

**‘N TRANSFORMATIEWE PASTORAAT VIR DIE HUWELIK
EN KERK IN KRISIS**

**Deur
Annelie Botha**

**Voorgelê vir die vereistes van die graad PhD (Praktiese Teologie)
In die Fakulteit Teologie, Universiteit Pretoria**

Augustus 2012

Studieleier: Prof Dr Yolanda Dreyer

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1	4
EMANSIPASIE	4
1.1 Inleiding.....	4
1.2 Ondersoeksvraag	6
1.3 Navorsingsleemte.....	11
1.4 Metodologie.....	13
1.5 Program van ondersoek.....	18
HOOFSTUK 2	20
KERK EN HUWELIK.....	20
2.1 Historiese oorsig	20
2.1.1 Kerk in die algemeen.....	20
2.1.2 Afrikaanssprekende kerke in Suid-Afrika	39
2.2 Die postmoderne konteks	61
2.2.1 Kerk in krisis.....	61
2.3 Pastoraat as antwoord.....	69
2.4 Die uitdagings van postmoderniteit	88
HOOFSTUK 3	98
DIE DOMINANTE KULTURELE MEESTERNARRATIEF	98
3.1 Patriargie	98
3.2 Hegemonie	104
3.3 Bevindings	116
HOOFSTUK 4	121
LEWENSTORIE NAVORSING	121
4.1 Wat is lewenstoriënavorsing?.....	121
4.2 Die keuse vir lewenstorie navorsing.....	134
4.3 Verhale van geloof en lewe.....	138
4.4 Onderhoude.....	139
4.4.1 Ruda.....	139
4.4.2 Helena.....	142
4.4.3 Lulu.....	144
4.4.4 Johanna	146
4.4.5 Annetjie	149
4.4.6 Kara	151
4.5 Prosessering	154
4.5.1 Ruda.....	155



4.5.2 Helena.....	156
4.5.3 Lulu.....	157
4.5.4 Johanna.....	158
4.5.5 Annetjie.....	159
4.5.6 Kara.....	160
4.6 Resultate.....	161
HOOFSTUK 5.....	163
TRANSFORMASIE VAN DIE HUWELIK.....	163
5.1 Transformatiewe pastoraat.....	163
5.2 Transformasie van die praktyk.....	180
5.3 Die bydrae van lewenstorie navorsing.....	186
5.4 Die transformasie van die dominante kulturele meesternarratief.....	190
Bibliografie.....	194
ADDENDUM A.....	217
ADDENDUM B.....	222
Summary.....	226

HOOFSTUK 1

EMANSIPASIE

1.1 Inleiding

Die geskiedenis word geskryf deur die oorwinnaar. Mense met mag teken hulle eie verhale op en beklemtoon hulle eie rol. Verhale van "minderes" gaan verlore. Hulle stories word nie vertel nie en hulle name word nie in die geskiedenis opgeteken nie. Die filosoof Jean-Francois Lyotard ([1979] 1984:18-37) ontmasker die rol van dominante meesternarratiewe wat mense "stemloos" maak. Lyotard (1984:66) verwys hierna as die "spaces of forgetting between experience and narrative" (vgl Loving 2008:99). So was dit oor die eeue met vroue (kyk o.a. Fuchs 2008:205-226). Min het, soos Cleopatra, die geskiedenisboeke gehaal. In die Bybel word min na vroue verwys en baie van die wat wel genoem word, bly naamloos. Vir eeue lank is daar weinig rekord van vroue-ervaring omdat vroue nie in die samelewing en kerk as gelykes van mans geag is nie. In die filosofie, teologie en geskiedenis is hulle die "swakker geslag" wat 'n ondersteunende rol speel en nie 'n hoofrol nie, die "bose verleidster" wat vroue in hulle seksualiteit demoniseer, die "ewige maagd" wat nooit 'n gewone lewe lei nie. In die geskiedenis is vroue in die algemeen stemloos en onsigbaar. In sy boek, *Sex in the Bible: A new consideration*, sê Harold (2006:19): "The feminist and womanist movements which have pointed this out, have a legitimate case to make and it must be taken seriously."

Hoewel vroue toenemend in die huidige tyd hulle plek inneem op alle vlakke van die samelewing en die kerk, is reste van hierdie erfenis van oor die eeue steeds sigbaar op vele terreine. Een van die terreine waarop die erfenis in die besonder gesien kan word, is die huwelik. Dit is die een terrein waar ou aannames, vooroordele en rolverdelings nog gedy. Dit is die een terrein waar gelykheid tussen man en vrou maar moeilik vastrapplek kry. Die geskiedenis wat deur die oorwinnaars vertel word, klink heel anders as die verhale en ervarings van vroue. Die doel van hierdie prakties-teologiese ondersoek is om te luister na "... the hidden voices, and then to restore them to extant tradition and to reconstitute the nature of the discipline as a

result" (Graham 2009:xi). In die vakgebied van die pastoraat behoort vroue se ervaring ingesluit te word in die proses van die radikale rekonstruksie van bestaande pastoraatteorieë en die rekonfigurasie van wat pastorale sorg behels.

Om vroue pastoraal te kan versorg, is insig in die *sosiale* oorsake van gesondheid en siekte, die invloed van *kulturele norme* en die dinamika van die *gesinslewe* op die vorming van die individuele persoonlikheid nodig (kyk Kitsch 1987:65-78). Ook insig in die *strukturele* aspekte van openbare beleid en sosio-ekonomiese veranderinge wat 'n invloed het op vroue se persoonlike lewens en omstandighede, is noodsaaklik (kyk Graham 2009:16). Indien hierdie aspekte nie in gedagte gehou word nie, word die gevaar geloop om in die pastoraat, soos in die verlede dikwels die geval was in die psigologie (kyk Greenspan 1983; Ballou & Gabalac 1985), vroue se probleme toe te skryf aan hulle eie psigiese swakheid en onvermoë en nie die kragte waaraan hulle onderhewig is, voldoende in berekening te bring nie.

Die kulturele en godsdienstige konstruk wat waarskynlik die sterkste invloed het op die welsyn en vorming van vroue, is die huwelik (kyk o.a. Schumway 2003:19). Samelewingsdiskoerse oor vroue se waarde, plek en rol word in die Afrikaanse kulturele gemeenskap sterk beïnvloed en selfs bepaal deur godsdiens wat in die verlede en, in 'n mindere mate vandag nog, 'n beduidende rol speel. Kerklike huweliksbevestigingsformuliere is 'n voorbeeld van kulturele tekste wat mans en vroue se plek voor God en in die samelewing, asook die huweliksrolle van die verskillende geslagte, uitspel. Binne die Afrikaanse kulturele gemeenskap word die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) wat my kerklike konteks verteenwoordig, in hierdie ondersoek as gevallestudie gebruik. Die huweliksbevestigingsformulier is by uitstek die teks van die NHKA wat die houding, take, rolle en verpligtinge van mans en vroue teenoor mekaar in die huwelik "volgens die Woord van God" uitspel. Watter invloed van 'n formulier soos hierdie op vroue, hulle siening van hulleself, hulle persoonskap, eiewaarde en hulle status in die huweliksrelasie en in die samelewing uitoefen, word in hierdie studie ondersoek. Die studie word benader vanuit die perspektief van 'n hermeneutiek van suspisie wat krities kyk na magsverhoudings en -belange (vgl o.a. Ruether 1983; 1991).

1.2 Ondersoeksvraag

In sy boek, *Domination and the arts of resistance: Hidden transcript*, vergelyk James Scott (1990), antropoloog en politieke wetenskaplike, die optrede en gedrag van minderheidsgroepe (sub-kulture) teenoor die van die groep met die mag (dominante kultuur). Scott (1990:4-24) gebruik die sosiale wêreld van slawe-eienaars en slawe in die vroeë geskiedenis van die VSA as gevallestudie. In so 'n sosiaal verdeelde samelewing word onderskei tussen 'n *publieke teks* wat deur die dominante kultuur geskep word en waarvolgens die samelewing leef, en 'n *verskuilde teks (hidden transcript)* waar volgens die sub-kultuur leef wanneer hulle nie direk onder die oog van die heersers is nie. Scott (1990:4) beskryf die publieke teks van die dominante kultuur word soos volg:

In ideological terms the public transcript will typically, by its accommodationist tone, provide convincing evidence for the hegemony of dominant values, for the hegemony of dominant discourse. It is in precisely this public domain where the effects of power relations are most manifest and any analysis based exclusively on the public transcript is likely to conclude that subordinate groups endorse the terms of their subordination and are willing, even enthusiastic, partners in that subordination.

Daarteenoor beskryf hy die verskuilde teks (*hidden transcript*) soos volg (Scott 1990:5):

The hidden transcript is thus derivative in the sense that it consists of those off-stage speeches, gestures, and practices that confirm, contradict, or inflect what appears in the public transcript... the hidden transcript is produced for a different audience and under different constraints of power than the public transcript.

Volgens Scott (1990:14) is drie hoofkenmerke van die verskuilde teks die volgende:

- dat die verskuilde teks bepaal word deur sosiale omstandighede en die spesifieke minderheidsgroep/sub-kultuur;

- dat die verskuilde teks nie net uit taalhandelinge (dinge wat gesê word) bestaan nie, maar ook uit optrede;
- dat daar 'n voortdurende spanning tussen die verskuilde teks en die publieke teks is.

Die publieke diskoers kan gesien word as die "self-portret" van die dominante kultuur (Scott 1990:18). Die verskuilde teks verteenwoordig die manier waar op die sub-kultuur graag sou wou optree en reageer op die dominante kultuur. Hasan-Rokem (2003:129) bevestig Scott se insig dat daar eintlik gepraat behoort te word van 'n dubbele "verskuilde" diskoers: "a hidden script of the weaker side in opposition to the public script of the stronger." Scott (1990:37) self verwoord dit soos volg: "At its most elementary level the hidden transcript represents an acting out in fantasy – and occasionally in secretive practice – of anger and reciprocal aggression denied by the presence of domination." Daar is dus 'n aspek van wensvervulling in die verskuilde teks.

Die ondersoeksvraag wat ek in hierdie studie aan die orde stel, spruit voort uit Scott se werk. Die uitgangspunt van hierdie studie is dat getroude vroue in die Afrikaanse kultuurgemeenskap so 'n sub-kultuur verteenwoordig en die studie ondersoek of daar so 'n verskuilde teks in hierdie sub-kultuur bestaan. 'n Verdere vraag is of dit vir vroue moontlik is om binne hierdie sub-kultuur *outentiek* (kyk Elaine Maginn Sonne 1993) te kan lewe (vgl die kritiese refleksie op Jürgen Habermas se ignorering van die outentisiteit van vroue in die publieke diskoers deur Johanna Meehan et al 1995, veral Jean L Cohen 1995:57-90). Binne 'n religieuse en spirituele konteks is die vraag verder of dit vir vroue moontlik is om *outentiek voor God* te kan lewe.

In alle kulture is daar verhale wat die dominante diskoers bepaal, die meesternarratiewe, en verhale wat op verskuilde wyse teenoor die dominante verhale in opstand kom, die kontranarratiewe voor (kyk Lyotard 1979] 1984:18-37). Hierdie verskynsel kan ook in die Bybelteks gesien word (kyk bv tov die Ou Testament Breytenbach 1997:1169-1180). Namoderne insigte identifiseer in hedendaagse samelewings 'n soortgelyke dinamiek as die protes in die Bybelse tyd teen geïnstitutionaliseerde tradisies wat groepe mense in die samelewing domineer.

Hierdie protes, of dit nou voorkom in die antieke tyd of in 'n hedendaagse namoderne samelewing, hou verband met die menslike verskynsel dat magsuitoefening wat lei tot negatiewe ervaring, nie vir 'n samelewing aanvaarbaar is nie. Simmetriese verhoudings en outentieke lewe (Habermas [1981] 1984) is ook die ideaal onderliggend aan die Christelike verlossings boodskap en dit is die taak van gelowiges wat aan die verlossing deel het, om die boodskap verder te dra (vgl Radford Ruether 1983:19).

Die reëls, norme en aannames van dominante moderne kulture is gebou op dualistiese kategorieë en magshiërgieë wat die waardes en die waarde van mense bepaal. Voorbeelde van sulke dualistiese kategorieë is onder andere "manlikheid teenoor vroulikheid", "'n wit teenoor 'n donker vel", "ryk teenoor arm" en "heteroseksueel teenoor homoseksueel" (kyk Neuger 2001:1). Die Nederlandse praktiese teoloog, Riet Bons-Storm (1996:50), gebruik die konsep "sosiale-kulturele narratief" om die wyse waarop die dominante geloofsisteme die self-narratiewe van vroue beïnvloed, te beskryf. 'n Geloofsisteme is 'n betekenis sisteem waarin wat 'n spesifieke groep in die samelewing glo, deur hulle beskou word as *die waarheid* en *die norm*. Die samelewing of sosiale gemeenskap is dan ook die *locus* waar hierdie verskillende geloofsisteme met mekaar bots. Die aard van die geloofsisteme word bepaal deur die sienings van die groep met die meeste mag, die dominante sisteem, terwyl die ander groepe geen ander keuse het as om dit ook as die norm te aanvaar nie (vgl Benhabib 1995:181-204). So 'n dominante geloofsisteme hoef nie geregverdig te word nie. Dit word net aanvaar as "God se wil", of as "natuurlik", of as vanselfsprekend: "dit is nog altyd so gedoen/gesien". Geloofsisteme bepaal wat aanvaarbaar en wat taboe is in 'n sosiale gemeenskap (kyk Bons-Storm 1996:48).

Die dominante geloofsisteme vorm die konteks waarbinne vroue funksioneer en waarin hulle persoonlike narratiewe gebore word. Die Christelike geloofsisteme was en is in 'n groot mate steeds patriargaal. Volgens Riet Bons-Storm (2000:68; vgl Bons-Storm 1996:118) bestaan die dominante geloofsisteme uit teologiese idees wat vervat is in dogmas. Dogmas is vasgestel deur kerklike konsilies en het uitgemond in geloofsbelydenisse wat vandag steeds in kerke gebruik word (kyk Van Aarde 1999:449-456 vir 'n bespreking van die proses van hoe geloofservaring in dogma stol). Bons-Storm (1998:10) beskryf dit soos volg: "I have come to understand this

phenomenon not so much as the voice of brutal men, but as a structural problem of our societies and churches, because they are constituted by patriarchal ideologies.”

In die dominante patriargale geloofsisteem word dit as vanselfsprekend aanvaar as "God se wil", of "die natuur", of "volgens tradisie", dat mag ongelyk verdeel word tussen mans en vroue. Vroue se "korrekte" rolle word namens hulle gedefinieer binne die dominante magsdiskoers (kyk Witte 1997:11-12). Vroue, aan die ander kant, het nie die mag om hulle eie of ander se rolle te definieer nie. Dit beteken dat in 'n patriargale samelewing vroue se verhale gevorm word aan die hand van waardes wat deur ander bepaal is. Hulle het geen inspraak gehad in die vorming van hierdie waardes nie. So 'n dominante patriargale geloofsisteem word dan deel van die breër sosio-kulturele narratief. Die sosio-kulturele narratief is die kontekstuele ruimte waarbinne die eie verhaal gevorm en vertel word (Laird 1991:430). Die sosio-kulturele narratief verskaf die taal, grammatika, ideale, idees en norme wat individue, gesinne en families aanwend om hulle eie narratiewe te vertel.

Die sosio-kulturele narratief manifesteer onder andere in kulturele voorstellings, soos televisieprogramme, algemeen bekende verhale en advertensies. Sulke kulturele voorstellings stereotipeer die rolle van byvoorbeeld swart mans, swart vroue en wit vroue. Kulturele voorstellings is een van die instrumente wat die dominante groep in die samelewing gebruik om mag uit te oefen. Dit dra by tot die vorming van sosiale identiteit vir sover dit sosiaal aanvaarbare rolmodelle verskaf (vgl Ganzevoort & Visser 2007:108). Die kulturele konteks beïnvloed die prosesse waardeur individue betekenis toeken aan hulle wêreld en hulleself (Ganzevoort & Visser 2007:110). Hierdie dominante sosio-kulturele sisteme ook bepalend is vir die mens-wees van vroue. Riet Bons-Storm (1998:10) stel dit soos volg: "I contend that the meanings given to sex and gender by the dominant discourses in society are important components in the making of personhood."

Teologiese en psigologiese teorieë wat lê ten grondslag van pastoraatteorieë en die pastorale grondhouding, beïnvloed samelewingsdiskoerse en andersom. Hierdie diskoerse word beskou as geloofwaardig en kry die status van algemene waarhede in die samelewing en in die kerk. Hulle bepaal die parameters vir wat beskou word as "normale", "natuurlike," en sosiaal aanvaarbare gedrag vir vroue en mans (Bons-

Storm 1996:52). Binne die patriargale sosio-kulturele narratief is die sosiaal aanvaarbare rolle vir vroue beperk. Hierdie beperkte rolle is dié waarvoor vroue hulle nie hoef voor te “skaam” nie. Die belangrikste rol van ‘n vrou volgens hierdie diskoers is om ‘n man te hê (kyk Michael Palamanek 1996 se kritiek op Habermas wat in sy teorie oor die “ideale simmetrie” in die publieke diskoers hierdie dominansie oor vroue in die dominante patriargale diskoers nie uitwys nie). Daar word van vroue verwag om ‘n man sentraal tot hulle lewe te hê. Dieselfde geld nie vir mans in hulle lewe saam met vroue en voor God nie.

Vanuit die perspektief van ‘n hermeneutiek van suspisie is dit duidelik dat hierdie tipe diskoers die belange van die dominante groep dien. Riet Bons-Storm (1998:17) stel die kritiese vraag aan die praktiese teologie en pastoraat of ‘n betekenisvolle geloofsgesprek moontlik is as daar nie geluister word na die stemme van die wat sonder mag is, soos byvoorbeeld vroue nie. Wanneer die verskuilde teks (*hidden transcript*) (kyk Scott 1990:37) in die persoonlike narratiewe van vroue ontbloot word, kan dit bydra tot ‘n “nuwe” manier van dink oor God en die huwelik. Elke mens behoort die stem van God outentiek, dit wil se binne hulle egte eie ervaring, te kan hoor en nie deur die filter van voorgeskrewe ervaring nie, ongeag die persoon se status en posisie in die samelewing. Riet Bons-Storm (1998:17) stel dit soos volg:

In my theology the notion of the priesthood of the believers as the living stones of the house of faith acts as a leading concept ... Behind this concept is the conviction that every person has knowledge of the Divine, because God/dess longs to be known by all who look for Her/Him.

(Bons-Storm 1998:17)

Die samelewing se idee oor wat waar is, behoort die “waarheid” en ervarings van vroue en ander gemarginaliseerde groepe in te sluit. Dit is dikwels juis gemarginaliseerde mense, soos vroue, wat die stemme van ander gemarginaliseerdes wat nog slegter daaraan toe is as hulle, kan hoor. “Waarheid” het te doen met oorlewing en hoe om te kan oorleef met waardigheid (vgl Michele Schumacher 2004:17-51). Wanneer die een se “waarheid” in dialoog gebring word met die “waarheid” van die ander kan ‘n wêreld geskep word waar daar geloof en

hoop is, waar mense in gelykheid en solidariteit met mekaar lewe (Bons-Storm 1998:19). Geloof is nie staties nie. Dit word nie as 'n onveranderlike entiteit deur tyd en sosiale omstandighede heen van generasie tot generasie oorgedra nie. Dit is 'n proses waar alledaagse ervarings in gesprek gebring word met die geloofsnarratief, in die oortuiging dat God gewone mense gebruik om God se droom vir geregtigheid en lewe in oorvloed vir almal 'n werklikheid te maak. Dit is die taak van pastors om mense bewus te maak van die dominante sosio-kulturele narratiewe (meesternarratiewe), asook van die meester- en kontranarratiewe in die Bybel en die Christelike tradisie. As vroue hiervan bewus word, sal hulle nie die botsing tussen hulle eie narratief en die meesternarratief ervaar as “iets is verkeerd met my” nie. Vroue is dikwels geneig om hierdie konflik te ontken en onderdruk omdat dit nie “behoorlik” is nie. Ontkenning en onderdrukking vererger die innerlike spanning en kan lei tot depressie of, erger nog, die gebrek aan 'n outentieke bestaan voor God.

Die vraag van hierdie studie is, na aanleiding van Scott se teorie van *hidden transcripts*, of daar 'n verskuilde teks by Afrikaanse vroue voorkom en of hulle spanning ervaar tussen hulle eie persoonlike narratiewe en die dominante sosio-kulturele diskoerse. Vir gelowige vroue sluit hulle eie narratiewe die religieuse aspek in. Religieuse diskoerse vorm ook deel van die dominante sosio-kulturele diskoerse. Hulle beïnvloed mekaar wedersyds. Religieuse diskoerse manifesteer in onder andere die konstruk van die huwelik wat 'n groot invloed op vroue se persoonlike narratiewe het. Die sosiale konstruk van die huwelik word religieus geartikuleer in huweliksbevestigingsformuliere. Indien daar wel 'n verskuilde teks by gelowige Afrikanervroue voorkom, is 'n volgende vraag hoe hulle daarmee omgaan: aanvaar hulle die situasie as die vanselfsprekende werklikheid vir vroue of vind hulle maniere om hulle los te maak van dominante diskoerse en 'n eie outentieke verhaal voor God te leef?

1.3 Navorsingsleemte

Sosialisering vind binne 'n gemeenskap plaas. In in terme van spiritualiteit is die konteks die geloofsgemeenskap. Die geloofsgemeenskap het die taak om 'n milieu vir sosialisering te skep wat gesonde identiteitsvorming bevorder. Die Christelike

boodskap is een van verlossing en bevryding wat vir mense outentieke lewe voor God moontlik maak. Die vraag is of dit in die praktyk van vroue se lewens realiseer. Die feit dat daar op verskillend vlakke verandering gekom het ten opsigte van geslagsrolle en die werksituasie vir vroue, beteken nog nie dat daar gelykheid is tussen die geslagte nie (Ruether 2001:182-4; vgl McGoldrick & Anderson & Walsh 1989:7). Wanneer gunstige verandering reeds plaasgevind het, soos wat in vandag se samelewings en kerke dikwels ten opsigte van vroue se plek en rolle die geval is, gaan die reste van patriargale denke en strukture dikwels ondergronds. Dit is nie meer “politiek korrek” om patriargale waardes en norme openlik te propageer nie en vroue se lewensruimte openlik te beperk nie (bv. “’n vrou hoort in die kombuis”). Die subtiele wyse waarop patriargale reste steeds onder die oppervlakte funksioneer, maak dit moeiliker om hulle raak te sien en te beveg. Dit maak hulle des te gevaarliker.

Samelewings- en religieuse diskoerse ten opsigte van die huwelik en die magsverhoudings wat daardeur in stand gehou word, veroorsaak dat die namoderne huwelik in ‘n krisis verkeer (vgl Dreyer 2008:483). Weems (1995:114) stel dit soos volg: “The marriage metaphor mirrors the ways we, women and men, have wounded each other and have been wounded by interactions marred by power, politics and irrational expectations”. Sommige vroue het ‘n skeefgetrekte beeld van hulle identiteit en taak binne die huwelik geïnternaliseer. Ander voel skuldig omdat hulle nie daarin slaag om aan die verwagtings van kerk en samelewing te voldoen nie. Dit lei daartoe dat baie vroue nie binne die huwelik ‘n outentieke lewe voor God kan lei nie. Vroue en dogters word geleer wat van hulle vereis word om as “goeie vroue” aanvaar te word. Die prys vir non-konformisme is verwerping (Neuger 2001:77; vgl Balou en Gabalac 1985:90). Om outentiek te kan lewe is dit nodig dat vroue en dogters leer onderskei tussen die boodskappe van dominante diskoerse en die werklikheid van hulle eie vermoëns, belangstellings en behoeftes (Wheeler et al 1989:139).

Hierdie studie ondersoek met behulp van lewens storie navorsing hoe 6 gelowige Afrikaanse vroue binne die konteks van die Nederduitsch Hervormde Kerk die dominante samelewings- en religieuse diskoerse oor vroue en hulle rol binne die huwelik geïnternaliseer het, spesifiek aan die hand van die huweliksbevestigings-

formuliere(sien aangeheg Addendum A en B) van die NHKA (Besluitnemingsbundel 68e Algemene Kerkvergadering 2007:26-30). Die vraag is of outentieke identiteitsvorming by die vroue bevorder word deur die inhoud van die formuliere en of die kerklike diskoers oor die huwelik die ruimte vir vroue bied om in hulle spiritualiteit te ontluik tot selfstandige, denkende en handelende persone (vgl Schulenburg 1993:41). Waar 'n samelewing se waardes en godsdienstige sienings vroue skade aandoen, is transformasie nodig (vgl Ackermann 1991:96).

1.4 Metodologie

Die benadering van hierdie studie is 'n hermeneutiek van suspisie vanuit 'n feministiese perspektief. Die diskoers in die Afrikaanse kultuur demoniseer feminisme. "Feminis" is in hierdie kultuur en veral in kerklike kringe, en in die besonder in sekere kringe in die NHKA en hulle e-publikasies, 'n skeldwoord. Derhalwe noem Afrikaanse vroue en veral religieuse Afrikaanse vroue hulleself nie graag "feministe" nie, ook al onderskryf hulle die waardes waarvoor die feministiese beweging staan, naamlik 'n veranderde visie wat vroue beskou as selfstandige individue met 'n volwaardige persoonskap, eie identiteit en volle subjek-kwaliteit. Nederlandse feministiese praktiese teoloog en psigoloog, Riet Bons-Storm (1992:11), beskryf die term "feministies" soos volg: "Feministisch" beteken dat men bij het waarnemen van de werkelijkheid de maatschappelijke positie en de zienswijze van vrouwen serieus neemt." Duits-Amerikaanse feministiese Bybelwetenskaplike, Elisabeth Schüssler Fiorenza (2006:82), beskryf dit ironies: "Feminism is the radical notion that women are people." Amerikaanse praktiese teoloog en psigoloog, Christie Cozad Neuger (2001:3), wys vanuit 'n Noord-Amerikaanse konteks daarop dat die feministiese en "womanist" ideaal heelwat gemeenskaplike kenmerke vertoon. Albei het "commitments to:

- transforming all lives, relationships, systems, and cultures so that they are inclusive, life affirming, and just;
- believing that each individual life must be understood in the context of the power arrangements and rules of the dominant culture *and* that the construction of theory and practice must also listen carefully to each individual marginalized voice;

- certainty that theories and practices based on feminist and womanist perspectives are always inescapably and intentionally political;
- a non-neutral stance of the goals and practices of ministry – as Rebecca Chopp says, "Women and men engaged in feminist practices of theological education use feminist theory to persuade, to change, to open up, and to transform (Chopp 1995:86).

Eers wanneer vroue in die kerk bewus word van die werklikheid van dominante patriargale diskoerse en hoe die Bybel as instrument gebruik is en steeds word om 'n patriargale struktuur in stand te hou, wat vroue-ervaring voorskryf, inperk en selfs negeer, kan hulle hierop begin reageer. Dan kan die proses van verandering, oopmaak en transformasie begin. Aanvanklik lei hierdie bewuswording egter dikwels vir vroue tot 'n ervaring van vervreemding, wat Duitse teoloog Andrea Schulenburg (1993:13) "patriarchaler Entfremdung" noem. Dit is die vervreemding wat vroue ervaar wanneer hulle probeer leef binne 'n manlik-gedefinieerde -gestruktureerde en -geregeerde kultuur en kerklike kultuur. Die vervreemding van die patriargale kultuur en kerklike kultuur spoel oor na die Bybel, wat in baie opsigte die bron van dit alles is, aangesien die Bybel 'n groot invloed uitgeoefen het en steeds uitoefen op Westerse kulture en samelewings, in die besonder kulture soos die van Afrikaanse Suid-Afrikaners wat steeds grootliks godsdienstig is.

Bybelwetenskaplike, Carolyn Osiek (1997:957-966), onderskei vyf moontlike reaksies wanneer vroue bewus word van hoe patriargaal die Bybel is en wat die invloed daarvan is. Hierdie reaksies is naamlik *rejectionist*, *loyalist*, *revisionist*, *sublimationist* and *liberationist*. 'n Mens sou hierdie vyf reaksies soos volg kon vertaal: 'n Skrifbeskouing van verwerping – die Bybel word verwerp as onherstelbaar patriargaal (*rejectionist*), 'n positivistiese Skrifbeskouing – die Bybel word beskou as "tog reg" en moet net so aanvaar word is (*loyalist*), 'n hervormende Skrifbeskouing – die "goeie nuus" moet ook vir vroue herwin kan word uit die Bybel, ook al is dit op die oog af vrou-onvriendelik en patriargaal (*revisionist*), 'n estetiese Skrifbeskouing wat die andersheid en hoër morele gehalte van vroue se lewens beklemtoon – die strewe is nie na gelykheid nie, maar na hoër waardes (*sublimationist*) en 'n emansipatoriese Skrifbeskouing wat bevrydende stemme wat stilgemaak is deur

androsentriese en patriargale diskoerse, weer laat hoor – dit is benadering wat hoop bring (*liberationist*) (kyk Dreyer 1998:626-633; 2011:pp.1 van 5).

Ek kies in hierdie studie 'n “bevrydings-hermeneutiese feministiese benadering, met 'n hervormende emansipatoriese Skrifbeskouing”. 'n “Hermeneutiek van suspisie“ is ideologie-krities (Schüssler Fiorenza 1994b:4). Hierdie feministies-kritiese benadering wys uit dat baie van die probleme wat vroue ervaar die gevolg is van strukturele onderdrukking. Vroue internaliseer dikwels daardie onderdrukking deur middel van kondisionering en sosialisering as vroue in die samelewing en kerk. Die doel van die studie is om teoretiese en teologies-godsdienstige insigte te verkry ten opsigte van sosio-politieke sisteme van dominansie en subordinasie sodat transformasie van sowel die dominante samelewingsdiskoerse as die dominante sisteme wat skadelik is vir vroue (Schüssler Fiorenza 1994b:12), kan plaasvind. So 'n visie het die transformasie van die breë sosiale orde (Schüssler Fiorenza 1994b:10-11; vgl Wheeler et al 1989:138) ten doel, asook wat hierdie studie spesifiek betref, die transformasie van diskoerse, praktyke en geloofspraktyke ten opsigte van die tradisionele huwelik.

Teenoor die tradisionele model van interpretasie, naamlik verduideliking, verstaan en toepassing, begin feministiese ondersoek met die ervaring van vroue en die sistematiese refleksie op die ervaring van vroue. In hierdie studie word die ervaring van vroue ondersoek word met behulp van lewenstorie navorsing, wat wil luister na mense se “life and faith histories”. Lewenstorie navorsing bestaan uit onderhoude waarin die ondersoeker oop vrae stel om die geleentheid te skep vir onthou en vertel, asook vir die rekonstruksie van sekere elemente in die vroue se lewe. Lewenstorie navorsing maak die rekonstruksie en interpretasie van subjektiewe betekenisvolle ervarings en kritiese episodes in 'n persoon se lewe moontlik (Dhunpath 2000:545). Lewenstorie navorsing het ten doel om die ander se ervaring te hoor en te verstaan binne die konteks, situasie, profesie en instellings waarin hulle hulle bevind. Lewenstorie navorsing en narratiewe navorsing verskil van mekaar ten opsigte van die breër doel en analise. Lewenstorie navorsing neem narratiewe navorsing 'n stap verder. Lewenstorie navorsing gaan “beyond” die individuele en persoonlike en plaas narratiewe verhale en interpretasies binne 'n breër sosiale konteks.

Feministiese praktiese teoloog en psigoloog, Riet Bons-Storm (2002:26-42; vgl 1998), het lewens storie navorsing uit die sosiologie bruikbaar gemaak vir die praktiese teologie. Sy noem dit “*life and faith histories*”. Haar vertrekpunt is ‘n feministiese emansipatoriese praktiese teologie. Haar metode bestaan uit drie komponente. Die eerste is die *Christelike tradisie*, wat geartikuleer word in verskillende teologieë en in Christelike geloofsonderrig soos wat dit in kategese en preke na vore kom. Dit vorm vroue se geloof. Tweedens beïnvloed die *konteks* vroue se geloof. Die derde faktor is die *werking van die Heilige Gees* wat beskryf kan word as die *Goddelike-in-aksie-en-kommunikasie*, wat vroue se harte oopmaak om daarna te verlanse om bevry te word van die onderdrukkende kragte wat hulle hoop op outentieke lewe vernietig (Bons-Storm 1998:14).

Die data wat versamel word met behulp van lewens storie navorsing, word geprosesseer en geïnterpreteer deur gebruik te maak van die emansipatoriese analise model van Elisabeth Schüssler Fiorenza (kyk 2006:97-102). Schüssler Fiorenza (2006:97) begin by ‘n *hermeneutiek van ervaring*. Die “kyriargale” strukture van dominasie soos sy dit noem, word ondersoek om die strukture van dominansie en sub-ordinasie waarin vroue gesosialiseer is, bloot te lê. Daarna word gebruik gemaak van ‘n *hermeneutiek van evaluasie*, waar die ideologiese meganismes wat deur die hermeneutiek van suspisie blootgelê is, ondersoek word ten einde te bepaal hoe die dominante narratief die persoonlike narratief van vroue beïnvloed. As ‘n laaste stap word ‘n *hermeneutiek van verandering en transformasie* aangewend. Hier word die insigte wat bekom is uit die lewens storie navorsing met vroue in gesprek bring met Elaine Graham (2002) se transformatiewe pastorale model. In haar kritiese teologie vir ‘n pastorale praktyk fokus Graham (2002:173) op die volgende aspekte:

- die verkondiging van die evangelie vanuit die perspektief van die lewe en ervaring van vroue;
- die vorming van vroue se karakter en spiritualiteit in die konteks van die stryd teen seksisme;
- ‘n liturgiese omgewing wat ‘n gender inklusiewe gemeenskap skep.

Die drie horisonne van die feministiese praktyk is dus vir Elaine Graham *vroue se ervaring*, die *geloofstradisie*, en die *geloofsgemeenskap*. Wanneer geluister word na vroue-ervaring, word dimensies van vroue se lewens wat onsigbaar gemaak en tot swye gebring is deur dominante diskoerse, sigbaar gemaak en stem gegee (vgl Fox-Genovese 1991; kyk Graham 2002:174). Graham (2002:175) stel dit soos volg: "... as women speak about previously unspoken lives they redefine the nature and function of pastoral preaching (Graham 2002:175). Een manier om die tradisie te konfronteer met vroue-ervaring is feministiese prediking, wat die gesag van Bybelse en historiese tradisies wat vroue se lewens bepaal, bevraagteken word (kyk Graham 2002:178; vgl Ansara 1991:150-1). Feministiese prediking bring 'n ontmoeting te weeg tussen vroue se ervaring en historiese waarheidsaansprake van die Christelike geloof soos dit voorkom in bronne soos die Skrif, tradisie, geloofsonderrig en liturgie. Die feministiese taak ten opsigte van vroue-ervaring word soos volg beskryf deur Elaine Graham (2002:195):

Part of the critical trajectory of feminist pastoral practice involves exposing the extent to which the norms of tradition from which Christian values are constructed reflect patriarchal, limited and particular perspectives, rather than neutral and universal experience. It resists the foreclosure of unquestioning obedience to Scripture, and regards the act of constructing alternative knowledges as interpretative, critical and reconstructive.

Die herinterpretasie van die tradisie, behoort volgens Schüssler Fiorenza (1994: 349-51) te geskied aan die hand van die waardes van die vroegste Christengemeenskappe, naamlik *agapé*, *radikale gelykheid* en *verlossing*. Hierdie waardes word teruggevind in die lewe, dood en opstanding van Jesus en word beliggaam in die geloof en werke van wat sy noem 'n "*ekklesia* of equals". Die praktyke van die vroegste geloofsgemeenskappe kan as voorbeeld van 'n meer inklusiewe en regverdigste geloofsgemeenskap dien vir kerke vandag (kyk Graham 2002:197). Dit bied 'n model vir die herinterpretasie van hedendaagse pastorale praktyk. Geloofsgemeenskappe is draers van tradisie in so verre as wat hulle praktyke outentieke lewe vir mense moontlik maak. Crawford & Kinnamon (1983:viii) stel dit soos volg: "... the world will come to believe not because of the clarity of our doctrinal

formulations (important as this is) but because of the quality of our life as a loving, reconciling inclusive community of Christ .”

Praktiese teologie besin oor die praktyke van individue wat hulle geloof binne die geloofsgemeenskap en in die breë samelewing uitleef (kyk Browning 1991:2-4; Klein 2005:25-27; Lartey 2006:42-43; Graham et al 2007:223-267; Ganzevoort & Visser 2007:31-32; Reader 2008:1-17; Stevenson-Moessner 2008:1-22; Poling 2011:77-92). Die individue en gemeenskappe kies hoe hulle in spesifieke situasies uitdrukking en vorm wil gee aan hulle geloof (Bons-Storm 1998:14). Praktiese teologie kyk krities na die performatiewe waarheidsaansprake van geloofsgemeenskappe om tekens van die Goddelike te midde van die menslike praktyk te herken (Graham 2009:161). Graham se teologiese vertrekpunt en pastorale metode word in gesprek gebring met die resultate van die lewenstorie navorsing met van vroue.

1.5 Program van ondersoek

Hoofstuk 2 fokus op die kerklike huwelik. Die huwelik vorm die brandpunt van vroue se sosialisering ten opsigte van hulle posisie in die samelewing en kerk en in hulle rolle as vrou. ‘n Historiese oorsig word gegee om aan te toon hoe die verstaan van die huwelik en seksualiteit ontwikkel het, met spesifieke toepassing op die sienings ten opsigte van die huwelik en huweliksrolle in die Afrikaanse kultuur konteks en geloofsgemeenskappe. Daar word aangetoon watter invloed dit op vroue se selfverstaan gehad het en steeds het. Veranderinge in die verstaan van die huwelik en huweliksrolle in ‘n hedendaagse postmoderne konteks word nagespeur. Daar word ook aan die hand van die werk van Gerben Heitink (2007) aandag gegee aan die krisis waarin die hedendaagse institusionele kerk verkeer omdat dit uit voeling geraak het met die konteks waarin dit werk en diens lewer. Die krisis waarin die huwelik as instelling verkeer, word toegespits op die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika en ondersoek aan die hand van Theuns Dreyer se 2008 werk waarin hy aantoon hoe kultuurtradisies dikwels die interpretasie van Bybel gedeeltes ten opsigte van die huwelik stuur. Klassieke pastorale modelle (bv Boisen [1936], Hiltner [1959], Campbell [1981], Gerkin [1984]) word ondersoek vir hulle potensiaal om transformasie vir vroue te weeg te bring. Rosemary Radford Ruether (2001) se eko-

feministiese familie-etiek word bespreek as alternatief op die etiek van 'n heteronormatiewe hegemoniese patriargale monogame huwelik.

Omdat patriargale heteronormatiewe ideologie en teologie vrou se plek en rolle in die samelewing en in die huwelik bepaal het (en dikwels steeds bepaal), word patriargie en hegemonie as fenomene in Hoofstuk 3 ondersoek. Die plek en rolle van vrou in die Bybelse kulture word ook vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike perspektief ondersoek, om vas te stel hoe vrou binne die Bybelse kultuur se lewens beïnvloed en bepaal is deur patriargale hegemonie. Laastens word aangetoon hoe sulke magsuitoefening die menswaardigheid van vrou aantast en hoe die huwelik dikwels vir vrou tot 'n negatiewe ervaring geword het.

Hoofstuk 4 beskryf die model van lewens storie navorsing. Hierdie model word dan aangewend om te luister na die ervaring van 6 vroue. Binne lewens storie navorsing word die verhale van mense se lewens heropen, her-evalueer en oorvertel. Die sosiale konteks van die persoon se lewe is belangrik vir die verstaan van haar lewenservaring. Die lewens storie gee blyke van hoe die verteller met haar sosiale konteks omgaan. In hierdie studie word gefokus op vrou se verstaan van die huwelik, die rolle wat vir hulle voorgeskryf word en die invloed wat dit het op hulle selfverstaan asook hulle huweliks- en gesinsverhoudings.

In Hoofstuk 5 word die transformatiewe pastorale model van Graham (2002) toegepas op die resultate van die lewens storie ondersoek om aan te toon hoe die praktyk getransformeer kan word om ooreen te stem met die doel van die geloofsgemeenskap, naamlik outentieke lewe voor God vir alle mense – insluitend vroue en ander mense wat op grond van ras, klas, geslag, ouderdom, seksuele oriëntasie of watter kategorie ook al, aan die rand van die samelewing en kerkgemeenskap verkeer.

HOOFSTUK 2

KERK EN HUWELIK

2.1 Historiese oorsig

2.1.1 Kerk in die algemeen

Tradisies is sosiale konstrukte wat gemeenskappe in balans hou. Wanneer tradisies verander, word die sosiale balans versteur. Sommige tradisies verander vinnig, soos kleredrag en eet gewoontes, ander verander stadig, so stadig dat dit lyk of dit onveranderlik is. Dit is in besonder die geval wat betref tradisies ten opsigte van identiteit, seksualiteit, taal en etnisiteit (kyk Dreyer 2008:499-527). “Vaste tradisies” word dikwels beskou as onveranderlik, omdat dit deel is van ’n vaste skeppingsorde. Dit word gesien as God-gegewe eerder as sosiale konstrukte. Hierdie “vaste tradisies” dra by tot die vorming van identiteit en sosiale rolle. Die huwelik is so ’n tradisie. Die huwelik, seksualiteit en godsdiens is nou met mekaar verbonde en funksioneer ook in noue verbintenisse met mekaar (Dreyer 2011:3).

Alhoewel seksualiteit en die huwelik deel vorm van “vaste tradisies” wat stadig verander, het dit wel verander van die Bybelse tyd tot vandag. Die sosiale omgewing van die Bybelse wêreld kan onderskei word in die Oos-Mediterreense (Semitiese) en die Wes-Mediterreense (Grieks-Romeinse) kontekste. Hierdie kontekste het aanvanklik afsonderlik van mekaar gefunksioneer, maar het later as gevolg van Hellenisering versmelt. In al twee hierdie Mediterreense kontekste was die huwelik, seksualiteit, en godsdiens nou met mekaar verbonde. Die waardes wat in die onderskeie kontekste aan hierdie drie entiteite toegeken is, het egter verskil. Dit beteken dat die Bybel nie één duidelike beeld van die huwelik en seksualiteit, en één stel waardes het nie. Die proses van verandering is dus reeds in die Bybel aandui baar.

Die Bybel kom uit ’n premoderne wêreld en daarom het dit premoderne perspektiewe ten opsigte van die huwelik en seksualiteit. In die Bybel word die huwelik as metafoor gebruik om iets sê oor die verhouding tussen Jahwe en Israel / God en die

kerk (Batey 1961:22-24). Die huwelik dien as metafoor om die verhouding tussen Jahwe/Israel en God/kerk uit te beeld. In die Ou Testament word hierdie gebruik van die huwelik as metafoor in verskeie tekste aangetref, onder andere in Hosea 1-2, Jeremia 2-3, Klaagliedere van Jeremia 1-2, Jesaja 50:1-3; 54:1-10, Esegieël 16; 23, Nahum 3:4-7 en Maleagi 2:11-16. Die metafoor van die huwelik word in die Ou Testament gebruik om Israel se ontrou aan te dui. Dit beklemtoon Israel se onvermoë om Jahwe se geboorte te onderhou. Toe Jahwe met Israel 'n verbond gesluit het, het God as 't ware met Israel "getrou". Die huweliksmetafoor in die Ou Testament kan nie los verstaan word van die leer oor die uitverkiesing en die verbond wat voorop staan in die geloof van Israel nie (Batey 1961:42-45; vgl Botha & Dreyer 2007:1240). Die verbond tussen God en Israel was bi-lateraal van aard. Dit het verpligtinge geplaas op Israel sowel as op God en tog het beide partye hulle vryheid van keuse behou. God het die verhouding met Israel geïnisieer. Wanneer daar gesê word dat die verbond tussen God en Israel bi-lateraal van aard was, beteken dit nie dat dit 'n verbond was tussen twee gelyke partye nie, net soos die huwelik in Israel ook nie 'n verhouding was tussen twee gelyke partye nie. In die huweliksooreenkoms in Israel het 'n man 'n vrou gekies. Mans het die gesag gehad en vroue 'n ondergeskikte posisie (Batey 1961:46-7). Vroue se rol binne die gesin was om gehoorsaam te wees aan die wil van hulle mans.

Israel se voortdurende ontrou aan God en hulle verbond met God, asook die invloed van die Persiese dualisme en Hellenistiese denke het aanleiding gegee tot sterk apokaliptiese perspektief. Die blik was gerig op die toekoms wanneer God se beloftes vervul sou word. Hierdie verskuiwing van fokus, van God se teenswoordige betrokkenheid in die lewe van Israel na die vervulling van God se beloftes in die Messiaanse era, het 'n verandering en ontwikkeling van die huweliksmetafoor tot gevolg gehad. As gevolg van die apokaliptiese invloed op die Rabbyne en hulle allegoriese interpretasie van die boek Hooglied, ontwikkel die huweliksmetafoor van Israel wat deur die verbond sluiting met God getroud is, na Israel wat die Messiaanse bruid van God is (kyk Batey 1961: 65-80; vgl. Botha & Dreyer 2007:1241). Batey (1961:65) beskryf hierdie ontwikkeling van die huwelik as metafoor soos volg:

The anticipation of a future age of messianic bliss made it difficult to take seriously the idea that Israel was married to “the Holy One, Blessed be He” in her immediate historical condition. The figure was consequently modified as the bride figure became increasingly emphasized. Israel was chosen, to be sure, but the full inheritance was not yet there. Israel must wait until the messianic days when that which she possessed through promise would become hers in reality ... at the Messianic Marriage.

In die Nuwe Testament word hierdie metafoor van Israel/kerk wat die messiaanse bruid van God is, verder beïnvloed deur die Hellenistiese “*hieros gamos*” (kyk Osiek 2002:32), en oorgeneem deur die evangelieskrywers. Dit bevestig die verband tussen seksualiteit, die huwelik en godsdiens in Israel en in die vroeë Christendom.

Die Westerse Christelike kerk het vier verskillende perspektiewe op die huwelik gehad, naamlik die *naturalistiese*, *sosiale*, *kontraktuele* en die *godsdiensstige* perspektiewe (Witte 1997:2-15; vgl Dreyer 2011:3). Vanuit die *godsdiensstige* perspektief word die huwelik gesien as ‘n spirituele of ‘n sakramentele verbintenis, wat gereël word deur die geloof en praktyke van ‘n geloofsgemeenskap. Vanuit ‘n *sosiale* perspektief is daar sekere sosiale verwagtings en voorregte opgesluit in die huwelik, waarvan sommige deur die wet gereël word. Vanuit ‘n *kontraktuele* perspektief, word die huwelik gesien as ‘n vrywillige verbintenis wat twee mense vrywillig sluit en betree, en volgens hulle eie behoeftes reël. Vanuit ‘n *naturalistiese* perspektief word die huwelik gesien as ‘n instelling wat onderhewig is aan “the natural laws of reason”, die gewete en die Bybel.

Die perspektief dat die huwelik ‘n spirituele sakramentele verbintenis is, kom uit Efesiërs 5, waar die *hieros gamos*, tussen God en mens (gesimboliseer deur die verhouding tussen Jesus en die kerk) beskryf word as ‘n *mysterion*. In die 4de eeu is die Griekse *mysterion* in Latyn vertaal as *sacramentum*, wat beteken ‘n “belofte van trou”. Dit verander die oorspronklike betekenis in Efesiërs, waar die *sacramentum* oorspronklik verbind is aan die Romeinse militêre mag. ‘n Lewenslange verbintenis is van ‘n soldaat verwag wat trou gesweer het aan die

Romeinse militêre mag (kyk Thatcher 1999:40). Dit is dan die oorsprong van die gedagte dat die huwelik 'n onverbreekbare verbintenis is.

Die huwelik as 'n sakrament kom ooreen met die naturalistiese perspektief op die huwelik, wat die huwelik sien as 'n instelling van God, as deel van die skeppingsorde. Hierdie siening lei tot 'n teologie van die huwelik waarvolgens God die mens gemaak het as man en vrou en daarom het die verbintenis tussen man en vrou godsdienstige belang. Die wat tot hierdie verbintenis met mekaar toetree, erken en ervaar God se teenwoordigheid en verlossing. Die huwelik as sakrament word gesien as 'n daad van verlossing omdat dit veronderstel is om helend te wees (die sondaar te versoen met God) en mense te verlos van die sonde (kyk Mackin 1982:32; Schüssler Fiorenza 1991:316). Die huwelik as sakrament dien as "medisyne" (*medicinum*) en "remedie" (*remedium*) teen die "dodelike siekte" van wellus. Wellus is seks wat nie prokreasie ten doel het nie (vgl Brooten 2003:187).

Die Protestantse siening van die huwelik stem ooreen met die Rooms-Katolieke *naturalistiese* perspektief op die huwelik in die sin dat dit die verbintenis tussen man en vrou gesien het as deur God daargestel. Die doel van hierdie verbintenis was prokreasie en beskerming. Die *kontraktuele* aspek van die huwelik as 'n wedersydse ooreenkoms tussen twee persone is ook aanvaar. Die *godsdienstige* sy van die Protestantse siening van die huwelik verskil van die Katolieke siening in die opsig dat die huwelik nie as 'n sakrament beskou word nie (vgl Dreyer 2011:4; kyk Radford Ruether 2001:75-76). Die huwelik is wel ook in die Protestantse wêreld gesien as 'n *sosiale* instelling, maar dan ingestel deur God.

Vanaf die 18de eeu en later het die fokus ten opsigte van die huwelik toenemend verskuif na die *kontraktuele* aspek van die huwelik. Die denkers van die Verligting het die kern van die huwelik gesien as 'n keuse wat twee mense maak om in 'n intieme verhouding met mekaar te leef, met die gevolg dat "God was no longer to be viewed as an active agent in the daily affairs of human beings, including their daily marital lives" (Witte 1997:197). Hoe hierdie verhouding ingerig sou moes word, is volgens hulle nie vooraf bepaal deur God of die natuur, of soos voorgeskryf deur die kerk, staat, tradisie, of gemeenskap nie, maar slegs deur wat die twee persone self ooreenkom. Die algemene voorskrifte van "beskaafde samelewings" moes

nagekom word soos: respek vir lewe, vryheid, veiligheid, gesondheid en die algemene welstand van mense (Witte 1997:10). Maar vir die fyner punte van hulle verhouding was hulle self verantwoordelik. Hiermee het die tradisionele Westerse (godsdiensige) siening van die huwelik in die spervuur gekom (kyk Glendon 1989:35-82; 140-143). Pertinente sake waarvoor debat gevoer is, was:

- in hoeverre ouers se toestemming nog nodig was as dit net 'n besluit tussen individue behels;
- wat die rol van die kerk nog sou wees as individue soveel vryheid en beskikkingsreg het;
- of die vereiste dat daar getuies moet wees nog geld indien die klem nie meer op die sosiale en wetlike aspekte is nie, maar op die individuele;
- die absolute posisie van heteroseksuele monogamie is bevraagteken;
- en die volle gelykheid tussen man en vrou is as vooronderstelling aanvaar en dit het ingegaan teen die tradisionele "hoofskap" van die man.

Hierdie idees was egter so radikaal dat dit nie daarin geslaag het om die denke oor die huwelik in die 19de eeu te transformeer nie (Witte 1997:11-12; kyk Dreyer 2011:4). Dit het egter beter beskerming vir kinders en vroue ten opsigte van hulle liggaam en eiendom tot gevolg gehad en dit het die basis gevorm vir die verandering wat ten opsigte van die huwelik gekom het in die 20ste eeu. Die fokus het toenemend verskuif na die belange van die twee betrokke partye en hulle verwagtings ten opsigte van die huwelik (vgl Matuoschek & Rasul 2008: 60). Eksterne gesagsinstansies soos die kerk, ouers en die gemeenskap het nie meer die primêre seggenskap nie. Die gevolge van hierdie verskuiwings was dat voorhuwelikse kontrakte toenemend gesluit is, dat egskeidings nie meer op die skuld-grondslag beredder is nie, dat die reg op privaatheid rakende seksuele sake toenemend erkenning begin geniet het (kyk Parkman 1993:91-106). Daarmee saam is ander seksuele oriëntasies as heteroseksualiteit toenemend aanvaar (vgl Ekelaar 2006:179). Seksuele gedrag sonder die toestemming van die ander het strafbaar geword volgens die wet. Dit het selfs sover gevorder dat verkragting binne die huwelik erken word deur die staat.

In sy boek *Marriage after modernity, Christian marriage in postmodern times*, beskryf Adrian Thatcher (1999) die huwelik as 'n universele instelling, wat vanuit 'n teologiese oogpunt vanaf die skepping bestaan. Die huwelik is gesien as deel van hoe dinge is, hoe die sosiale wêreld van verhoudings werk. Die huwelik is gesien as die instelling by uitnemendheid waarin mense hul liefde teenoor mekaar uitleef. Hierdie liefde behoort 'n afspieëling van God se liefde vir mense te wees. Mans en vroue in die huwelik is tegelyk die bemiddelaars en ontvangers van God se relasionele liefde wat gelei het tot die skepping en herstel van die wêreld deur Christus. Die huwelik is beskou as 'n sakrament, die *locus* van Goddelike liefde en genade. Hierdie siening van die huwelik kom egter nie ooreen met die ervaring wat die meeste getroude en post-getroude mense het nie. Thatcher (1999:9) wys daarop dat die *teologie van die huwelik* waarskynlik in elke tydvak nie ooreengestem het met dit wat *erbaar* is in die huwelik nie, en dat dit in besonder die geval is met vroue se ervaring van die huwelik. Die heersende sienings van die Christelike huwelik word ongeloofwaardig wanneer dit nie die gaping tussen die God-gegewe doel van die huwelik, asook die sakramentaliteit daarvan, en die eksistensiële werklikhede van mense se ervaring van die huwelik erken nie (vgl Dreyer & Van Aarde 2007:626). Die doel van die huwelik het dikwels meer gegaan daaroor om wettige erfgename te bekom en om beheer uit te oefen oor voortplanting. Volgens Rosemary Haughton (1987:149) is die mooi-klinkende kerklike uitsprake oor die huwelik dikwels niks anders nie as “a theology of marriage shattered by experience”. Thatcher (1999:10) stel dit soos volg: “Marriage is frequently discovered to be a violent, loveless institution, and increasingly it is delayed, avoided and terminated. Fewer people are marrying”. Volgens Cooper-White (1995) is die feit dat die huwelik gevorm en beïnvloed is deur patriargale denke en gebruike, die rede waarom daar soveel geweld en misbruik in huishoudings voorkom. Die vraag is waarom die ideologie (teologie) van die huwelik so ver verwyder geraak het van die eksistensiële ervarings van mense (en veral vroue) in die huwelik. Dit is daarom noodsaaklik dat die werklikhede van die huwelik en die belange van beide huweliksvennote in ag geneem word, wanneer 'n Christelike teologie van die huwelik ontwikkel word. So 'n teologie van die huwelik sal, soos enige teologie, die gelykheid van alle mense, dus ook van mans en vroue in die huwelik, moet aanvaar as evangeliese uitgangspunt. Thatcher (1999:11) wys egter daarop dat geen Christelike teologie van die huwelik volledig en voldoende sal kan wees vir elke tydvak en konteks nie. Die gaping

tussen bestaande teologiese teorieë en die praktyk is so groot dat dit teologiese refleksie bemoeilik, omdat daar uiteenlopende interpretasies bestaan. Daar nie 'n enkelvoudige perspektief op die huwelik in die Bybel te vind nie, en daarom is dit belangrik om in verskillende en veranderde kontekste telkens weer ander perspektiewe op die huwelik vind (Thatcher 1999:11).

Adrian Thatcher (1999:12; vgl Dreyer & Van Aarde 2007a: 628) ondersoek van uit 'n Bybels-hermeneutiese perspektief die Bybelse huweliksmodelle en identifiseer ses basiese uitgangspunte, wat as vertrekpunte dien:

- lojaliteit teenoor Jesus Christus;
- die Bybel;
- tradisie;
- ervaring;
- kultuur;
- die mense van God.

Stephen Barton (1996:4) stel die volgende vrae wat belangrik is vir die ontwikkeling van 'n teologie van die huwelik:

Instead of asking, is the Bible good news for human sexuality?, the question we should be asking is much more of the kind, what sort of people ought we to become, so that we are enabled to read the Bible in ways which are life-giving in the area of gender and sexuality? What if the Bible is more like the text of a Shakespearean play or the score of a Beethoven symphony, where true interpretation involves corporate performance and practical enactment, and where the meaning of the text or score will vary to some degree from one performance to another depending on the identity of the performers and the circumstances of the performance?

Wie 'n teologie van die huwelik ontwikkel moet nie uit die oog verloor dat daar maniere was en is om die Bybel te lees, wat nie lewe-gewend is nie, en waar

diskriminasie teen vroue, kinders, slawe, Jode en mense van ander ras of kleur, deur 'n beroep op die Bybel gemagtig en genormaliseer is (kyk Thatcher 1999:14). Dit gebeur maghebbers se stemme eensydig gehoor word en die onvoorwaardelike liefde van God daardeur uitgedoof word (kyk Dreyer & Van Aarde 2007a:629). Die lojaliteit teenoor Jesus word nie eerste gestel is nie. Lojaliteit teenoor tradisie moet in die lig van die lojaliteit teenoor Jesus hanteer word. Daar moet in gedagte gehou word dat die getuienis van die Ou en Nuwe Testament uit 'n spesifieke kulturele konteks en tradisie kom. Dit beteken dat onderskei moet word tussen wat blywende waarde het en wat van verbygaande aard is. Ten opsigte van die huwelik, stel Ralph Brown (1990:13) dit soos volg: "We need to appreciate that while at the heart of the work of the Church's Courts is the fact that marriage is an unchanging reality, society's perception of this reality does change." Dit is dikwels so dat die tradisie die belange van die dominante groep reflekteer en nie die van *almal* en veral nie die van gemarginaliseerdes in ag neem nie. Binne die tradisionele siening het die huwelik dikwels gedien as 'n konstruksie wat patriargale belange dien. Dit is dus duidelik dat alleenlik *lojaliteit teenoor die tradisie* nie moontlik is nie. Ander lojaliteite wat hierdie lojaliteit behoort te oorwoek as 'n teologie van die huwelik getrou wil wees aan die evangelie en respekvol teenoor mense, is die volgende:

- **Lojaliteit teenoor Jesus Christus**

Wanneer daar gefokus word op lojaliteit teenoor Jesus Christus in die nadenke oor 'n Christelike teologie van die huwelik, sal hierdie konstruksie wat net die belange van een vennoot in die huwelik dien, verander, getransformeer moet word tot iets wat meer getrou is aan die evangelieboodskap. Om hierdie verandering te weeg te bring, is lojaliteit respek vir die ervaring van ander nodig. Dit verg dat daar geluister sal word na die wat stemloos gelaat is deur die patriargale tradisie, na vroue wat vasgevang is in 'n patriargale instelling. Wanneer daar geluister word na die ervaring van mense, word die gaping wat daar dikwels ontstaan tussen tradisie en die eksistensiële werklikhede van die lewe oorbrug.

- **Lojaliteit teenoor die kultuur**

Lojaliteit teenoor die kultuur gaan oor die besef dat die huwelik 'n eietydse kultuur instelling is, en dat mens oop behoort te wees daarvoor dat die Heilige Gees ook

buite die grense van die kerk kan werk. Indien daar teenkanting is teen verandering, behoort dit uit die evangelie gemotiveer te word en nie net 'n poging tot handhawing van die *status quo* te verteenwoordig nie (Thatcher 1999:23).

- **Lojaliteit teenoor God se mense**

Die lojaliteit teenoor God se mense gaan daaroor dat daar nie net geluister behoort te word na teoloë nie, maar na *a/* God se mense (vgl. Dreyer & Van Aarde 2007:29).

Die huwelik as historiese en sosiale instelling kom onder skoot wanneer paradigmas verskuif. Wanneer so 'n verskuiwing plaasvind word tradisionele maniere van dink bevaagteken. In die oorgang van die moderne na die postmoderne era was dit dan ook die geval met denke oor die huwelik. Die huwelik, wat tradisioneel beskou is as 'n gevestigde instelling wat mense se seksualiteit reguleer, het in 'n krisis beland toe sienings oor seksualiteit en die huwelik as instelling verander het in die oorgang van moderne na postmoderne denke. Die paradigmaskuif eis 'n einde aan alle vorme van patriargie en aan alle instellings wat berus op patriargale mag (kyk Weeks 1995:25-26). Hodgson (1994:62) beskryf die omvang van die krisis waarin die huwelik as instelling is soos volg:

The sexual crisis unmask the linkage of religious belief with sexual repression and calls into question the authority of scripture on issues vital to human sexuality, while the gender crisis is disrupting long-established ways of imaging divine power and presence, namely in androcentric and patriarchal terms.

Die huwelik het 'n fokuspunt van konflik geword tussen die verskillende kerke. Thatcher (1999:31-66) meen dat Christene in die postmoderne era in verskillende gesprekke betrokke behoort te raak. Die een is die interne gesprek tussen Christelike kerke oor die verskillende uitgangspunte oor die huwelik en die ander is die eksterne gesprek met die sekulêre gemeenskap wat nie meer dink dat die Christendom en dit wat hulle sê ten opsigte van die huwelik, relevant is nie. Kwessies wat aandag behoort te geniet in die interne gesprek is byvoorbeeld die volgende:

- verskillende sienings oor die huwelik binne die Nuwe Testament;
- of egskeiding Bybels gesproke toelaatbaar sou kon wees;
- of die huwelik 'n sakrament behoort te wees of nie;
- hoe gemaak met die feit dat die Christelike tradisie positief en negatief praat oor die huwelik?
- dat dikwels net mans die voorskrifte vir die huwelik bepaal het;
- watter verwagtings geskep word by vroue en mans op grond van die heersende teologie van die huwelik;
- die feit dat vroue in die huwelik slegter daaraan toe is as mans (kyk bv Clark & Haldane 1990:27).
- of patriargie bepalend is vir die huwelik, en of 'n nie-patriargale huwelik 'n sosiale moontlikheid is (kyk bv Thatcher 1999:45).

Die eksterne dialoog tussen die Christelike tradisie en die wat die Christelike tradisie gedeeltelik of in die geheel verwerp beklemtoon volgens my dat die kerk inderdaad ten opsigte van die huwelik as instelling in 'n krisis verkeer.

Adrian Thatcher (1999:67) identifiseer verskillende huweliksmodelle in die Bybel. Hy verkies om die woord “model” te gebruik, omdat 'n model nooit gelykstaande is aan wat dit voorstel nie. 'n Model bied maar 'n blik op die groter realiteit. Thatcher onderskei tussen twee hoof modelle en drie ander modelle in die Bybel. Die twee hoof modelle is die “verbond” as model vir die huwelik en die model van “eenwording”. Die ander modelle vir die huwelik wat in die Bybel voorkom, is die modelle van die huwelik as “twyfelagtige noodsaaklikheid”, die huwelik as “toegewing aan die wêreld” en die huwelik as “passievolle wedersydse liefde”.

Vanaf die 8e eeu v.C. is die huwelik reeds gesien is as 'n verbond. Hierdie verbond is gemodelleer op die God-mens verbond tussen Jahwe en Israel (Thatcher 1999:68; vgl Batey 1961:42-7). Volgens Anderson (1993:138) bestaan 'n verbond uit 'n toegewyde verhouding, wat vir beide partye beloftes en verpligtinge insluit en gewoonlik deur 'n ritueel beseël word. Palmer (1972:618) beklemtoon die onderskeid tussen 'n verbond en 'n kontrak. In die geval van 'n kontrak is dit mense wat dien as getuies en verseker dat dit afgedwing sal word, terwyl God of gode

hierdie funksie by 'n verbond vervul. 'n Verdere kenmerk van 'n verbond is die ongelyke verhouding tussen die twee partye. 'n Voorbeeld hiervan is die verhouding tussen God en die volk van God. God bly altyd getrou aan die verbond, terwyl die volk ontrou en ongehoorsaam is. Dreyer & Van Aarde (2007a:631-632) onderskei tussen twee strome binne die Reformatoriese teologie wat twee verskillende Latynse woorde vir "verbond" gebruik het. Die eerste is die term "foedus" wat beklemtoon is deur die Zürichse Hervormers, insluitend Zwingli en Bullinger. Wanneer "foedus" as die vertaling van verbond gebruik word, veronderstel dit 'n bi-laterale verhouding: 'n ongelyke verhouding waar God die inisiatief neem, maar waar die mens ook keuses kan uitoefen. "Testamentum" is die Latynse woord vir verbond wat veral deur Calvyn gebruik is, en 'n verhouding veronderstel waar God eensydig inisiatief neem en die mens eintlik geen keuse het nie. Calvyn kies hierdie term omdat dit gegrond is in sy siening van die uitverkiesing (vgl Milner 1970:71-98).

Om die verbondsmodel vir die huwelik te gebruik, klink aanvanklik goed, omdat dit gebaseer is op die verhouding tussen God en die geloofsgemeenskap. Dit is egter problematies omdat 'n verbond 'n ongelyke verhouding veronderstel. Volgens Thatcher (1999:69) lei so 'n siening daartoe dat vroue gestereotipeer word as die minderwaardige en ontroue party in die huweliksverbond, soos Israel was in die verbond met God. Die verhouding tussen God en Israel word beskryf as 'n wedersydse verhouding in die sin dat God Israel aanneem as God se volk, en ver wag dat Israel in gehoorsaamheid aan God moet lewe. Die verhouding tussen man en vrou behoort dan ook 'n soortgelyke wedersydse karakter te hê. Die huwelik is 'n verbondsverhouding, met wedersydse verpligtinge vir beide partye. Dit impliseer vir Satlow (2000:22) gelykheid tussen die twee partye. Vir Frishman (2000:43) kan gelykheid tussen die twee partye nie as vanselfsprekend aanvaar word nie. So 'n wedersydse verhouding veronderstel nie gelykheid tussen die twee partye nie. Myns insiens is daar geen wederkerigheid in die verhouding tussen God en Israel nie, dit is 'n verhouding wat hiërargies is op grond van die feit dat God (van bo) kom en die verbond met Israel (hier onder) sluit en ver wag dat Israel gehoorsaam moet wees (kyk Botha & Dreyer 2007:1250-1252). Om die huwelik as verbondsverhouding voor te stel, veronderstel dieselfde hiërargie tussen man en vrou. Hosea gebruik die huwelikmetafoor nie net om Israel se eksklusiewe aanbidding van Jahwe te beklemtoon nie, maar ook die ongelykheid tussen Jahwe en Israel (Yee 2001:380).

Hosea gebruik sy huwelik met die ontroue Gomer as 'n model vir die gebroke verbond tussen God en die volk. Liefde en vergifnis speel hier 'n belangriker rol as wette en geregtigheid. Hosea vergewe sy vrou en neem haar terug. God doen dieselfde met die volk Israel. Dit is egter steeds 'n ongelyke verhouding, want alle seggenskap lê by die God. Na analogie van die verbondsverhouding tussen God en die volk, stel die man God voor, terwyl die vrou God se ongehoorsame volk is. Verder kry 'n mens in hierdie vergelyking met Hosea en Gomer verwysings na seksuele geweld wat Hosea sal gebruik om sy vrou terug te kry. Weems (1989:101) wys uit dat dit vir vroue wat slagoffers was van seksuele geweld, 'n ondraaglike metafoor is om God voor te stel as 'n woedende eggenoot (vgl Botha & Dreyer 2007:1257-1258).

Jeremia en Esegïel gebruik ook 'n gebroke huwelik om die verhouding tussen God en die volk voor te stel. Thatcher (1999:72) beklemtoon hier veral die feit dat God die een is wat die egskeiding inisieer. Hy identifiseer ook verskeie stereotipes wat deur hierdie teksgedeeltes gekondoneer word, en kom tot die gevolgtrekking dat hierdie verbondsmodel nie net so op die Christelike huwelik toegepas kan word nie. Thatcher (1999:72-72) beskryf die stereotipes en hulle gevolge soos volg:

...women can't be trusted; women are naturally randy and unfaithful; prostitutes like sex; women's beauty is a source of sin; women deserve violence and humiliation as legitimate punishment. Even the depiction of a fresh start, the new covenant, will induce a state of disabling female guilt, the weight of which renders women dumb and makes mutual participation in the covenant impossible...

In Deutero-Jesaja verskuif die beeld van God as 'n man wat kwaad en verontreg is in 'n huweliksverbond, na die beeld van 'n verbondsliefde tussen God en Israel wat nie verbreek kan word deur menslike ontrou nie (Thatcher 1999:73). In die laaste boek van die Ou Testament, Maleagi, word die die Joodse huwelik uitdruklik as 'n verbond beskryf. Die profeet Maleagi word kwaad vir die Israelitiese mans omdat hulle van hulle vroue skei om met heidense vroue te trou. Deur dit te doen, verbreek hulle die verbondsolidariteit met God (Mackin 1989:39). Die verbreking van die

huweliksverbond word in verband gebring met die verbreking van die verbond met God. Dit het implikasies vir die hele volk en nie net vir individue wat skei nie. Maleagi beoordeel egskeding as verkeerd, omdat dit selfsugtig is en lewer kritiek teen die ongelyke mag wat mans oor vroue uitoefen (Thatcher 1999:74).

Nie Jesus of Paulus gebruik die term verbond wanneer hulle praat oor die huwelik nie. Omdat die term “verbond” toenemend in verband gebring is met die begrip “onfeilbare liefde”, bespreek Thatcher (1999:75) die perspektief van die Deutero-Pauliniese boek, Efesiërs, en hoofsaaklik hoofstuk 5, ook onder die verbondsmodel. Hoewel die outeur van Efesiërs nie term verbond gebruik word nie, kan ‘n verbondsperspektief op die huwelik afgelei word uit die analogie tussen mans//vroue en Christus//kerk. Die teks is in die verlede gebruik om Goddelike sanksie te verleen aan die onderdanigheid van vroue teenoor mans, asook aan die “onverbreekbaarheid van die huwelik”.

Efesiërs is een van drie plekke in die Nuwe Testament waar die huistafels (*Haustafeln*) voorkom. Alhoewel daar die oproep is dat Christene aan mekaar onderdanig moet wees (Ef 5:22), beteken dit nie dat vroue en mans gelyke status het nie. Inteendeel, Efesiërs 5:22-24 gebruik die Christus//kerk analogie om die onderdanigheid van vroue aan hulle mans in alles te motiveer en teologies te regverdig. So word die ondergeskikte posisie van vroue in die huweliksverhouding deur die Christologie van Efesiërs gevestig (Tanzer 1994:335) en word onderdanig wees iets wat van vroue verwag word (“*a woman thing*”) (Osiek 2002:31).

Suid-Afrikaanse Nuwe Testamentikus, Elna Mouton (2003:59-87), interpreteer Efesiërs as “hermeneutiek van die oorsteek van grense” (liminality) (vgl Taylor 1990:199-208). Die konsep van “liminality” word deur die Franse antropoloog, Arnold van Gennep, gebruik in verband met “*rites de passage*”, oorgangsrutuele vir mense wat van een lewensfase na ‘n volgende oorgaan. In haar “hermeneutiek van liminaliteit” gaan vir Mouton (2003:62) daaroor dat die Efesiër-tekste die oorspronklike lesers se beweging en groei van een wêreld na ‘n ander, hulle posisie *buite Christus* na hulle posisie *in Christus*, beskryf. Liminaliteit is ‘n proses van losmaak van die bekende en bestaande, van verandering en vorm gee aan ‘n nuwe identiteit *in Christus*. Dit is ‘n proses van herinterpretasie.

Die struktuur van die Efesiër-gemeenskap is 'n voortdurende herprossesering van hulle lewe. Dit gaan oor 'n herinterpretasie van tradisies, taal en optrede in die lig van die evangelie van Jesus Christus. Hierdie voortgaande proses van reoriëntasie van die Efesiërs dien as 'n waarskuwing teen enige vorm van morele stagnasie, valse stabiliteit, absolute sekerheid en 'n geslote etiese sisteem (kyk Mouton 2003:62). Hierdie proses waarin die Efesiërs moes leer om hulle nuwe identiteit met 'n leefstyl wat waardig is aan hulle roeping te laat ooreenstem, vind plaas in die "liminale spanning" tussen onthou en hoop. Terwyl hulle onthou hoe hulle voorheen geleef het en was, onthou hulle ook wat God in Jesus Christus vir hulle gedoen het, en word hulle hoop lewend gehou deur hulle manier van leef in hulle daaglikse ontmoeting met die opgestane Christus en die Heilige Gees. Die dryfkrag vir verandering in die Efesiër-tek is die lesers se nuwe identiteit *in Christus* (Mouton (1995:73). Wanneer dit die lens is waarmee Efesiërs 5:21-33 gelees word, is Christus se selfopofferende liefde die motivering om onderdanig te wees aan mekaar (Mouton 1995:73-4; kyk Mouton 2003:64; vgl. Botha & Dreyer 2007: 1268-1270). Wanneer mans dan hoor dat hulle die hoof van hulle vroue is soos Christus die hoof van die kerk is, is dit belangrik om te onthou dat Christus se hoofskap gekwalifiseer word in terme van die krag van sy liefde, wat geopenbaar word in selfopofferende liefde.

Vanuit die Pinkster-tradisie lees Virginia Mollenkott (2003:53-55) die opdrag wat mans ontvang om hulle vroue lief te hê soos hulle eie liggame in die lig van die liefdesgebod: "Jy moet jou naaste liefhê soos jouself" (Matt 22:37-40). Mollenkott (2003:37-45) lewer in haar artikel, 'Emancipative elements in Ephesians 5:21-33: Why feminist scholarship has (often) left them unmentioned, and why they should be emphasized', kritiek op die manier waarop feministiese teoloë die Efesiër-tek interpreteer. Haar kritiek fokus daarop dat sommige feministiese teoloë die teks net weer terugplaas in die patriargale konteks wanneer hulle die teks lees deur die bril van die huistafels (Mollenkott 2003:39). Sodoende versterk feministiese teoloë die tendens om die teks te gebruik om geweld en diskriminasie teen vroue te legitimeer, in plaas daarvan dat die teks gebruik word om bevryding te bring vir vroue wat deur die patriargale interpretasie van die teks in gewelddadige verhoudings gehou word. Mollenkott (2003:45-58) wil eerder fokus op die bevrydende elemente in die Efesiër-

teks, naamlik dat daar in Efesiërs 5:21 die oproep is tot *wedersydse* onderdanigheid van Christene aan mekaar, as gevolg van hulle lewe *in Christus*, sonder enige verwysing na geslagsrolle. Hierdie beginsel van wedersydse onderdanigheid *in Christus* is bepalend vir die verstaan van Efesiërs 5:21-33. Hierdie beginsel roep vroue en mans op tot wedersydse onderdanigheid aan mekaar, op grond van hulle lewe *in Christus*. Wanneer elke verhouding verstaan word as *in Christus*, word die patriargale hiërargie omvergewerp en gelykheid gevestig. Die tweede bevrydende element in Efesiërs 5:21-22 is dat daar 'n duidelike grens gestel word aan die analogie van mans met Christus. Mans ontvang die opdrag om hulle vroue lief te hê soos wat Christus die kerk liefhet.

Dit is hierdie opdrag wat vir die oorspronklike hoorders van Efesiërs 5:21-33 so radikaal anders was as die gebruike van hulle tyd is. Daar was nie van mans verwag om hulle vroue lief te hê nie (Malina 1993:127). Nou is dit 'n opdrag. Volgens Mollenkott (2003:49) word met hierdie analogie van mans verwag om hulle patriargale voorregte neer te lê, en in nederigheid tot voordeel van hulle vroue op te tree. In 'n patriargale samelewing het slegs mans die mag gehad om hulle vroue se status te verander en nie andersom nie. Daarom word daar van mans verwag om hulle vroue lief te hê soos wat hulle hulleself liefhet. Hierdie soort selfopoffering word nie van vroue verwag nie, omdat hulle geen mag of patriargale voorregte gehad om neer te lê nie. Christus se vrywillige neerlê van sy "bestaan op Godgelyke wyse" (Fil 2:5-8) is die voorbeeld wat aan mans gestel word. Die opdrag aan vroue en mans is om in die huwelik teenoor mekaar op te tree soos hulle teenoor Christus en *in Christus* optree (vgl Botha & Dreyer 2007:1267-8).

Die verskil in die opdrag aan mans en die opdrag aan vroue het egter daartoe bygedra dat die verskil in vroue en mans se status in die huwelik gehandhaaf is, in plaas daarvan dat almal se status *in Christus* tot groter gelykheid vir vroue gelei het. In die interpretasie van die analogie in die teks, is daar telkens gekies om te bly fokus op die patriargale verhouding van subordinasie deur te verwys na die hiërargies-bepaalde verhouding tussen Christus en die kerk (Schüssler Fiorenza 1993:170). Die resultaat hiervan is dat die aanvanklike bevryding vir vroue op grond van Paulus se prediking (Galasiërs 3:28) hulle ontnem is en hulle weer gebuk moes gaan onder die konvensionele patriargale moraliteit (Johnson 1992:431). Dit

bevestig dat kulturele waardes 'n deurslaggewende rol in Bybel-interpretasie gespeel het en steeds speel (kyk Dreyer & Van Aarde 2007a:635).

Die volgende model wat Thatcher (1999:77) bespreek ten opsigte van die huwelik is die model van “vleeslike” eenwording. Hierdie model kan teruggevind word in Genesis 2:23-24. Veral die opmerking van vers 24 is belangrik: “Daarom sal 'n man sy vader en moeder verlaat en saam met sy vrou lewe, en hulle sal een word” (Gen 2:24). Dit word “eenheid van die vlees” genoem omdat dit oorspronklik kom van die metafoor dat die vrou vanuit die vlees van die man gevorm is. Dit het ook te doen met seksuele gemeenskap. Die twee, man en vrou, word 'n totale nuwe eenheid. In die Ou Testament kom hierdie model, behalwe vir hierdie gedeelte in Genesis, nie weer voor nie (Thatcher 1999:78; vgl Dreyer & Van Aarde 2007a:634-5). In die Evangelie van Markus haal Jesus hierdie gedeelte aan, met die verdere opmerking dat die man en vrou na eenwording nie meer twee individue is nie, maar een vlees. Omdat God hulle saamgevoeg het, mag niemand dit skei nie (Mark 10:8-9). Markus 10:5-9 handel oor Jesus se antwoord op die vraag van die Fariseërs oor 'n aanvaarde gebruik in sy tyd, te wete dat 'n man, op grond van Deuteronomium 24:1, van sy vrou kan skei deur aan haar 'n skeibrief te gee. Die kompleksiteit van hierdie uitsprake van Jesus, die argumente oor wat presies Jesus gesê en sou bedoel het, word nie deur Thatcher (1999) bespreek nie. Ek gee in 'n volgende afdeling aandag aan die saak.

Die “eenheid van vlees” veronderstel 'n persoonlike eenheid wat aan beide man en vrou 'n nuwe identiteit verleen. Daarom is hierdie relasie permanent. God is nie net getuie van eenwording nie, maar is ook die een wat dit bekragtig, wat dit so “gewil” het. Dit maak dat egskeiding en poligamie dus nie geregverdig kan wees nie (Thatcher 1999:79-80; vgl. Dreyer & Van Aarde 2007a:636). Volgens Paulus is hierdie “eenheid van vlees” 'n rede waarom Christen-mans nie met prostitute omgang mag hê nie. Paulus gebruik dieselfde argument as Jesus. Paulus meen dat die vleeslike eenwording wat plaas vind tussen 'n prostituut en Christen-man nie die eenheid is wat Jesus in gedagte gehad het nie. In 1 Korintiërs 7 word iets sigbaar van Paulus se verstaan van hierdie eenwording van man en vroue. Thatcher (1999:80) stel dit soos volg: “The unity which they make as a couple vetoes any sexual independence which they may once have had as single people”.

In Efesiërs word die vleeslike eenwording 'n stap verder geneem met die argument dat 'n man, deur sy vrou lief te hê, ook homself liefhet. Hierdie twee liggame wat een geword het, *behoort* nie net aan mekaar nie, maar die twee mense *is* ook mekaar. “Self”-liefde kry dus in die Christelike huwelik 'n nuwe betekenis. 'n Mens is mens in die verhouding met ander. So kry die getroude persoon dus 'n nuwe identiteit (Thatcher 1999:80). Die skrywer van Efesiërs lewer kommentaar op Genesis 2:4: “Hierin lê daar 'n diep 'geheimenis' opgesluit, en ek pas dit toe op Christus en die kerk” (Ef. 5:32). Die skrywer van Efesiërs pas die Genesis-tekste toe op Christenskap. Thatcher (1999:81) stel dit soos volg: “Christ’s love is thought to exemplify the love which the writer believes is to be found in the one-flesh union of Genesis”.

In sy bespreking van die model van die huwelik as “twyfelagtige noodsaaklikheid” begin Thatcher (1999:81) by die Hebreeuse wysheidsliteratuur waar daar sowel waardering vir as agterdog teenoor die huwelik na vore kom. Die denke oor die huwelik is vanuit 'n uitsluitlik androsentriese perspektief. In hierdie literatuur is vroue almal dieselfde: vroue is die objek van passie, bewondering, sorg en dankbaarheid, maar ook van agterdog en selfs haat. Machin (1989:50) stel dit soos volg: “Husbands are warned repeatedly against the other woman’s allure. No wife is ever warned about a husband’s fragile fidelity”. Volgens hierdie model is 'n vrou noodsaaklik vir 'n man om ryk, suksesvol en gelukkig te wees, met 'n lang en goedversorgde lewe. Spreuke sê byvoorbeeld dat knap vrou baie werd is. Hulle waarde word selfs meer as dié van edelstene geskat (Spr 31:10). Thatcher (1999:82) maak die afleiding dat, hoewel “... a marriage is a source of blessing for the husband, it is also a source of grief for him. While a wife is a necessity, she is a dubious one.” Die afleiding word gemaak op grond van die negatiewe siening van vroue in Prediker 25:16-26. Thatcher (1999:82) beskryf dit soos volg: “... a wife who refuses to submit uncomplainingly to her husband’s demands is worse than a snake, her beauty is a source of deceit; dependence on her enslaves him” Tog is daar in Spreuke 'n figuur wat vreemd is aan die patriargale samelewing, naamlik “Sophia” of “Hochma” of “Wysheid”. Stuart (2006:327) stel dit soos volg: “Here we are presented with a female figure who is somehow with the Lord at the beginning, somehow brought forth before creation and somehow coexisting with him like a child or master workman, separate and yet intimately connected.” Die patriargale konteks van Spreuke 1-9 toon egter duidelik dat die manier waarop die

stem van “Wysheid” geposisioneer word die patriargale sisteem ondersteun het (kyk Dreyer & Van Aarde 2007a:637).

Thatcher (1999:83) vind die model van “die huwelik as ‘n wêreldse vir gunning” in Paulus se verstaan van die huwelik in 1 Korintiërs 7. Paulus gee raad aan die gemeente in Korinte ten opsigte van die hantering van ‘n asketiese faksie wat geglo het dat die uitleef van seksualiteit ongewens is. Hier word meestal ‘n negatiewe beeld van die huwelik gevind. Die huwelik is net ‘n toegewing wat gemaak word om immorele optrede soos seksuele omgang buite die huwelik te vermy. Boonop is dit beter om ongetroud te bly, omdat die huwelik die teken is van wêreldsheid en dit ‘n mens se aandag aftrek van die Here se werk. Die huwelik is dus toelaatbaar, maar nie aan te bevele nie. Hierdie siening is vir meer as ‘n millennium in die Christelike kerk gehandhaaf (Thatcher 1999:84). Hoewel die huwelik beskou word as die tweede beste keuse, en dat om ongetroud te bly beter is, behoort Paulus se siening oor die gelykheid van man en vrou in die huwelik wat blyk uit hierdie teks, nie misgekyk te word nie:

Die man moet sy huwelikspelig teenoor sy vrou nakom, en net so ook die vrou teenoor haar man. Die vrou beskik nie oor haar eie liggaam nie, maar die man; net so beskik die man ook nie oor sy eie liggaam nie, maar die vrou. Moenie vir mekaar omgang weier nie, behalwe met *wedersydse toestemming* en net vir ‘n bepaalde tyd om julle aan die gebed te wy.

(1Kor7:3-5a)

Hieruit blyk duidelik dat Paulus die man en vrou as gelyke vennote binne die huwelik sien, veral op die liggaamlike gebied. In Matteus en veral Lukas word die huwelik in ‘n meer negatiewe lig gesien as wat by Paulus die geval is. In Lukas 20:34-36 is mense wat getrou het, van hierdie wêreld en nie van die toekomstige wêreld nie. Hulle huwelikstatus stel eintlik hulle deelname aan die opstanding in gevaar (kyk Thatcher 1999:84-85). Volgens Lukas is dit Jesus self wat hierdie opinie het. Daarom moet die huwelik so ver moontlik vermy word.

In die Ou-Testamentiese boek, Hooglied, vind Thatcher (1999:85) sy laaste model vir die huwelik, naamlik die van “wedersydse passievolle liefde”. Die openlike, speelse en erotiese beelde wat gebruik word in die boek, het gemaak dat dit “óf geïgnoreer is, óf onder die invloed van die Efesiër-tek allegories verklaar is as die spirituele liefde van Christus vir die kerk. Uit Tom Gledhill (1994:28) se opsomming blyk die algemene persepsie van kommentatore dat dit gaan oor die huwelik eerder as net oor ‘n erotiese verhouding: “... joyous, tentative explorations of love of the *betrothed couple culminating in their marriage and full sexual union in 5:1.”* Hooglied word “ordentlik” gemaak deur hierdie kommentatore. Volgens Roland Murphy (1990:60) is daar egter geen werklike grond is vir die argument dat Hooglied enigiets met die huwelik te doen het nie. Die outeur noem nêrens die huwelikstatus van die paartjie nie.

Dit is opmerklik dat die vrou in Hooglied eerste aan die woord kom (Hoogl 1:2-4). Sy vertel in kleurrike taal en meer dikwels as die man van haar vrese, drange en behoeftes. Sy is die een wat haar geliefde uitnooi tot intimiteit en meestal neem sy self die inisiatief (Gledhill 1994:93). In die Hooglied-tek word die a-simmetriese verhouding tussen man en vrou, wat veral in die verbondsiening van die huwelik voorkom, op ‘n subtiele manier ondermyn. Gledhill (1994:140) stel dit soos volg: “This reciprocity, this mutuality is something that shines out from the Song, something of a protest against the male dominance and macho-masculinity which sin brought into the world”. Die paartjie se genot en vreugde word genoem sonder verdere verwysing na die “verwekking van kinders” of dat dit is “om God te behaag”. Temas soos vrugbaarheid en voortplanting wat so dikwels in ander Ou-Testamentiese boeke voorkom, is skaars in Hooglied. Die geliefdes gee hulleself aan mekaar in totale toewyding. Die man en vrou vertel beide van die bevrediging en genot wat hulle in mekaar gevind het. Skoonheid word ook nie soos in die boek Esegïel voorwaarde vir die vrou se waarde en waardering van die man nie. In Hooglied word sy geprys vir wie sy is (Thatcher 1999:87).

Tog kan selfs die geliefdes van Hooglied nie die donker wolk van die onderdrukkende kultuur van die tyd ontsnap nie. Volgens King (2006:365) het die vrywillige prysgawe van hulle verskil in status en mag ook ‘n negatiewe gevolg:

... in the course of eschewing difference, they have made themselves 'different' – deviant – in the public eye. Pursuing a vision of equality in desire and reciprocal self-offering, they have made themselves vulnerable to exclusion as outsiders, as 'queers'.

Hulle optrede het die Israelitiese siening van ordelikheid en van geslagsrolle oorskry. Waar die vrou in die kultuur as die passiewe een beskou is, neem sy in Hooglied dikwels die inisiatief. Waar die man volgens die kultuur altyd in beheer moes bly, verloor hy in Hooglied soms die beheer.

2.1.2 Afrikaanssprekende kerke in Suid-Afrika

Die erfenis van Afrikaanssprekende gelowiges in Suid-Afrika in terme van huweliksrolle is diep gewortel. Christina Landman (1994), beskryf in haar boek: *The piety of Afrikaans women: Diaries of guilt*, die historiese erfenis wat Afrikaanssprekende vroue se siening oor hulleself en hulle rol in die samelewing en huwelik bepaal het. Landman(1994:vii) beskryf die vroue as “voormoeders” – hulle wat in die 18de eeuse Kaap-kolonie op grensplase gewoon het, wat deel gevorm het van die Groot Trek van Afrikaanssprekendes uit die Britse Kaap, en wat in die Boere-oorlog die Britse konsentrasie kampe oorleef het of nie oorleef het nie. Hierdie vroue het geen teologiese onderrig gehad nie. Die samelewing het vroue beskou as “Eva” en hulle verantwoordelik gehou vir die swaarkry van die samelewing (Landman 1994:vii). Hulle het geglo dat hulle hierdie skuld moet dra en dat hulle hulle lot kan verander deur God tevrede te stel.

Die beeld van God wat na vore kom uit die dagboeke van Afrikaanse vroue wat geskryf is tussen 1749 en 1964 blyk dat hulle geglo het in 'n veeleisende manlike God, wat behaag en gelukkig gehou moes word en wat die bemagtig wat dit regkry om God tevrede te stel (Landman 1994:3;64). Hulle het met gelatenheid hulle onderdanigheid aan mans aanvaar om so die guns van die manlike dominante kultuur (en van God) te wen. In hulle kompetisie vir die guns van hierdie manlike dominante kultuur, was en is hulle steeds dislojaal teenoor mekaar. Die beperkings wat hulle subkultuur aan hulle stel, lei daartoe dat hulle agterdogtig is ten opsigte van ander kulture, in besonder die Britse en die swart kulture. Hierdie vroomheid van

selfhaat en onderdanigheid het dit moontlik gemaak vir die mans van die dominante kultuur om die vroomheid van die vroue te gebruik om hulle te verhoed om deel te neem aan die openbare lewe, ook om hulle onwetend te betrek by die manlike nasionalistiese stryd.

Wat bygedra het tot die vorming van Afrikaanse vroue se piëteit, se negatiewe selfbeeld, hulle oordrewe persoonlike skuldgevoel en sondebeseft, asook hulle beeld van God, vanaf die 17de tot die 20ste eeu, is onder andere die boeke wat deur die Afrikaanse vroue gelees is in bogenoemde tydperk (Landman 1994:8-17). Hierdie inligting bekom Landman (1994:11-17) uit die dagboeke van vroue wat na hulle dood gepubliseer is, soos byvoorbeeld die van Catharina Allegonda van Lier (1768-1801), Hester Venter (gebore 1750) en Matilda Smith (1749-1821). Van Lier is beïnvloed deur evangeliese Engelse skrywers soos John Newton, en piëtiste soos De Bres en Duitsch, asook Van Alphen en Van de Kastele. Venter is beïnvloed deur Nederlandse piëtiste en in besonder Bernardus Smijtegelt se boek, *Het gekrookte riet*. Matilda Smith was een van Van Lier se naby vriendinne en huldig die selfde gedagtes as Van Lier. Die dagboeke gee blyke van die Afrikaanse vroue se piëteit, hulle oordrewe skuldgevoelens, negatiewe siening van hulleself, en beeld van 'n veeleisende God (Landman 1994:12). Die belangrikheid van hierdie vroue se bydraes en invloed op die lewe van Afrikaanse vroue is die feit dat hulle dagboeke na publikasie wyd gelees is, en ook verskeie herdrukke beleef het (Landman 1994:21-22, 38).

In die dagboek van Van Lier (1804), *Dagboek, gemeenzame brieven en eenzame overdenkingen*, word dit duidelik hoe bewus sy van haar eie sondigheid was, en hoe hierdie bewussyn haar selfbeeld en haar Godsbeeld beïnvloed het. Sy sien haarself in 'n negatiewe lig: "Deur God se genade het ek myself leer ken as iemand wat volledig skuldig is, as 'n doemwaardige sondaar, melaats van kop tot tone, onbekwaam om enige goed te doen, verslaaf aan die Satan ..." (Van Lier 1804:3, my vertaling). Van Lier (1804:20) sien God as veeleisend, en sy beklemtoon die lyding van Jesus, lyding waarvoor sy as sondaar verantwoordelik was. Die Heilige Gees oortuig haar daarvan dat sy 'n sondaar is. Vir Van Lier (1804:22) is God hoog in die hemel, eerder as teenwoordig en betrokke op die aarde. God is haar Hemelse Vader, wat aan haar kant is. Sy glo in 'n goeie God, hoewel sy God nie eksplisiet as

barmhartig beskou nie (Van Lier 1804:30, 36, 48). Sy sien God as Regter wat mense wette gee waarvolgens hulle moet lewe (Van Lier 1804:16, 63). God is die een wat die wette en die weg tot verlossing gee, en Jesus is die een wat die verlossing vir mense 'n werklikheid laat word. John Newton (1725-1807) was een van die outeurs wat die grootste invloed op haar self-verstaan en sondebeseef gehad het. Van Lier het die negatiewe opmerkings ten opsigte van die menslike-natuur in Newton (1840) se werke buite konteks en verband gehaal en volgens die konteks van haar sub-kultuur konteks aangewend as die bevestiging van haar negatiewe siening van haarself (Landman 1994:29-30). Die oorheersende godsdienstige ervarings van Van Lier (1804:2-15) is selfhaat, skuld en depressie.

Hester Venter wat in 1750 gedoop en op sestienjarige leeftyd getroud is, het saam met haar man op grensplaas in die Swellendam-distrik gewoon. Sy huldig dieselfde gedagtes as Van Lier rakende sonde en skuld. Die boek van Bernardus Smijtegelt (1744), 'n Nederlandse piëtis van die Nadere Reformasie, *Het gekrookte riet*, het 'n bepalende invloed op haar lewe en geloof gehad (Venter 1852:6), en lei daartoe dat sy die piëtisme aanhang. Venter het in gevaarlike omstandighede op die grensplaas geleef. Sy druk haar vrees uit in godsdienstige taal – die vrees om vermoor te word, of dat een van haar familielede sou sterf as gevolg van siekte, asook haar vrees om verlore te gaan (Venter 1852:4-6). Na haar bekering tot Smijtegelt (1744) se piëtisme het sy bevry gevoel van die vrees dat sy haar siek dogter sou verloor. Sy het die verlossing in Christus verstaan as verlossing van vrees vir die dood (vgl Landman 1994:40). Venter (1852:8-9) het verlossing van sonde verstaan as verlossing van depressie. Verdrietigheid het sy beskou as sonde en vreugde was 'n teken van verlossing. Sy het groot klem geplaas op haar sondigheid. Sy het geglo dat haar sondigheid haar ongeluk veroorsaak en dat God betrokke is in die lewens van mense as gevolg van hulle sonde. Sonde is die plek waar God en mens ontmoet, in die stryd teen die vyand wat sy "Satan" noem (Venter 1852:9). As sondaar kan sy reken op Jesus se nabyheid, omdat sondaars so belangrik is vir Jesus dat Hy sy lewe vir hulle gegee het. Sy sien Jesus as die geliefde in Hooglied (Venter 1852:15). Jesus se lyding word vir Venter (1852:142) 'n daad van fisiese liefde. Sy identifiseer die fisiese met die spirituele. Sy druk haar verhouding met God/Jesus uit in terme van 'n liefdesverhouding, hoewel sy die verhouding uitsluitlik as geestelik verstaan. Sy stel dit soos volg: "door uwen geest gezuiverd, mijn lieve

Jezus, mijn beminde God ... Here, in hartsmeltende liefde en dankzegging voor uwe groot genade” (Venter 1852:109). Sy het ‘n persoonlike verhouding met God/Jesus en met Satan. Venter se ervaring van God se teenwoordigheid het die vorm van visioene of oomblikke van geestesvervoering aangeneem: “Het was mij alzoo ettelijke malen gebeurd dat ik met liefde getrokken werd, dat ik wist in welk eene zoete hemelsgestalte ik was” (Venter 1852:11). ‘n Toestand van depressie het dikwels gevolg op hierdie euforiese ervarings. Die oorsprong van hierdie depressie was vir Venter (1852:11) haar bewustheid van haar sonde:

Maar in zulke zoete gestalten kwamen mij weer mijn zonden voor’t gezig, en schenen zoo groot en zwaar voor den Heer dat ik dacht, nu zal de Heer niet weer naar mij omzien, ja, dat ik mijzelve voor een walglijk zondig monster aanmerkte voor den Heer met mijne zware zondesschuld.

(Venter 1852:12)

Met hierdie bewussyn van sonde het ook fisiese pyn gepaard gegaan en sy het hartkloppings ervaar. Haar worsteling met Satan het nie net ‘n invloed op haar gees gehad nie maar ook op haar liggaam. Venter (1852:14) stel dit soos volg: “maar ik was krank naar ziel en lichaam.”

Hierdie selfde self-verstaan en gedagtes van sonde en skuld wat by Hester Venter voorkom word ook gevind in briewe wat Magdalena Jonker (1765-1831) aan vroue familielede skryf. Haar briewe saam met ‘n kort biografie is in *De Gereformeerde Kerkbode* (GK) (1850-1851) gepubliseer. Die feit dat haar briewe gepubliseer is deur ‘n ene ds Robertson, wat deel was van die Gereformeerde leierskap in daardie tyd, dui daarop dat hierdie soort piëteit van vroue aanvaarbaar was vir die dominante manlike kultuur (kyk Landman 1994:45). Jonker se gunsteling boek was *Smijtegelds Keurstoffe*. In hierdie sfeer van piëteit sien sy haarself as “een hoop vuilnis” (GK 1850:208). Jonker onthou dat dit haar pa was wat by haar ‘n vreeslike vrees vir God ingeprent het (GK 1850:121). Sy het tot die gevolgtrekking gekom dat ‘n mens swaar kry wanneer ‘n mens sigself meer lief het as vir God (GK 1851:170) en as haar kinders vir haar afgode was, omdat sy hulle meer lief gehad het as vir God. Daarom het haar kinders dan ook gesterf (GK 1850:148). Met die afsterwe van haar man het

Jesus vir haar sy plek ingeneem. Sy het Jesus beskou as haar bruidegom (GK 1851:184).

Maltilda Smith (1749-1821) was 'n tyd genoot van Van Lier en Venter. Matilda Smith is gebore op 17 Augustus 1749 as Machteld Combrink. In 1770 is sy getroud met Johan(n) G J Grabe. Hy sterf in 1776 en sy trou weer in 1778 met Johannes C Smith (Schmidt) wat sterf in 1787. Die eerste 37 jaar van Smith se lewe word gekenmerk deur dood en verlies. Agt van haar nege kinders en haar twee mans sterf as gevolg van siekte. Hoewel Smith reeds 'n gelowige was word sy deur dominee Helperus Ritzema van Lier "bekeer". Die hierdie bekering help haar om haar lot te aanvaar met geloofsgehoorsaamheid, nederigheid, onderdanigheid. Op 49 jarige leeftyd skryf sy haar lewensverhaal. Smith (1824:7-9) verstaan die dood van haar kinders en mans in terme van haar geloof, naamlik dat sonde die oorsaak van beproewinge was en dat verlossing verkry kan word wanneer God in genade vergifnis skenk. Die Bybel was volgens Smith (1824:9) die riglyn vir haar lewe. Die lees van die Bybel het haar egter bang gemaak. Wanneer sy gelees het van Jesus se lyding het sy gevoel soos 'n veroordeelde misdadiger (Smith 1824:10). Smith (1824:12) skryf die dood van haar seun Godfried Hermanus Grabe toe aan haar rebelse hart wat nie wou buig in onderdanigheid aan God se wil nie. Volgens Smith (1824:19) sterf haar kinders as gevolg van haar sonde en ongeregtigheid.

Smith (1824:22) vertel van haar ontmoeting van dominee Helperus Ritzema van Lier, die broer van Catharina Allegonda van Lier, wat 'n predikant in die Nederduitse Gereformeerde Kerk aan die Kaap was. Hy het vir haar die antwoorde gegee op die vrae wat sy gehad het oor die lewe en dood. Van Lier het haar vertel dat Jesus dag en nag beskikbaar is om te luister na haar probleme en vrese. Van Lier se boodskap het dit vir Smith moontlik gemaak om te glo dat Jesus vir haar persoonlik gely het. Dit het vir haar rustigheid en geborgenheid gebring (Smith 1824:28).

Smith het betrokke geraak by sendingwerk te Roodezand, sowat 100 km van die Kaap af (Smith 1824:57). In daardie tyd het sy steeds die waardes van haar sub-kultuur onderskryf, naamlik die onderdanigheid van vroue en die oordrewe beklemtoning van sonde. Haar Godsbeeld het egter verander. Sy het God nou begin sien as 'n voorsienige God wat vir haar sorg in tye van siekte in dood. Haar

Godsbeeld het verander na een van God as Vader wat haar liefhet en seën soos 'n vader sy kinders liefhet en vir hulle goeie dinge moontlik maak (Smith 1824:58).

Mans se siening oor die piëteit van vroue ten tye van die Groot Trek, word duidelik uit die werke van Willem Postma (1918) en Eric Stockenström (1921).

Stockenström het klem geplaas op die volgende karaktertrekke van Boervroue tydens die Groot Trek: vroue was “dienstig in die maak van kos en die voorbereiding van ammunisie” (Stockenström 1921:71). Vroue was patrioties, ongeletterd en daarom eenvoudig en sedelik. Hulle het mans gered deur God se leiding. Vroue was gewillig om alles op te offer vir hulle vryheid en was vreesloos as gevolg van hulle geloof in God (Stockenström 1921:70, 80-81, 84, 92). 'n Voorbeeld hiervan was Erasmus Smit se vrou, Susanna Smit (Stockenström 1921:99). Sy was die suster van Gert Maritz, een van die leiers van die Groot Trek. Sy is gebore as Susanna Catharina Maritz op die 28 Augustus 1799. Op die ouderdom van 13 jaar het Erasmus Smit haar gevra om met haar te trou en haar ma het die toestemming daartoe gegee. Erasmus Smit was 21 jaar ouer as Susanna. Sy was egter nie ongeletterd, naïef, vreesloos of 'n onkritiese ondersteuner van die manlike konsep van nasionale vryheid, soos wat Stockenström die vroue van die Groot Trek beskryf het nie.

In die jare na 1930 is dagboeke van Susanna Smit in 'n kelder in 'n huis in Utrecht, Natal ontdek (Steenkamp 1939:68; kyk Landman 1994:61). Smit was geletterd en bekend met die sewentiende eeuse piëtisme. Sy het die werke van onder andere Wilhelmus à Brakel (1635-1711), Theodorus van der Groe (1705-1784) en John Newton (1725-1807), Petrus Broes (1726-1802) geken en sy haal ook aan uit die evangeliese gesange van Hieronymus van Alphen (kyk Roodt-Coetzee 1961:38-9; vgl. Raath 2003:143).

Smit lei 'n sedelike lewe, maar sy fantaseer oor Jesus as haar geliefde, as held wat haar red van haar vyande. Soos Venter en Van Lier, sien sy haar self as bruid van Christus. Smit (Dagboeke 3:16) beskryf haar persoonlike en subjektiewe omgang met Christus soos volg:

O hoe verlang mijn ziel haren vriendelijke Heer Jesus Christus weder in het oog te krijgen ... Slegts eene aanblik van uw liefd dringend oog is genoeg om mijn weder te omgorden met kracht en drang ten goede. Ach zalige aanblik, uwe warmte veranderd de koude hand, des doods tot een koesterende bakermante voor hen die Jesus lief hebbe ...

Smit (Dagboeke 34:37) beskryf die mistieke ervaring van haar ontmoeting met Christus op 20 September 1847 so:

... in den namiddag bezocht ik mijne Vriendin Kestell. Maar daar ik myne Ziel in beweging gevoelde ging ik spoedig weder naar huis om de eenzaamheid te vinden was naauwlijks to thalf weegs gevordert of mijne Ziele oogen peilde op naar boven. En vond haren liefsten Bruidegom zoo regt beminnelijk en overschoon. Hoe ik dien eind weegs verder is overgekomen zonder te struikelen over de gras-polders en te vallen, weet ik niet, want ik ging over de onbebouwde Erven daar geen straat is, met hart en oog ten hemel geslagen, terwijl mijn mond overvloide tot Zynen lof ...

Susanna Smit was nie vreesloos nie. Sy het God se oordeel en straf gevrees (kyk Landman 1994:63). Raath (2003:143) beskryf dit soos volg: “Sy bekommer haar oor haar eie sondige neigings en sieleheil en die van haar seuns. Die drome en gesigte wat na haar toe kom, beskou sy as deur God ingegee om as openbaringe of waarskuwings te dien”. Susanna Smit sien God as naby, maar ook as bedreigend. Sy sien haarself as kind van God die Vader, ‘n kind wat haar vader lief het maar ook vrees. Sy het voortdurend skuldig gevoel oor haar optrede voor God. Die skuld en verwerping wat sy ervaar, kom navore in die volgende gebed:

Vader wat zal ik met mijn zelfs beginnen ik weet geen Raad help mij barmhartig Heer uw grote naam tereer. Ach kom mij tog te stade, vergeef de zware schuld die mij met schrik vervuld bewijs mij uw genade, en dan weder op de knieën. Ach Here ziet toch

mijn smarte, pijn en elende aan, en verlost mij van de hoogmoed,
eerzucht, werelds gezindheid

(Smith Dagboek 1:9 [18 Februarie 1843]).

Uit die optrede van Susanna Smit tydens die besoek van Henry Cloete 'n koloniale amptenaar, aan die Trekkergemeenskap in Pietermaritzburg in Augustus 1843, is dit duidelik dat sy nie maar net 'n onderdanige patriot was wat kos en ammunisie vir die mans gegee het nie. By hierdie geleentheid het sy die woorde waarvoor sy bekend geword het, dat hulle eerder kaalvoet oor die Drakensberg sal terug trek as onder die Engelse se bewind te bly, geuiter (kyk Landman 1994:63; Raath 2003:122-3). Volgens Roodt-Coetzee (1961:29) en Cloete (1992:48) het Smit nie net in haar toespraak negatief gereageer teenoor die Engelse imperialisme nie, maar ook teenoor Afrikaanse mans wat nie by hulle woord gehou het nie. Die mans het die vroue stemreg belowe in die nuwe regering. Hulle het nie hulle belofte nagekom nie (vgl Bird 1888:256-9). Ten spyte van haar skerp woorde het Susanna Smit onder die Engelse regering in Pietermaritzburg gebly. Haar man het naamlik besluit om te bly en daarom moes sy ook. In haar dagboeke toon Susanna Smit belangrike insigte ten opsigte van rassisme, seksisme en outoritarisme. Sy het haar uitgespreek vir die politieke regte van vroue en die hiërargie in Christelike gemeenskappe gekritiseer. Volgens Landman (1994:75) is die redes waarom hierdie boodskap wat Smit vir haar kultuur en tyd gehad het, nooit effektief gehoor is nie eerstens omdat sy tot die sub-kultuur van vroue behoort het en tweedens haar piëteit wat gesentreer was rondom vrees vir God, haar persoonlike en geïndividualiseerde verhouding met die God, en verlamme swak selfbeeld.

Vroue dagboeke wat dateer uit die tyd van die Suid-Afrikaanse oorlog van 1899-1902, gee 'n aanduiding van die vroue se self-verstaan, selfbeeld en Godsbeeld. Alie Badenhorst (1866-1908) was 33 jaar oud toe die oorlog uitbreek het. Haar dagboek is deur Emily Hobhouse in Engels vertaal en in 1923 in London uitgegee onder die titel, *Tante Alie of Transvaal: Her diary 1880-1902*. Die Afrikaanse uitgawe is in 1939 gepubliseer onder redaksie van die Afrikaanse skryfster MER (1875-1975) met die titel, *Tant Alie van Transvaal: Die dagboek van Alie Badenhorst*.

Alie Badenhorst, gebore De Wet was 17 jaar oud toe sy onder die invloed van Andrew Murray gekom het. Murray het in 1883 in die Potchefstroom distrik gepreek, en tydens 'n besoek aan haar suster het Badenhorst hom gehoor praat (Badenhorst 1923:41-54). Die God wat Murray verkondig het, was 'n persoonlike God wat persoonlike toewyding gevra het. God is persoonlik betrokke by die individu, soos wat die individu 'n persoonlike verhouding met God het (vgl Van Zyl 1989:6-12,74). Badenhorst (1923:44-45) beskryf haar worsteling met hierdie nuwe konsep van God soos volg:

That night the struggle was in my soul, and still I found no peace. Satan would not let me go. He whispered to me that if I were converted I could have no more pleasures but must put them all aside. Then, too, what would the people at home think of me? I feared they would mock at me. Here then were two spirits that fought within me, Christ and Satan; and what had Satan to offer me? Nothing but Eternal Fire while Christ offered me Eternal Life Christ is everything: I am nothing. It was to me as if I saw Heaven open and the Spirit of God light upon me, as in silence I yielded myself to Him. Then great peace filled my heart.

Badenhorst was 'n Christen voordat sy Murray se verstaan van God aanvaar het. Na haar bekering het Badenhorst (1923:55-61) alle ligsinnigheid vermy en glad nie partytjies en huweliksfeeste by gewoon nie. Tydens die oorlog het Badenhorst (1923:97-100) God beskou as haar manlike beskermmer, as haar helper, ondersteuner, en Vader. Wanneer sy slegte tyding ontvang het het sy haar persoonlike God om hulp gevra: "I will trust in my God. He alone can help us" (Badenhorst 1923:93). Badenhorst (1923:105) was soos haar voormoeders onderdanig en lojaal in haar piëteit, sy het God nie gesien as die oorsaak van die oorlog en swaarkry nie, en sy het haar onderwerp aan God se wil om nie 'n einde te maak aan die oorlog en die swaarkry nie. In Februarie 1900 het Badenhorst (Badenhorst 1923:130) 'n besoek van 'n "boodskapper van God" ontvang. Die boodskapper het haar voor 'n keuse gestel om die lot van haar man Frikkie Badenhorst, te besluit. Sy moes kies tussen dood, verwonding of gevangeneeming. Sy het gekies dat hy gevange geneem word. Die nuus dat Generaal Cronje en 1300

van sy manne, wat Badenhorst se man ingesluit het, gevange geneem is deur Britse soldate, het daartoe gelei dat sy haarself gesien het as die oorsaak van haar eie swaarkry (Badenhorst 1923:124-133). 'n Preek deur ds Winter, die plaaslike predikant, wat hierdie terugslag geblameer het op die persoonlike sonde van die mense, het vir Badenhorst (1923:132) 'n verklaring gebied vir die gebeurtenis. Sy het geglo dat sy moes besluit oor die lot van haar man omdat sy so 'n sondige mens was. Op 15 April 1901 is Badenhorst en haar kinders na die konsentrasiekamp te Klerksdorp geneem. Sy het hierdie reis na die konsentrasiekamp as vernederend beleef. Haar verblyf in die konsentrasiekamp het 'n nuwe tema in haar godsdienstige ervaring na vore gebring. Sy het God naamlik ervaar as die een wat straf:

It seemed in truth as if God's hand were too heavy upon us, both man and beast. O God, dost Thou strive with us in Thine anger and chastise us in Thy wrath. Be merciful and wipe us not off from the face of the earth.

(Badenhorst 1923:214).

In haar magteloosheid het Badenhorst (1923:230-231) getwyfel aan die mag van God. In haar staat van twyfel het sy ernstig siek geword en selfs geglo dat sy gaan sterf. Sy het 'n boodskap vir haar man gelaat dat sy na Jesus toe gaan. Sy het nie meer na God verwys as die Sterk Een, of Magtige Vader nie. Sy praat ook nie meer van God nie maar van Jesus – die eerste keer in haar dagboek dat sy na Jesus verwys (Badenhorst 1923:234). In die ellende wat sy gesien en ervaar het in die konsentrasiekamp het sy haar geloof in die tradisionele manlike beelde van God, asook in die menslikheid van die mans wat sy meet te doen gekry het in die konsentrasiekamp, verloor. Die man wat toesig gehou het oor die lyke wat begrawe moes word, het geweier dat die moeders die lyke van hulle babas self na die grafte dra. Badenhorst het dit as onmenslik beskou (Badenhorst 1923: 240; 1939:288). Badenhorst (1923: 248) beskryf haar ervaring van die konsentrasiekamp soos volg: "The camp was a terrible sight. In the morning, the dead bodies had to be drawn out from under the fallen tents". Dit lei daartoe dat sy nie meer tot God kan bid nie (Badenhorst 1923:277).

In Januarie 1901 toe daar 'n meer menslike kamp superintendent aangestel is, het haar geloof in die goedgesindheid van haar persoonlike God teruggekeer. Maar hierdie keer was haar verhouding nie meer naïef nie. Sy het antwoorde verwag van God. Na die oorlog het haar persoonlike verhouding met God verander. Omdat God ook God se persoonlike verhouding met haar herstel het, het die woede wat sy teenoor God gevoel het, woede teenoor haarself geword. Sy het haar swaarkry gesien as die gevolge van haar sonde en opstand teen God (Badenhorst 1923:315-316). Haar Godskonsep het dus gewissel na gelang van haar persoonlike omstandighede.

Twee vroue het in die besonder 'n alternatiewe stem laat hoor binne die subkultuur waarin hulle gelewe het, te wete Johanna Brandt (1876-1964) en Marie du Toit (1880-1931).

Johanna Van Wermelo is gebore in 1876. Na die Suid-Afrikaanse oorlog in 1902, het Johanna vertrek na Nederland. Daar is sy getroud met ds L E Brandt. Hulle het in 1904 teruggekeer na Suid-Afrika. Met haar terugkeer na Suid-Afrika skryf sy twee boeke, *Het concentratie-kamp van Irène* (1905) en *The petticoat commando* (1912). In 1916 die jaar waarin sy 40 jaar oud word, sterf haar ma. Sy en haar ma het 'n baie hegte verhouding gehad. Sy het geglo dat sy goddelike openbarings langs die sterfbed van haar ma ontvang het (kyk Landman 1994:95). Gebaseer op hierdie visioene skryf sy haar boek, *The Millennium* (1918). In hierdie boek word gelykheid tussen die geslagte en harmonie tussen partye wat oorlog voer, as positiewe alternatiewe aangebied vir die mensdom wat hulle moet regmaak vir die wederkoms van die Here (Brandt 1918:103-111).

Gedurende hierdie tyd was Brandt se man 'n predikant in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika in Johannesburg. Omdat sy 'n vrou was, het haar kerk nie veel aandag gegee aan haar "ketterse" geskrifte nie. Hulle het haar man wel gevra om hom te distansieer van haar standpunte. Hy het dit gedoen. Ds Brandt was in hierdie tyd die Voorsitter van die Algemene Kerkvergadering van die NHKA (sinode). In 1927 het Johanna Brandt Suid-Afrika verlaat en na Europa en Amerika gereis. Sy het in 1925 'n druiwekuur vir kanker ontwikkel. Sy het erkenning daarvoor ontvang in die vorm van 'n eredoktorsgraad van die *American School of*

Neuropathy (kyk Botes 1989:469). In 1929 keer sy terug na Suid-Afrika. Onder die invloed van die Engelse feminis, dr Anna Kingsford (1846-1888), skryf Brandt haar boek, *The paraclete, or coming world mother* (1936). In hierdie boek stel Brandt dat wanneer God na die aarde kom, met die wederkoms, God in die vorm van 'n vrou sal kom (Brandt 1936:29). Brandt (1918:111) lewer ook kritiek op die rasse-situasie in Suid-Afrika sowel as teen die dominante manlike kultuur. Hoewel Brandt se boodskap anders was as die van haar voormoeders, hoor 'n mens steeds by haar die piëteit van die voormoeders wanneer sy mense se sonde sien as die oorsaak van rampe (Brandt 1936:70-71). Brandt het baie waarde geheg aan vroue se vermoë om godsdienstige waarhede te verstaan. Sy het ingesien dat die mans onwillig is om die boodskap van gelykheid tussen geslagte te hoor en het gemeen dat vroue hierdie boodskap gretig sou aangryp (Brandt 1936:51). Die vroue van haar tyd het dit egter nie gedoen nie. Hulle was nie gereed om die vroulike aspek van God en die waarde van hulle eie godsdienstige verstaan te aanvaar nie (vgl Landman 1994:107).

Afrikaanse vroue aan die begin van die twintigste eeu is nie beïnvloed deur die geskrifte van Nederlandse vroue of feministe nie, maar deur die van Nederlandse mans wie se gedagtes oorgedra is via die Afrikaanse mans van hulle dominante kultuur. Die enigste vrou wat gereageer het teen die sinodale besluit dat vroue nie mag stem in die kerk nie, en die advies op grond hiervan aan die staat om vroue ook op politieke gebied geen stemreg te gee nie, is Marie du Toit (1880-1931). Sy was die suster van Dr JD du Toit (Totius). In Du Toit (1921) se boek met die titel *Vroue en feministe, of iets oor die vroue vraagstuk*, waarsku sy Afrikaanse vroue dat die onderdanige rol wat hulle in hulle subkultuur aanvaar het, onnatuurlik is. Sy beskryf hoe dat vroue in die res van die wêreld probeer om die rolle van hulle subkultuur te verander en daarin geslaag om deel te word van die dominante kultuur (kyk Landman 1994:17). Marie du Toit het Afrikaanse vroue aangemoedig om die sonde- en skuldbesef voor God waarop hulle soveel klem lê, te laat vaar en die lewe en werk van Jesus Christus te opsigte van vroue te bestudeer. Sy pleit by vroue om hulle minderwaardige en onwaardige gevoel ten opsigte van mans te laat vaar, asook die dislojaliteit teenoor hulle eie geslag en die agterdog waarmee hulle ander mense en ander nasionaliteite bejeën (Landman (1994:17). In Du Toit (1921:37-39) se kritiek oor die plek van vroue in die huisgesin, word die rolle wat aan vroue

toegeken is deur die dominante kultuur, duidelik. Vroue word gesien as individue nie, maar net as deel van die huisgesin. Sy beskryf die heersende siening rakende die huwelik en huisgesinne soos volg:

Dit heet God handel met huisgesinne; in die huisgesin is die vrou die mindere; sy is dus nie 'n persoonlikheid of individu nie, of mag as sulks nie handel nie As die man nie minder 'n afsonderlike persoon is omdat hy aan 'n gesin behoort (sy dit vader of seun), waarom beroof dit 'n vrou dan van persoonlikheid en wat is sy dan as sy nie 'n persoon is nie? Miskien is sy maar 'n besitting soos een dominee hier te lande ons herhaalde male in die kake gooi; hy sê, aan die man behoort die vrou, die slaaf, die os en die muil, en dit word dan haar ere-posisie genoem!

(Du Toit 1921:38-39)

Volgens Du Toit (1921:54), het die egskeidingsyfer verminder in lande waar “wette aangaande huwelik en sede” verander het en vroue en mans as gelyk gesien word. In die lande waar die wette verander het om dit makliker te maak om te skei, is daar nie om dié rede meer egskeidings nie, maar omdat die verhouding tussen die geslagte nie verbeter het nie. Ten opsigte van die stelling dat vroue die swakker geslag is, haal sy dr Julius Bernstein van die Universiteit Halle soos volg aan:

Na oorweging van die onderwerp, is ek oortuig dat God, nog godsdienste, nog gewoonte, nog wet, en nog minder wetenskap ons geregtig om vol te hou dat daar enige wesentlike verskil is in intellek tussen die manlike en vroulike geslagte.

(Du Toit 1921:65).

Du Toit (1921:74) merk ook op wat alles verlore gaan wanneer vroue se gawes en talente nie benut word in die samelewing nie: “Wie weet watter talentvolle vroue Afrika al kon gehad hê was dit nie vir die verlamme, dodende idee wat hier heers omtrent wat 'n meisie en vrou moet wees nie.” Hierdie “dodende idee” geld steeds vandag, veral in die konteks van die dominante tekste oor die huwelik en die rol van vroue daarin vir hulleself verstaan. Die effek daarvan kan vandag nog

gesien word in manier waarop vroue oor hulle self dink en hulleself sien. Dit kom in die lewens storie onderhoude later in die studie duidelik na vore.

In 'n tyd in die geskiedenis van die Afrikaanse samelewing toe dit ondenkbaar en grotendeels onaanvaarbaar was vir vroue om verdere opleiding te ontvang en te werk, is Du Toit (1921:77) van mening dat dit nie net goed sal wees vir vroue nie, maar ook vir die huwelik. Sy stel dit soos volg:

Is dit nie reeds 'n waarborg vir gelukkiger huwelike nie as 'n meisie, terwyl sy onafhanklik is deur haar werk, kan wag om te trou totdat sy seker is dat sy dit wel wil, en dan alleen dié man te neem wat sy inderdaad lief het? Nie trou vir 'n "home", vir 'n bestaan of deur nood gedrewe nie, wat meestal lei tot ongeluk, maar omdat sy met tyd en met verstand tot die stap wil gaan!

(Du Toit 1921:77)

Oor die manier waarop vroue deur die kerk behandel word, en hoe die Bybel gebruik word om vroue onderdanig te hou, maak Du Toit (1921:92) die volgende opmerking:

Maar die hele Bybel word erg eensydig en soms baie inkonsekwent teen ons aangehaal. Dit is nie opreg of reg nie en vir ons vroue alles behalwe aangenaam of opbouend. Dit is onbetwisbaar dat ons sekse oor't geheel tot hiertoe hulle kerk en godsdiens trou was, veelal meer godsdienstig en trouer kerkgangers as die mans; al het die mans o.i. meer rede om gelowig te wees as vrouens. Meer dan die helfte van elke kerk se lede is vrouens, dus waarom nie rekening hou nie met die gevoelens van so baie siele? Dit sal tog te betreur wees as ons gaan vervreemd word van die kerk deur die vrouekwessie.

In 1920 het die Sinode van die Gereformeerde Kerke beslis dat vroue nie mag stem nie, omdat dit dan vir vroue moontlik sou wees om deel te neem aan die regering van die land (Handelinge van die Sinode van die Gereformeerde Kerk in Suid Afrika 1920:81-82). Hierdie argument word gebaseer op die standpunt van Abraham

Kuyper (1914:48) wat 'n onderskeid tref tussen die ondergeskikte posisie van vroue in die publieke lewe teenoor die eervolle posisie van vroue in die privaat lewe van die gesin. Dit stem ook ooreen met Karl Barth (kyk Fiddes 1990:140) wat meen dat vrou en man gelyk is voor God in hulle aardse bestaan, dat hulle ook gelyk is in die sin dat hulle mekaar op 'n gelyke wyse nodig het, maar Barth meen dat man en vrou nie gelyk is in die funksies wat deur God aan hulle toegeken is nie. Dit is die funksie van die vrou om ondergeskik en onderdanig te wees aan haar man. Dit is die funksie van die man om leier, inspireerder en inisieerder te wees in hulle gesamentlike lewe. Die vrou moet haar man se inisiatief volg.

Die hiërgiese ordening van man en vrou in die familie en in die samelewing gaan volgens Barth nie oor 'n intrinsieke superioriteit van mans en minderwaardigheid van vroue nie. Tog moet mans en vroue hulle plek en rolle binne God se ordening aanvaar as gehoorsaamheid aan die Goddelike wil (kyk Barth [1939] 1957:169-171). Du Toit (1921:139) verwerp hierdie onderskeid wat gemaak word en lewer as volg kritiek:

Punt 1 lê nadruk daarop dat ons maar as die hulp bedoeld is, en dus in 'n mindere posisie geplaas is; dit sluit dan (konsuis) nie minderwaardigheid van persoon in nie. Maar iemand wat altyd in 'n mindere posiesie moet bly, sonder 'n vooruitsig, is of word minderwaardig; ... oor die mindere posiesie wat "voortvloei uit andersoortigheid". Met andere skrywers hou ons vol dat 'n mens 'n ondergeskikte posiesie te gee om hy of sy verskillend is van andere, die grofste onreg is.

Ongelukkig is die werk van du Toit selde gelees. Binne die raamwerk van Scott (1991) se *hidden text* teorie kan gesê word dat haar poging om vanuit haar subkultuur die dominante teks te verander, nie geslaag het nie. Die dominante teks beïnvloed hoe vroue optree en wat vroue meen aanvaarbaar is in die oë van die samelewing. 'n Voorbeeld van die kerk se teologie van die huwelik en die invloed daarvan op die denke van vroue word verwoord in Alison Peacock (1993:71) se beskrywing van haar ervaring van die onderwysstelsel in Engeland. Sy het deur die loop van haar akademiese loopbaan die volgende ervaar:

- dat daar teen meisies/vroue gediskrimineer word;
- dat daar meer tyd en energie bestee word aan die akademiese opleiding van mans as aan vroue;
- dat daar meer waarde geheg word aan die akademiese opvoeding van mans;
- dat die opleiding van vroue as onbelangrik en onnodig beskou word omdat hulle in die huis hoort en omdat hulle plig en prioriteit die versorging van kinders en ander is.

Vroue glo hierdie boodskap van die samelewing dat dit vir hulle belangriker behoort te wees om te lewe vir ander as om hulleself toe te wy aan hulle werk en geleerdheid. Vroue wat wel so 'n keuse uitoefen, betaal 'n prys. Hulle word daarvan beskuldig dat hulle nie doen wat vroue "veronderstel is om te doen" nie (kyk Peacock 1993:75).

As teoloog en predikant in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), wil ek nou die fokus laat val op die boodskap wat die NHKA oor en aan vrou deurgee rakende hulle plek in die samelewing, huwelik en die kerk. Ek ondersoek spesifiek die boodskap soos dit deurkom in kerklike tydskrifte soos die *Hervormer* en die *Jaarboek van die Nederduitsch Hervormde Sustersvereniging (NHSV)*. Ek toon aan dat die boodskap wat so oorgedra is aan vroue binne die NHKA bepalend was en steeds is vir hoe hulle hulle rol in die samelewing kerk en huwelik sien.

Volgens Barnard-Weiss (1999:4) word die NHKA binne die kader van die Afrikaanse susterskerke as die mees behoudende kerk gesien. Barnard-Weiss (1999:9) beskryf die ontwikkeling van die vrou se kerklike rol in die NHKA soos volg:

Die ontwikkeling van die vrou se kerklike rol in die Hervormde Kerk gedurende die twintigste eeu val in vier redelik duidelike fases uiteen. Van die begin van die eeu tot ongeveer 1920 was dit hoofsaaklik individuele vroue wat in die kerk uitgestyg het. Daarna het 'n tydperk van twintig jaar gevolg wat as aanloop tot die stigting van die Nederduitsch Hervormde Sustersvereniging (NHSV) beskou kan word en waartydens predikantsvroue toenemend 'n rol in die organisasie van vroulike lidmate speel.

Na die stigting van die NHSV in 1940 het hierdie liggaam die vrou in die Hervormde Kerk verteenwoordig. Dekades lank was die vrou in die kerk aktief as getroue en onvermoeide werkster – nie spesifiek om medegelowiges geestelike te versorg nie, maar veral om geld in te samel om die werk van die kerk moontlik te maak. Haar rol was beperk tot en in lyn met dié aktiwiteite wat gedurende die Victoriaanse era as aanvaarbaar vir die vrou in die samelewing en kerk gegeld het, naamlik barmhartigheid en die beoefening van naaldwerk, kuns en musiek.

Na debatvoering wat 30 jaar lank geduur het, het vroue in die NHKA in 1957 toegelaat is om in gemeentevergaderings te stem (NHKA 1957:23). In 1970 het die Algemene Kerkvergadering beslis dat daar geen Skriftuurlike gronde bestaan om vroue uit die kerklike amp van diaken te hou nie en die besluit het daartoe gelei dat daar in 1973 besluit is om vroue toe te laat in die diakensamp (NHKA 1970:82-83; vgl Barnard-Weiss 1999:10). Die inskrywing van Yolanda Dreyer in 1975, as eerste vrouestudent wat die BA-kursus aan die Teologiese Fakulteit van die NHKA wou volg met die oog om vir die BD-graad (in teologie) te kwalifiseer, het die NHKA voor die uitdaging gestel om rekenskap te gee van wat die kerk se standpunt oor die vrou op die kansel is. 'n Nuwe era vir die vrou in die NHKA het aangebreek toe daar tydens die Algemene Kerkvergadering van 1979 en 1983 onderskeidelik besluit is dat vroue predikante en ouderlinge mag word (NHKA 1983:55-56).

Die NHKA se verwagting van wat vroue se optrede in die kerk behoort te wees, blyk uit kerklike publikasies en ook die argumente wat gevoer is in die besluite oor die plek en rol van vroue in die kerk. Die kerklike publikasies wat ter sprake is, is die *Hervormde Teologiese Studies (HTS)* – die akademiese tydskrif van die kerk, *Die Hervormer* – die “koerant” van die kerk, *Die Christelike Vrou* – 'n tydskrif vir vroue, die *NHSV Jaarboek* asook *Die Almanak*. Milde Barnard-Weiss (1999) vermeld in haar geskiedenisstudie getitel, “Die vrou in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika: Haar beeld en kerklike rol, 1940-1983”, dat besinning oor die vrou se posisie in akademies-teologiese verband in daardie tydperk grootliks afwesig was in die *HTS*. Ten opsigte van *Die Hervormer* word gestel dat daar gedurende die eerste drie dekades van die 20ste eeu feitlik geen berigging oor vroue was nie. Daar is wel

briewe van vroue in *Die Hervormer* geplaas en soms doodsberigte van predikantsvroue.

Na die stigting van die NHSV in 1940 is daar een bladsy per uitgawe van *Die Hervormer* afgestaan vir die aktiwiteit van die vereniging (Ras 1944:38). Drie jaar na die stigting van die NHSV is begin met 'n eie blad, *Die Christelike Vrou*. Die redaksie van die blad is saamgestel uit vroue van predikante en professore (Barnard-Weiss 1999:29). Titels van rubrieke wat geskryf is was ondermeer: “Huis en haard”, “Ons en ons kinders”, “Die vuur van die huisaltare”, “Gedachten na boven”, “Vir ons kinders” en “Om die huis tafel” (NHSV Jaarboek 1967-1968:107, 109). Barnard-Weiss (1999:33) beskryf die NHSV Jaarboek soos volg:

In teenstelling met *Die Christelike Vrou*, wat die NHSV se eie mondstuk was en meer na binne gerig was, was die *Jaarboek van die NHSV (of NHSV Jaarboek)* die koppelvlak tussen die vroue in die vereniging, die manlik gedomineerde kerk en die samelewing. Die kerk het deur die *Jaarboek* met die vrou gepraat op 'n ander vlak as die suiwer teologiese.

Volgens Walker (1990:25) was die posisie van vroue in die Suid-Afrikaanse samelewing in die eerste helfte van die twintigste eeu gekenmerk deur 'n bepaalde verstaan van geslagsrolle wat gebaseer was op 'n blanke, Westerse, Christelike model. Dit het gegaan oor huislikheid, moederskap, kinderopvoeding en onderdanigheid aan die gesag van die man. Blanke vroue wat tot die middel- en hoër inkomstegroepe behoort het, moes verkieslik nie buitenshuis werk vir 'n inkomste nie. Na die Tweede Wêreldoorlog was die tradisionele konsep van die “huisvrou” nog stewig in Suid-Afrika gevestig. Dit is ondersteun deur die Suid-Afrikaanse regstelsel wat bepaalde beperkings op vroue, en veral getroude vroue geplaas het (Barnard-Weiss 1999:49). Getroude vroue wat binne gemeenskap van goedere getroud is, het byvoorbeeld die status van 'n minderjarige kind gehad.

Volgens Brink (1990:273-292) word die ideaal wat aan blanke Afrikanervroue gestel is, in die negentiende en twintigste eeu ook aangetref in Brittanje, Amerika, Kanada en Frankryk. In die Afrikaanse samelewing is die beeld van die voedende moeder

uitgebrei om ook geestelike voeding van die volk te impliseer met die doel om Afrikanernasionalisme te ondersteun. So ontstaan die begrip *volksmoeder*.

The volksmoeder ideal promoted a dependent position for women, as participants in the lives of their husbands and children rather than active in their won lives. Only within this circumscribed role could women achieve social recognition.

(Brink 1990:291)

Hoewel daar vroue in die Suid-Afrikaanse samelewing was, wat hulle teen seker fasette van hierdie beeld en die geslagsrol onderdrukking uitgespreek het, was vroue oor die algemeen konserwatief en gekant teen enige verandering ten opsigte van hulle posisie van onderdanigheid. Redes wat hiervoor aangegee word, is die gevare vir vroue wat in opstand sou kom en die samelewing se beloning van konformiteit (Walker 1990:30). Sodra 'n vrou die voorgeskrewe rol begin bevraagteken, verloor daardie samelewing die mag oor so vroue en die vrou verloor die voorregte wat aan die voorgeskrewe rol gekoppel is (vgl Brink 1990:273). Ten spyte van ingrypende sosiale veranderinge gedurende die twintigste eeu, het die onderdanigheid van vroue aan mans bly voor bestaan. Dit is 'n aanduiding van hoe diepgewortel persepsies ten opsigte van geslag is (Walker 1990:31; vgl Barnard-Weiss 1999:53).

Die toekenning van politieke stemreg aan vroue in die dertigerjare van die 20ste eeu kan die indruk skep dat die regte van vroue 'n aktuele saak was, maar volgens Barnard-Weiss (1999:53) is die teendeel egter waar. Volgens haar het die stemreg toegewing nie werklik oor die regte van vroue gegaan nie, maar om die versterking van blanke teenoor swart stemkrag (vgl Walker 1990:24).

Met die Tweede Wêreldoorlog het die posisie van vroue in die samelewing verander. Vroue moes byvoorbeeld in die industrie en fabriek die plek gaan inneem van mans wat in die oorlog gaan veg het. Die verklaring van menseregte wat deur die Verenigde Nasies uitgevaardig is, het ook diskriminasie op grond van geslag

veroordeel. In die Suid-Afrikaanse reg het daar ook 'n verandering ingetree in 1945. Tot toe is vrou se regsbevoegdheid ingekort sodra hulle trou; die man het namens die na buite opgetree en meestal ook beheer oor haar eiendom verkry; hy kon die gesamentlike woonplek kies en hy moes toestemming gee as sy vrou buite die huis wou werk (Pont 1945:11-14). Groter wetlike vryheid het aan vrou die geleentheid gebied om stadig maar seker in die gemeenskap na vore te tree. Daar was egter 'n mate van ambivalensie in die samelewing ten opsigte van die emansipasie van vrou. In 1959 het Johanna M Raath (1961-1962:20), voorsitter van die Suid-Afrikaanse Vrouefederasie by 'n NHSV-kongres vrou se toenemende toetrede tot die arbeidsmark as 'n vraagstuk bestempel. Sy het vrou wat buitenshuis werk se motiewe bevraagteken en gehoorsaamheid aan die wil van God, naamlik vrou se roeping tot moederskap, as die Christenvrou se enigste moontlike lewensuitkyk gepropageer (Raath 1959-1960:40; vgl. Barnard-Weiss 1999:56). Die toetrede van vrou tot die arbeidsmark is deur Raath (1959-1960:46) as 'n bedreiging vir die huisgesin gesien. Vrou wat ekonomies aktief is, is voorgestel as "n vermande vrou" en die emansipasie van vrou is as 'n tweede sondeval bestempel omdat dit die vrou se hunkering na 'n ander ereplek verteenwoordig as wat deur God aan haar toegewys is (Raath 1959-1960:51).

Dit is hierdie tipe kultuur druk op vrou wat maak dat vrou in die NHKA die rolle wat aan hulle voorgehou is bly vervul het. Ackermann (1984:75) beskryf die fenomeen soos volg: "This kind of conditioning makes acceptance of a stunted way of life possible – you become what is expected of you, having no other images to identify with" Van binne die NHKA is die ruimte wat vrou gegun is, beperk ten spyte daarvan dat meer geleenthede vir vrou in die samelewing moontlik geword het. Die kerk se teenstand teen die nuwe wetgewing toon dit duidelik. Die kerk het die wysiging van die huweliksreg waardeur 'n getroude vrou gelykwaardig aan haar man geag is voor die wet en sonder sy toestemming buite die huis kon werk, veroordeel (Barnard-Weiss 1999:61). Hierdie wysiging asook die afskaffing van die man se mag oor sy vrou, is gesien as strydig met die NHKA se huweliksbevestigingsformulier. Daan Pont (1945:13-14), 'n Hervormde regsgeleerde, stel dit soos volg: "Ook hier is die wetsontwerp in stryd met ons kerklike Huweliksformulier en daarom weer vir elkeen wat die kerklike opvatting ook huldig onaanneemlik."

Tydens die NHSV-kongres wat op 6 Maart 1945 gehou is waar Pont hierdie uitsprake gemaak het, het die kongres besluit dat die voorgestelde wysiging van die huwelikswet “strydig is met die grondliggende beginsels van die Christelike beskawing in Suid-Afrika” (Pauw 1958-1959:38). Die implikasie van hierdie besluit is dat hierdie vroue aanvaar het dat mans op feitlik alle terreine behalwe die huishouding beheer oor vroue mag uitoefen (Barnard-Weiss 1999:62). Hoewel die veranderende rol van die vrou toenemend in die kerklike publikasies aandag geniet, is die tradisionele siening steeds te sien in ‘n 1981-publikasie:

Die vrou is hier vir een doel en dit is om kinders te baar en Christelik groot te maak; nie om te werk nie ... 'n Vrou se verstand ... is ingestel op kinders en om vroulik te wees. God het ons toekoms en plig bepaal. Ons moet ons nie laat mislei nie.

(Engelbrecht 1981:14)

Hoewel hierdie maar die uitspraak van een manlike lidmaat van die kerk was, is dit 'n weerklank van vorige uitsprake van predikante van die kerk, soos die van Ds ES Mulder (1949:11) wat dit soos volg stel: “Die skoonheid van die vrou lê juis daarin dat sy vrou is, in haar ingetoë houding, in goeie werke, in moederskap.” Die gelykheid of ongelykheid van man en vrou het vir die NHKA op twee terreine gelê, naamlik die huis en die kerk. Bybelse voorskrifte ten opsigte van die verhouding tussen man en vrou in die huwelik het 'n bepalende invloed op die siening van gelykheid tussen man en vrou gehad.

Verskeie denkpattre in die gereformeerde teologiese tradisie, soos die positivisme, die fundamentalisme en die biblisisme, het daartoe aanleiding gegee dat die Bybel baie jare lank gebruik is om te motiveer waarom die vrou in geen regerende amp in die kerk mag staan nie. Die verskuiwing van die sekulêre paradigma oor die plek van die vrou het dus vir die kerk in die algemeen 'n krisis geskep, omdat dit die aanvaarde Skrifbeskouing ten opsigte van die vrou in gedrang gebring het.

(Barnard-Weiss 1999:67)

Wat die vrou se plek in die kerk betref, het daar gedurende die veertiger- en vyftigerjare 'n teenstrydigheid in manlike kerkleiers se houding teenoor vroue bestaan. Enersyds is die tradisionele rol van vroue gepropageer, terwyl die veranderende rol van vroue aan die ander kant gesteun is. Eersgenoemde groep was eksponente van die patriargale uitgangspunt dat vroue hulle by 'n spesifieke terrein in die kerk moet bepaal. Hierdie standpunt kom uit die patriargale agtergrond van die Afrikanerkultuur wat swaar steun op die Joodse kultuur met die Ou Testament as basis, waar die vrou as eiendom van die man gereken word en as minderwaardig beskou is. Aan die ander kant was daar predikante wat daarop gewys het dat die plek wat die kerk aan vroue toeken, in stryd is met wat die Nuwe Testament voorhou (Geysler 1948:18; vlg Van Selms 1948:3). Die ambivalensie in die bespreking van die plek van vroue in die kerk was tot 1977 steeds sterk. In die vroeë tagtigerjare het 'n veranderde siening ten opsigte van die rolle van vroue na vore gekom. Dit kan volgens Barnard-Weiss (1999:77-78) moontlik daaraan toe geskryf word dat vroue as diakens, ouderlinge en predikante 'n realiteit geword het.

Hervormde predikantsvroue het die leiding geneem in die NHSV en het hulle stempel op die vereniging afgedruk. Die siening van die predikantsvroue oor hulle rol in die kerk asook oor die rol van vroue in die kerk was soortgelyk. Predikantsvroue het hulle rol in die kerk in 'n groot mate gedefinieer in terme van wat die kerk van vroue verwag het, naamlik volgens die waardes en norme van die patriargale kultuur (Ras 1943:58). Die NHSV het hulle vereenselwig met die voorbeeld uit die Ou Testament ten opsigte van vroue se plek in die godsdienstige lewe, asook met die tradisionele interpretasie van hulle Afrikaner-voorouers (Oosthuizen 1956-1957:12). Aangesien kinders en alles wat met kinderopvoeding gepaard gaan, deel was van 'n vrou se plig, was die godsdiensoonderrig van kinders deur vroue aanvaarbaar (Oosthuizen 1940:82).

Die vrou en veral moeders wat tot die arbeidsmark toetree, was nie gewild onder die kerk se manlike of vroulike leiers nie. Dit is eers in die laat tagtigerjare dat vroue na vore getree het in protes teen amptelike kerklike standpunte oor vroue en wat artikels die lig sien wat die patriargale mag bevraagteken (Barnard-Weiss 1999:83-86; kyk Dreyer 1994; Swart-Russel 1989). Telkens deur die loop van die jare het die waarskuwing van die kant van die manlike kerkleiers opgeklank dat vroue nie in

regeer posisies in die kerk mag staan nie (kyk Brandt 1949:64-65). Vroue het hierdie standpunt in so mate aanvaar dat hulle eie opinie oor die saak 'n presiese eggo daarvan was. Volgens Barnard-Weiss (1999:232) het die eeue lange kondisionering deur die kerk en samelewing die diepgewortelde onderdanigheid en minderwaardigheid van die blanke Suid-Afrikaanse vrou veroorsaak, wat dit vandag steeds vir hulle moeilik maak om as volwaardige en gelyke persone, in die samelewing en huwelik te funksioneer.

2.2 Die postmoderne konteks

2.2.1 Kerk in krisis

Wêreldwyd het hoofstroomkerke in 'n krisis beland omdat kerke uit voeling geraak het met 'n vinnig veranderende, namoderne wêreld waarin sekularisasie en desekularisasie 'n bepalende invloed gehad het. Gerben Heitink (2007) beskryf die situasie in die Protestantse Kerk in Nederland, wat algemeen bekend staan as een van die mees gesekulariseerde lande in Europa (kyk Felling, Peters & Schreuder 1991; Becher & Vink 1994; De Hart 1994; Van der Ven & Biermans 1994; Bernts 1995; Dekker, Hart & Peters 1997; Janssen 1998:101-113; Janssen & Prins 2000:31-48; Janssen 2003:4). Dit is 'n eksemplaar van die krisis wat die hoofstroomkerke wêreldwyd beleef (kyk Hall 1995:19-21; Niemand 2007:12-15). Volgens Heitink (2007:356) sal kerke hulleself moet heroriënteer tot die situasie waarin hulle hulle bevind. So 'n heroriëntasie is noodsaaklik as kerke wil voortbestaan en steeds relevant wil wees in vandag se wêreld (vgl McGrath 2001:47; Dreyer 2011:2). Dit is 'n dringende aangeleentheid, want kerke bevind hulle in 'n *kairos*-oomblik – die tyd is ryp vir verandering (Heitink 2007:20; vgl Huber 1999:223). Die huidige stagnasie in die kerk is nie versoenbaar met die kerk as “kerk van die Here” nie (Heitink 2007:20-23). Volgens die grondpatrone van die kerk en metafore wat kerkwees beskryf as volk van God wat onderweg is, die kerk as liggaam van Christus, die kerk as tempel van die Gees, en as bruid van Christus (Heitink 2007:25-28), behoort die kerk dinamies te wees en in beweging te bly. Die kerk behoort nie net saam te beweeg met verandering in die wêreld nie, maar behoort 'n singewende en rigtinggewende funksie te kan vervul te midde van verandering.

In sy werk, *Een kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie*, bied Gerben Heitink (2007) 'n voëlvlug oor die geskiedenis van die Christelike kerk en onderskei tussen verskillende tydperke: 'n voor-Christelike tydperk tot en met die jaar 380 nC, toe die Christelike geloof 'n staatsgodsdienst geword het; die Konstantynse tydperk sedert 380 nC; en 'n post-Christelike tydperk sedert die 1960s (Heitink 2007:32-6). In die Konstantynse tydperk het die kerk en staat verweef geraak (kyk Steenkamp 1996:749). Dit sien Heitink (2007:33) as die "sondeval" van die Christendom. Die sogenaamde *Corpus Christianum* het tot stand gekom (kyk Steenkamp 1996:750; vgl Song 1993:57-58). Vanuit hierdie magstatus het kerklike strukture gevestig geraak. Die kerk het die magstatus verloor in die post-kerklike era waar die institusionele kerk sig toenemend in 'n minderheidsposisie bevind (Heitink 2007:36).

Die stagnasie wat die kerk ervaar in die huidige tydperk, bespreek Heitink aan die hand van agt faktore. Hierdie agt merkers kan óf 'n aanduiding wees van hoe die kerk toenemend relevansie verloor, óf die kerk kan deur 'n proses van heroriëntasie hierdie stagnasie te bowe kom. Vier van hierdie agt faktore, naamlik *inisiësie*, *partisipasie*, *kongregasie* en *kontemplasie* verteenwoordig die kerk se funksie as gemeenskap. Die ander vier, naamlik *inkulturasie*, *integrasie*, *evangelisasie* en *organisasie*, verteenwoordig die kerk se funksie as instelling (kyk Heitink 2007:338).

Kultuur is die konteks en die omgewing waarin mense leef, en dit is ook die konteks waarin die kerk bestaan. Heitink (2007:38) tref 'n onderskeid tussen *inkulturasie* en *akkulturasie*. *Inkulturasie* gaan oor hoe die kerk indring in 'n vreemde kultuur en *akkulturasie* gaan oor hoe die kerk aanpas by die heersende kultuur. *Inkulturasie* word gesien as een van die doelwitte van die kerk. Dit verg aanpassing. Dit is die kerk se taak om in 'n bepaalde kultuur konteks getuie te lewer (vgl Hauerwas 1981:5-10). Sekularisasie, individualisasie en veranderende waardes het die lewensterrein wat voorheen onder beheer van die kerk was, buite die beheer van die kerk geplaas (Huber 1999:224-5; vgl Heitink 2007:54). In hierdie nuwe kulturele omgewing sal die kerk 'n nuwe visie moet ontwikkel om deur die proses van *inkulturasie* die nuwe wêreld binne te dring. Gelowiges sal toegerus moet word om in hulle daaglikse lewe Christene te wees. So word die kerk sigbaar. Heitink beklemtoon die noodsaak (2007:75) om by die nuwe spiritualiteit aansluiting te soek.

Die kerk se identiteit kan alleen bewaar word as die kerk te midde van die verskeidenheid na eenheid soek (Heitink 2007:117). Eenheid kan nie deur magstrukture afgedwing word nie. Die uitdaging is om eenheid in die verskeidenheid te handhaaf. Verskeidenheid was van die begin af kenmerkend van die Christelike tradisies. Dreyer (2006:1293-4) beskou diversiteit in die kerk as Godgewe en meen dat die energie wat daaruit voorkom tot voordeel van die kerk gebruik kan word. Vir Gerben Heitink (2007:121-148) is die *Sache Jesu* die samebindende faktor wat eenheid en verskeidenheid in balans hou. Die uitdrukking *Sache Jesu* kom van die Duitse teoloog Willi Marxsen. Vir Marxsen (1968:284) is dit nie die Bybel wat “die openbaring” van God is nie, maar Jesus. Nuwe Testamentikus, Andries van Aarde (2001:149), stel dit soos volg:

... Christianity is a religion based on a *historical person* and not on a *book* as such The Jesus event yields to this “interaction” – the *Sache Jesu* that began in the life of the pre-Easter Jesus and continues in the life of the post-Easter Jesus through the mediation of the kerygma, a cause that circles wider and farther than first century Christianity.

Die *Sache Jesu* gaan oor die vraag na die historiese Jesus, oor die relasie tussen die voor-Pase Jesus-tradisie en die na-Pase kerugmatiese tradisie (kyk Van Aarde 2000:549). ‘n Teologiese rede waarom die historiese Jesus-vraag nodig is vir die kerk, is dat gebind is aan die saak waarvoor Jesus gestaan het. Die kerk behoort die draer van die Jesus-saak te wees (kyk Van Aarde 2000:552).

Kerklike betrokkenheid gaan oor deelname en deelname aan die kerk is tradisioneel deur lidmaatskap en kerkbywoning bepaal. Dit is egter nie meer die geval nie. Lidmaatskap word nie noodwendig meer met erediensbywoning verbind nie. Deesdae val die klem veel meer op ander sosiale ontmoetings terwyl geloof gekenmerk word deur ‘n persoonlike verbondenheid met Jesus (Heitink 2007:153-169) eerder as deur institusionele verbondenheid. Die onderskeid tussen dié binne en dié buite die kerk behoort nie beklemtoon te word nie maar behoort eerder gerelativeer te word. Heitink pleit vir konsentriese gemeentevorming wat van binne na buite en van buite na binne uitkring. ‘n Kerk wat oop is vir kultuur en terselfdertyd

getrou is aan die eie tradisie en identiteit, asook aan die *Sache Jesu*, nooi alle mense uit om deel te neem. Heitink (2007:190-195) gebruik die term “evangelisasie” hiervoor. Hy verstaan dit as die vrymoedigheid om uit te kom vir ‘n mens se geloof, om vir ander teenwoordig te wees op ‘n beskeie, vriendelike en empatiese manier. Dit gaan oor openheid van woord en daad, van getuienis en diens. Dit is ‘n oop aanbod – nie opdringerig nie, maar uitnodigend.

Die erediens waar lidmate van die gemeente bymekaar kom, is egter steeds belangrik. Die erediens is toegespits op die aanwesigheid van Jesus deur sy Gees. Die viering van die erediens is vir alle tye relevant en ook vir die nuwe tyd waarin ons leef (Heitink 2007:258). Die organisasie van die kerk is nie ‘n doel op sigself nie, maar ‘n middel in diens van Jesus Christus (Heitink 2007: 261). Organisatoriese strukture van die kerk verander maar moeilik. Heitink (2007:294) sien kerklike gesag in die hedendaagse wêreld soos volg: “Elke pleidooi voor meer gesag van bovenaf moet gepaard gaan met meer democratische bevoegdheden van onderop, geen hiërarchie zonder democratie”.

Die enigste manier waarop die kerk Heitink (2007:331) in die huidige post-Christelike tyd as instelling die mas gaan opkom, is om tot ‘n radikale heroriëntasie te kom. Hy stel dit soos volg: “Wanneer ik spreek over transformatie kan dat nie anders betekenen dan dat de kerk een radical veranderingsproces moet deurmaken om in een postchristelijke tijdperk dienstbaar te kunnen zijn aan ‘die Sache Jesu’.” Dreyer (2009) pas Heitink (2007) se insigte toe op die situasie van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA). Soos Heitink erken Dreyer (2009:5) dat die hoofstroomkerke, insluitend die NHKA, in ‘n krisis is, en ten opsigte van Heitink se agt kriteria reeds gestagneer het. Die tyd en omstandighede waarin die kerk leef, dring dit tot nuwe denke en aanpassing (kyk Van Aarde & Dreyer 2011:8). Die NHKA het ook radikale transformasie nodig. Hierdie transformasie behels vir Dreyer (2009:5) dat die kerk sal afstand doen van dominante meesternarratiewe en onbevange sal luister na die klein verhale van mense.

Dit krisis waarin die kerk verkeer is ‘n omvattende aangeleentheid waarvoor ‘n holistiese benadering nodig is. Dit sal nie help om slegs enkele kosmetiese verandering aan te bring onder die vaandel van “vernuwing” nie. ‘n Totale

heroriëntasie is nodig vir die kerk om haar roeping te vervul (Dreyer 2009:4). Hierdie heroriëntasie is ook nodig ten opsigte van die lewensterreine in die samelewing wat in die geskiedenis onder kerklike beheer was, soos byvoorbeeld die huwelik. Dit is een gebied waarop die NHKA as instelling gestagneer het. Hierdie stagnasie word uitgewerk in Dreyer (2008:483-496) se artikel “Die Kerk, die huwelik en seks – ‘n morele krisis?” Dreyer (2008:483) vra daarin of die NHKA met die “tradisionele” verstaan van die huwelik en seksuele verhoudings mense nog kan begelei om sinvolle en verantwoordelike keuses as gelowiges te maak. Dreyer (in Van Aarde & Dreyer 2011:9) stel dit soos volg: “Hoe ongemaklik die vraag ook al is, sal die kerk weer opnuut moet besin oor die mees effektiewe uiterlike vorm van die huwelik vir ons tyd”.

Morele waardes oor seksualiteit het baie eeue lank min of meer dieselfde gebly. Dit vorm steeds vandag die “tradisionele siening” van die meeste kerke. Vardy (1997:xi) beskryf die tradisionele siening en waardes soos volg:

- “sex before marriage is wrong;
- homosexual behavior is wicked;
- adultery is against the law of God;
- masturbation is a grave sin;
- the main purpose of sex is procreation;
- sex is only acceptable within the marriage of one man and one woman;
- a woman has a duty to provide sexual access to a man if she is married to him;
- sex is to be treated with suspicion and as a temptation;
- celibacy is a higher ideal than married life.”

Hoewel daar nuansverskille ten opsigte van die saak in verskillende teologiese tradisies is, het die grondliggende teologiese opvattinge oor die huwelik en seksualiteit in ‘n groot mate dieselfde gebly (Dreyer 2008:485). Die hedendaagse konteks plaas die kerk voor uitdagings wat teologiese herbesinning en kerklike heroriëntasie noodsaak. Die stygende egskeidingsyfer plaas ‘n vraagteken agter die

tradisionele standpunt dat die huwelik 'n lewenslange verbintenis is. Toenemende saamwonery vóór die huwelik, ook onder kerklidmate, vra nuwe refleksie oor huweliksvorme. Voorhuwelikse seks het 'n aanvaarbare lewenspatroon onder jongmense geword. Dit bring mee dat opnuut nagedink behoort te word oor die kerk se siening van die funksie en betekenis van seksuele intimiteit. Vryheid van seksuele oriëntasie word in Suid-Afrika deur die grondwet beskerm. Homoseksuele verbintenisse word deur wetgewing gelegitimeer. Dit vra van de kerk om te besin oor alternatiewe verbintenisse (Dreyer 2008:486). Tradisionele antwoorde op vrae rakende seks en die huwelik is ontoereikend vir die huidige konteks. Kerke word gedwing om geykte antwoorde krities te ondersoek en te vra: “In watter mate is die antwoorde evangeliese waardes, of is dit dalk die neerslag van teologiese refleksie wat deur historiese kontekste beïnvloed is?” (Dreyer 2008:487). Die kerk sal binne die huidige konteks opnuut moet luister na die evangelie om insigte vir die huidige tyd te vind.

Volgens 'n Nuwe-Testamentikus van die NHKA, Ernest van Eck (2007a: 82), is die kerk se verstaan van die huwelik en seksualiteit radikaal verskillend van hoe dit in die Bybelse tyd verstaan is. Ten spyte daarvan maak die kerk egter daarop aanspraak dat die kerk se verstaan van die huwelik in die Skrif terug te vind is. Die skeppingsverhale is dikwels “misbruik” om sienings oor die huwelik en seksualiteit te begrond (kyk Dreyer 2008:487). Vanuit 'n patriargale perspektief is die verhale so geïnterpreteer dat die ondergeskiktheid van vroue aan mans gelegitimeer is. “Vleeslike eenwording” is gebruik om vroue deel te maak van mans se identiteit, maar nie andersom nie. Vroue is gesien as permanent afhanklik van en ondergeskik aan hulle eggenoot. 'n Noukeurige lees van hierdie tekste binne hulle sosiale kontekste en historiese ontstaansgeskiedenis, toon egter duidelik dat dit nie die bedoeling van die vertellings was nie, en dat die tradisionele standpunte nie uit die skeppingsverhale begrond kan word nie (kyk Cahill 1985:56). Die Genesis-tekste (Gen 1:27-28, 2:18, 21-24) is byvoorbeeld ook deur die kerk gebruik om die siening van die kerk dat die huwelik 'n instelling van God is, te legitimeer. Dit word ook so verwoord in die klassiek huweliksformulier van die kerk asook in die wisselformuliere. Uit grondige eksegetiese van hierdie tekste blyk dat dit nie die saak is waarom dit in hierdie gedeeltes gaan nie (kyk Van Selms 1967:37-62; vgl Venter 2007:1213-1237).

Die uitsprake van Jesus in die evangelies (Mk 10:1-12; Mt 19:1-12) oor die huwelik en egskeiding behoort verstaan te word binne die konteks van die eerste eeuse Mediterreense wêreld. Teen daardie agtergrond kan dit gesien word as kritiek teen die uitbuiting van vroue en die ondergeskikte rol wat aan vroue toegeken is (kyk Van Eck 2007b: 103-128). Dit is moeilik, indien nie onmoontlik nie, om die hedendaagse huwelik reglynig te verbind aan die Bybel. Hoewel die kerk dit vir baie eeue gedoen het, word dit toenemend in 'n postmoderne konteks problematies. In so 'n konteks kan hierdie Bybel tekste nie gebruik as morele basis vir die huwelik en seksuele optrede nie (kyk Dreyer 2008:490).

Ook die vroeë Christene is deur hulle kultuur-historiese kontekste beïnvloed ten opsigte van hulle verstaan van die huwelik en seksualiteit. Die vroeë kerk is in 'n groot mate deur die Platoniese dualistiese siening van menswees, met die teenstelling tussen die spirituele en die stoflike, beïnvloed. Die negatiewe siening rakende die huwelik is hierdeur versterk (Vardy 1997:47-51). Philo van Alexandrië (24-40 n.C.) het Joodse denke en Platoniese insigte gekombineer. Volgens hom was prokreasie die enigste doel van seks is (Philo 3:34-40). Maagdelikheid is in daardie tyd verhef tot 'n groot deug in 'n mens se reis oppad na God (Vardy 1997:49-51). Augustinus het die algemene negatiewe siening van seks in die kultuur teologies begrond (kyk Price 1990:262). Daarvolgens moes bese seksuele begeertes verduur word slegs omdat dit noodsaaklik was vir die prokreasie van kinders. Vir Augustinus was nie net seks buite die huwelik verwerplik nie, maar vir hom was ook seks binne die huwelik sonde as die bedoeling daarvan nie verwekking van kinders was nie. Sy sienings het nie net die vroeë kerklike vergaderings en besluite beïnvloed nie, maar ook die Kerkhervormers ten tyde van die Reformasie (kyk Price 1990:262; vgl Dreyer 2008:491). Thomas Aquinas (1226-1274) se denke is beïnvloed deur Aristoteles se empiriese vertrekpunt. Die doel van geslagsorgane is gesien as prokreasie en daarom was enige kunsmatige geboortebeperring verkeerd, aangesien dit die doel van die seksuele daad, naamlik voortplanting, in die gedrang bring (*Summa Theologiae*). Masturbasie is eweneens gesien as sonde omdat die geslagsorgane vir 'n ander doel gebruik is as prokreasie. Homoseksualiteit is om dieselfde rede gereken as sonde omdat dit nie prokreasie ten doel gehad het nie. Volgens hierdie siening kan seksuele gemeenskap nie die funksies van rekreasie of uiting van liefde vervul nie, want dit is nie die oorspronklike doel van geslagsorgane nie (Dreyer

2008:492). Manlike masturbasie is ook as sonde beskou omdat semen daardeur verspil is en nie aangewend is om die volk van God te bou nie. Hierdie sienings van Aquinas is deur die Middeleeuse Rooms-Katolieke Kerk aanvaar (Konsilie van Trente 1545) en toegepas. Die huwelik is ook verhef tot sakrament (Vardy 1997:60-65).

Luther word beskou as die “groot hervormer van die huwelik” en sy teologie het ‘n stempel afgedruk op die verloop van die denke oor die huwelik binne die Reformatoriese tradisie (Wengert 2004:171-178; vgl Buitendag 2007:445-461). Luther het die huwelik gedesakramentaliseer en dit daarmee op ‘n ander manier binne die sfeer van mense se verhouding tot God (*coram Deo*) een tot mekaar (*et coram hominibus*) gebring (Buitendag 2007:445-461). Luther het dus die huwelik gedesakramentaliseer maar nie gedesakraliseer nie (LW36:95). Die huwelik word ten nouste verbind met gelowiges se verhouding met God. Dreyer (2008:494) som die saak soos volg op:

- die huwelik is nie ‘n instelling van God is nie
- huweliksvorme het verander onder die invloed van verskillende kultuur-historiese kontekste.

Die verhouding tussen man en vrou en die intimiteit daarvan, is egter nie slegs ‘n kultureel-sosiale aangeleentheid nie. Vanweë gelowiges se verhouding met God en lewe in God se teenwoordigheid soek hulle in die Bybel en teologiese tradisie na grondliggende perspektiewe om hierdie verhoudings sinvol en gelowig te orden. Dreyer (2008:495) vra na die evangeliese waardes waardeur verhoudings gedra kan word, en die evangeliese inhoud wat aan verhoudings gegee word. Hy bepleit ‘n sakralisering van die huwelik teenoor die sekularisering daarvan.

Dit is dus duidelik dat die kerk nuut behoort te dink oor die huwelik en seksualiteit. Wat tradisioneel oor die huwelik gesê word, blyk ontoereikend te wees vir die huidige konteks van vandag. Dit is nodig om in hierdie konteks te luister na die klein narratiewe van mense omdat die meester-narratief uitgedien geraak het. Vir die heroriëntasie, verandering en die luister na die klein narratiewe van mense, is

pastorale perspektiewe nodig. Vervolgens word enkele pastorale modelle vir hulle bruikbaarheid in die verband geëvalueer.

2.3 Pastoraat as antwoord

In sy boek, *Images of Pastoral Care: Classic readings*, gee Robert Dykstra (2005) 'n oorsig oor 'n aantal bestaande pastorale modelle wat hy kategoriseer as "klassieke pastorale modelle", "paradoksale modelle van sorg", en "kontemporêre en kontekstuele modelle" van pastorale sorg. Ek wil hierdie modelle kortliks ondersoek om vas te stel wat hulle potensiaal is om verandering te bewerkstellig ten opsigte van die meesternarratief van die huwelik, en of hierdie modelle die ruimte bied vir die vertel van die klein narratiewe van vroue, wat hierdie studie aangedui het nodig is vir pastoraat met vroue. Ek vul hierdie oorsig aan met pastorale modelle van Ganzevoort & Visser (2007).

Die eerste klassiek pastorale model wat Dykstra noem, is die "living human document" van Anton Boisen (1936). Hierdie model groei uit Boisen se eie persoonlike ervaring en sy oortuiging dat sommige vorme van geestesversteurings 'n godsdienstige eerder as mediese oorsprong het, en dat hulle nie suksesvol behandel kan word voordat hierdie werklikheid erken word nie. Vir Boisen is mense "lewende dokumente" wat "gelees" behoort te word binne hulle konteks. Mense se ervarings behoort dus erken te word. Dykstra (2005:17) interpreteer hierdie siening van Boisen so dat die religieuse element van die versteuring vra dat pastor bereid sal wees om die "onbekende gebied" van die pasiënt se verwarde innerlike wêreld te verken, ten einde 'n "roetekaart" te kan vind. Elke "pasiënt" is 'n "lewende menslike dokument" (*living human document*) wat net soos enige ander religieuse teks diepgaande religieuse insigte kan onthul. Charles Gerkin (1984) som Anton Boisen (1936) se benadering soos volg:

He [Boisen] meant that the depth experience of persons in the struggles of their mental and spiritual life demanded the same respect as do the historic texts from which the foundations of our Judeo-Christian faith tradition are drawn To the living human

document he assigned the same authority and right to speak on its own terms as hermeneutical scholarship had learned to assign to the historical text, be that a New Testament text or any other written record of human experience left by a writer of another time and place.

(in Dykstra 2005:34)

Gerkin (1984) bou voort op hierdie model van Boisen (1936). Hy beskou pastorale beraders by uitstek as die hoorders en interpreteerders van verhale. Mense besoek 'n pastorale berader, omdat hulle iemand nodig het om te luister na hulle storie. Beelde en simbole wat gebruik word om die storie te vertel, kom uit die spesifieke gesin, kulturele en godsdienstige milieu van die persoon. Die taalwêreld van die verteller bied beelde, simbole, evaluerende woorde en algemene woorde om te interpreteer wat ervaar word. As die pastorale berader uit dieselfde taalwêreld as die verteller kom, sal hulle in die algemeen betekenis deel. As pastorale beraders egter goeie luisteraars is, sal hulle besef dat daar tog subtiele verskille is in hoe individue binne dieselfde kulturele milieu taal, simbole en beelde aanwend. Daar is private betekenis wat kom uit die private interpretatiewe ervarings van die verteller. Pastorale beraders bevind hulleself op die grenslyn en kan hoogstens oor die heining kyk om glimpse te sien van die betekenis van die beelde, simbole, en mitiese temas wat die persoon gebruik om sy of haar ervaring te meet en te interpreteer.

Volgens Dykstra (2005:31) sien Gerkin die pastorale berader nie net as die luisteraar en interpreteerder van die ander se verhaal, asof die pastorale berader met leë hande kom luister na die ander se storie nie. Pastorale beraders bring ook hulle eie interpretasie en verstaan van die betekenis en ervaring van die lewe saam. Dit kom uit hulle eie verstaan van die simbole en temas van hulle kulturele agtergrond, as ook die verskillende genuanseerde betekenis wat gevorm is deur pastors se eie lewenservarings en interpretasies. Die kuns van pastorale berading is om oor die vermoë te beskik om uit die skatkis van beelde wat gebruik word, die verhaal wat gehoor is, te interpreteer. Wanneer pastors akkuraat hoor en ander respekteer as mense met hulle eie taal en integriteit, maak dit 'n dialogiese ontmoeting moontlik waaruit 'n nuwe en meer hoopvolle verhaal gebore kan word. Dykstra (2005:32) som

dit kortliks op dat pastorale berading verstaan kan word as 'n dialogiese hermeneutiese proses van kommunikasie oor die grense van taalwêreld heen. Die hermeneutiese taak is om ander in die diepte van hulle innerlike wêreld te verstaan. Dit is dus onderhewig aan al die probleme en moontlikhede wat die interpretasie van 'n antieke dokument, soos byvoorbeeld die evangelies in die Nuwe Testament of een van die Pauliniese briewe, behels. Die verskil is egter dat hierdie “dokumente” *lewend* is en hulleself bly openbaar in 'n nuwe taal en gedrag om uitdrukking te gee van hulle innerlike wêreld.

Die grootste bedreiging vir mense in hulle proses van singewing is wanneer hulle verstaan van wat sinvol is nie ooreenkom met wat ervaar word nie. Dit is wanneer rekonstruksie “van onder na bo” gedoen moet word. Die rol van die pastorale berader as interpreteerder en gids in die heropbou van so 'n struktuur van taal van betekenis, is religieus en teologies van aard. Die kern van die sinsvraag is die vraag na geloof en die doel van die lewe. Die eeue-oue funksie van godsdiens is om wat sinvol is in 'n betekenisvolle geheelbeeld saam te weef. Die hoofsaak van die pastorale berader as vernaamste teenwoordiger van die godsdiens dus om hierdie soort interpreterende leiding te gee (Dykstra 2005:39).

Volgens Bonnie Miller-McLemore (1996:9-26) het die fokus van pastorale teologie verskuif na *sorg* binne 'n breë kulturele, sosiale en religieuse konteks. Pastoraat behoort eie kriteria vir evaluasie te ontwikkel as dit 'n staanplek wil verdien onder die geestesgesondheidsdissiplines. Om 'n staanplek in ekklesiale en akademiese kringe te verkry, sal die pastoraat 'n positiewe bydra moet lewer tot die bediening en tot die teologiese diskoers. Om gerespekteer te word deur mense van kleur en vroue, sal die pastoraat die sosiale analise van onderdrukking, vervreemding, uitbuiting, diversiteit en geregtigheid moet insluit in die kliniese evaluering van individuele patologie. Dykstra (2005:41) verwoord die rol wat die feministiese perspektief in die verandering in pastoraat as dissipline soos volg:

A feminist perspective demands an analysis of structures and ideologies that rank people as inferior or superior according to various traits of human nature, whether gender, sexual orientation, color, age, physical ability, and so forth. Hence, to

think about pastoral theology and care from this vantage point requires prophetic, transformative challenge to systems of power, authority, and domination that continue to violate, terrorize, and systematically destroy individuals and communities.

Die fokus daarop om sisteme van dominansie en onderdrukking te konfronteer, het bygedra tot die verskuiwing in praktiese teologie en in die pastoraat vanaf 'n eng verstaan van pastorale teologie as berading en sorg na 'n praktiese teologie wat 'n bydra lewer tot die wyer kulturele, sosiale en religieuse konteks. Teenoor Anton Boisen se *living human document* stel Bonnie Miller-McLemore (1996:9-36) eerder die metafoor van 'n lewende menslike web voor. Die web beskryf "... the dense, multitudinous, contiguous nature of reality ..." (Miller McLemore 2012:36). Miller-McLemore (1996) se model beklemtoon dat openbare beleid en die welstand van die sosiale web ewe belangrik is as die psigies-emosionele welsyn van individue.

Die pastor as herder is die pastorale model van praktiese teoloog, Seward Hiltner (1959:47-54). Hy verkies die term "herderskap" (*shepherding*) bo terme soos "pastorale sorg", "pastorale werk" en "pastorale berading". Die herder raak bewus van die nood en doen iets om te help. Die model bou op die Bybelse beeld van die goeie herder in Jesus se gelykenis in Lukas 10:30-36. Die barmhartige Samaritaan word die voorbeeld van hoe die Christelike herder behoort op te tree en hoe herderskap verstaan behoort te word. Herderskap hoef nie geregverdig te word nie. Die herder doen wat nodig is soos wat die situasie bepaal. Die funksie van herderskap is nie die enigste taak van 'n pastor nie. Die pastor is ook die een wat die evangelie verkondig en geloofsgemeenskap organiseer. Hiltner ([1958] 1979) se terme "herderskap", "kommunikasie", en "organisasie" omvat die 3-ledige taak van die pastor. Die herders rol gaan nie altyd oor genesing en heling nie, maar soms, wanneer geen herstel moontlik is nie, gaan dit oor instandhouding of ondersteuning.

Campbell (1981:36-45) bou op die model van Hiltner en noem dit die "dapper herder" omdat dit dapperheid verg om betrokke wees by die nood en pyn, verlies en verwardheid van 'n ander. "The valley of deep shadows in another person's life frightens us too, and we lack the courage and constancy to enter it" (vgl. Dykstra

2005:53). Dit is die element van dapperheid op grond van vertroue op God wat ontbreek in pastorale verhoudings. Wanneer daar gekyk word na die omstandighede waaronder herders na skape moes kyk in die Bybelse tyd, is die veronderstelling dat daar 'n mengsel van teerheid en taaigheid in die karakter van die herder is. In die Ou Testament word daar volgens Campbell (1981:36-45) prominensie gegee aan die positiewe eienskappe van die goeie herder en dit word ook gebruik om die liefdevolle leierskap van God en God se beloofde Messias te bespreek. Die herder gee leiding, tree as gids op, versorg, genees, soek na die wat verlore geraak het en bring die verstrooide kudde weer saam, en beskerm dit teen kwaad en skade. Die herder in die Bybel se leierskap is selfopofferend.

Volgens Dykstra (2005:58) lewer Campbell (1981) kritiek teen Hiltner (1959) se model van herderskap, omdat die model nog steeds 'n benadering volg waarin die pastor die mees prominente persoon is in die pastorale versorging. Sy pastorale teologie is pragmaties en nie juis gebaseer op 'n teologiese grondslag nie. Hiltner (1959) se gebruik van die konsep van "herderskap" (*shepherding*) bied volgens Campbell (1981) maak nie ruimte vir hoe mense ook vir mekaar herders kan wees in hulle navolging van Jesus nie. Om "non-direktiewe beraders" te wees, is nie voldoende nie. Volgens Campbell (1981) behoort herders hulle krag en moed te put uit hulle fokus op die dapperheid van Jesus. Hierdie dapperheid word sigbaar in Jesus se woorde, daede en lyding. Jesus se dapperheid is vir Campbell geleë in sy integriteit, innerlike heelheid op grond van Jesus se eenheid met God en met die mensheid en 'n konstante onoorwinlike liefde. Campbell (1981; kyk Dykstra 2005:61) is daar twee tekens van ware leierskap. Die eerste is dat diegene wat die leiding volg, rus en heelheid vind. Die tweede teken van ware leierskap is dat dit 'n prys verg. Leierskap is nie sonder gevaar vir die leier nie.

Jeanne Steveson Moessner (1991:198-211) gebruik die pastorale model van die "self-differentiated Samaritan". Differensiasie is die proses is waartydens mense steeds meer hulleself word. Moessner (1991) wil met hierdie model 'n plaasvervanger model aanbied vir die heersende tradisionele herderskapmodel wat afgelei word uit Johannes 10. Sy wil 'n teologiese grondslag daarstel vir die pastorale versorging van vroue spesifiek. Die teologiese paradigma wat sy as grondslag vir die pastorale sorg van vroue wil gebruik, kom uit Lukas 10, naamlik die gelykenis van die

Barmhartige Samaritaan. Hierdie verhaal ontwikkel die interkonneksie tussen die opdrag om God, die naaste, en 'n mens self lief te hê. Wanneer ook die liefde vir die self beklemtoon word, kan die gelykenis bruikbaar wees deur vroue wat soek na 'n steeds ontwykende self. 'n Tweede motief wat belangrik is in die gelykenis van die Samaritaan, is die herberg as veilige plek. Dit is in die besonder vir vroue belangrik dat hulle 'n veilige plek in die pastoral versorging behoort te kan vind. Wanneer vroue byvoorbeeld op grond van "God se Woord" deur pastors teruggestuur word na huwelike waar hulle verniel word, was die pastoraat nie 'n veilige herberg vir vroue nie.

Stevenson-Moessner (1996) wys daarop dat die teks "jy moet jou naaste liefhê soos jouself" versigtig benader behoort te word in pastoraat met vroue.

Ontwikkelingspsigoloog Carol Gilligan (1982:74) wys daarop dat vroue se ontwikkeling deur drie fases beweeg. Die eerste fase gaan oor sorg vir die self om oorlewing te verseker. 'n Verskuiwing vind plaas wanneer hierdie eerste standpunt as egoïsties ervaar word. Dit veroorsaak dat versteuring in die balans wanneer vroue nie meer hulle self versorg nie en ook nie versorging wil ontvang nie. Dit gebeur wanneer omgee verwar word met self-opoffering. Dit lei daartoe dat die persoon self beskadiging word. 'n Verdere verskuiwing vind plaas wanneer hierdie dilemma ingesien en erken word. In die derde fase van ontwikkeling kom 'n nuwe verbintenis tussen die self en ander tot stand. Self-kennis is noodsaaklik. Dit lei tot gesonde verhoudings waarin self-uitbuiting nie aanvaarbaar is nie.

Wanneer die gelykenis van die Samaritaan (Lk 10) in verband gebring word met hierdie verhouding tussen die self en die ander, word die verbintenis tussen die karakters duidelik. Die verhouding tussen die rowers en die man is: wat joune is, is myne. Die verhouding tussen die priester en Leviet en die beseerde man is: wat myne is, is myne. Die verhouding tussen die Samaritaan en die beseerde man, in die versorging van die man is: wat myne is, is joune. 'n Belangrike aspek van hierdie houding van die Samaritaan kom na vore in die feit dat Samaritaan, nadat sy reis onderbreek is, verder gegaan het, en die reis voltooi het. Die Samaritaan het nie alles weggee wat hy het nie, in hierdie gelykenis het die Samaritaan in die proses van die ander help en homself nie beseer, verwaarloos, of skade aangedoen nie. Hy is lief vir homself én sy naaste.

Hierdie model ondersteun die idee dat in ware versorging van ander die versorger nie verwaarloos word nie. Hier model kan benut word in die nuwe begrip vir die vroue se self-verstaan, wat bekend staan as 'self-in-verhouding' teorie of 'in-verhouding-wees.' Hierdie teorie postuleer dat die belangrikste verhouding in die self-verstaan van vroue die relasionele met die self is (Surrey 1985:13). Die tweede saak wat belangrik is in die model van die Samaritaan, is die funksie wat die herberg vervul. As pastorale versorgers moet soms die gewondes na die herberg neem, dis wil sê gebruik maak van ander hulpbronne wat tot 'n mens se beskikking (vgl Dykstra 2005:67).

Die volgende modelle wat kortliks bespreek word, is wat Dykstra (2005:69-149) noem die "paradoksale modelle van sorg". Die eerste model wat vermeld word is die van Henri Nouwen (1972), naamlik die pastor as gewonde geneser (*wounded healer*). Die tweede is die model van Heije Faber (1971), naamlik die pastor as sirkus nar (*circus clown*). Die derde is die model van Campbell (1981), naamlik die pastor as wyse dwaas (*wise fool*), en laastens gebruik hy Donald Capps (1990) se metode van *reframing* om die wyse dwaas model te herformuleer. Die laaste twee modelle wat hy bespreek is sy eie model (Dykstra 1990; 2005) van die pastor as intieme vreemdeling (*intimate stranger*) en die van Dittes (1999), naamlik die pastor as asketiese getuie (*ascetic witness*).

Hierdie modelle fokus almal in 'n meerdere of mindere mate op die persoon van die pastor en nie so seer op die persoon wat hulp soek nie. Modelle wat transformasie sal kan meebring in die NHKA se verstaan van die huwelik sou eerder moes fokus op die klein narratiewe van vroue en ander wat deur die meesternarratief gemarginaliseer en tot swye gebring is. Wel bruikbaar vir hierdie doeleindes is Capps (1990) se *reframing* metode wat hy gebruik om die model van die wyse dwaas te herformuleer. In sy metode van "reframing" bou Capps (1990:12) op die werk van psigoloë Watzlawick, Weakland & Fisch (1974) wat onderskei tussen eerste orde en tweede orde verandering. In 'n eerste orde verandering kan die *persoon* verander, maar die *situasie/sisteem* bly dieselfde. In 'n tweede orde verandering is alles anders omdat die situasie/sisteem nie meer dieselfde is nie (kyk Capps 1990:12). Met die onderskeid tussen eerste en tweede orde verandering wys Capps (1990:13-15) op drie skadelike maniere waarop probleme benader kan word.

Die eerste manier is deur simplifikasie: óf ontkenning van die probleem, wat dikwels gepaard gaan met 'n aanval op die mense wat meen dat verandering nodig is, óf minimalisering van die probleem deur te erken dat daar “klein probleempies” is waarvoor daar 'n “baie eenvoudige oplossing” is.

Die tweede meganisme wat skadelik is in berading, is “utopianisme”. Dit is 'n poging om 'n probleem te verander wat nie bestaan nie of wat nie verander kan word nie. Daar is “introjektiewe utopianisme”, dit wil sê die persoon probeer onbereikbare doelwitte bereik en verval dan in depressie, 'n nihilistiese wêreldbeeld, vervreemding van sigself en ander, of selfmoordgedagtes. 'n Tweede vorm van “utopianisme” is “projektiewe utopianisme”. Dit behels dat mense glo dat hulle “die waarheid” gevind het en nou die missionêre verantwoordelikheid het om die wêreld te verander. Die probleem is dat hulle visie verskil van dié van die samelewing. Hierdie konflik lei tot paranoia, selfregverdiging en die illusie dat hulle 'n unieke oplossing vir die wêreld se probleme bedink het.

'n Derde skadelike saak in berading word die paradoks genoem. Dit is wanneer 'n eerste orde verandering aangebring word wanneer 'n tweede orde verandering nodig is of andersom. Wanneer mense vasgevang word in die eerste orde verandering wat in werklikheid geen verandering is nie, moet hulle aanpas by 'n situasie wat onveranderd bly. Die verandering wat nodig is, is 'n tweede orde verandering. Wanneer die paradoksale karakter van die poging duidelik word, ontstaan daar ruimte vir 'n tweede orde verandering, wat praktiese of terapeutiese gevolge het.

Die laaste modelle wat Dykstra (2005:151-227) versamel het, fokus steeds op die rol van die pastor, maar in hierdie stel modelle het die verskuiwing wel plaasgevind dat die pastor nie meer gesien word as die enigste persoon wat sorg nie. Dit sluit ander versorgers in. Die modelle wat hier ter sake is, is die van Pruyser (1976), naamlik die pastor as diagnoseerder (*diagnostician*), Noyce (1989) se model van die pastor as morele afrigter en berader (*moral coach and counselor*) en Wimberley (1991) se model van die pastor as inheemse storieverteller (*indigenous storyteller*). Volgens Donald Capps (1996) se model is die pastor 'n agent van hoop (*agent of hope*), terwyl Hanson (1996) se model die pastor uitbeeld as vroedvrou (*midwife*). Die laaste twee modelle is die van Kornfeld (1998) wat die pastor sien as tuinier

(*gardener*) en die van Gill-Austern (1999) wat die die pastor beskryf as vroedvrou, storieverteller, en terughoudende skelm (*midwife, storyteller, reticent outlaw*).

Vervolgens gaan ek daartoe oor om, ter aanvulling van die pastorale modelle wat aan die hand van Dykstra (2005) bespreek is, die pastorale modelle soos beskryf deur Ruard Ganzevoort & Jan Visser (2007:68-99) in hulle werk, *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, metode en inhoud van pastorale begeleiding*, te bespreek.

Die doel is om vas te stel of hierdie modelle die potensiaal het om vroue te bemagtig om hulle klein narratiewe te vertel en hulle te bevry van skadelike meesternarratiewe, veral ten opsigte van hulle plek en rol in die huwelik.

Volgens Ganzevoort & Visser (2007:69) is daar kernwoorde wat ten opsigte van pastorale modelle gebruik word om die taak of funksie van pastorale sorg te beskryf. Dit is woorde soos: heling, bystand, begeleiding, versoening, voedend, bemagtiging, en bevryding. In die pastorale modelle wat Ganzevoort & Visser (2007) identifiseer word gefokus op die rol van die pastor en, aan die hand van Weber (1969), op die tipe leierskap wat van pastors vereis word. Weber (1969) onderskei tussen tradisioneel-hiërargiese, funksioneel-rasionele en persoonlik-charismatiese leierskapstyle.

Die eerste model wat Ganzevoort & Visser identifiseer, is die *pastor as getuie* wat as ampsdraers die tradisie van die kerk verteenwoordig. Die Protestantse voorbeeld hiervan is die kerugmatiese model van Eduard Thurneysen (1888-1974). Vir hom lê die uitgangspunt van die pastorale optrede in die Woord van God soos betuig in die Bybel. Woord van God moet gehoor en die genadeboodskap van die regverdiging aan die sondaar verkondig word om die persoon te bring tot God se verlossing. Daarvoor is dit nodig dat die sondaar in die lig van God se Woord bewus word van sy of haar sonde. Daar is in hierdie pastorale gesprek 'n raakpunt tussen die gewone interpersoonlike gesprek enersyds en die ontmoeting met God andersyds. Die pastor verteenwoordig in hierdie model nie soseer die Christelike tradisie nie, maar wel die voorbeeld van hoe om te luister na God se Woord. As getuie beliggaam die pastor die klassieke Christelike idee van martelaarskap, want ongeag die gevolge, staan sy of hy vir die waarheid van God se openbaring (Ganzevoort & Visser 2007:72). Die pastor as getuie is rentmeester van die geestelike goedere en moet die Woord wat die Gods Woord aan mense "uitdeel". Hierdie amptelike karakter van die pastoraat

word in ideologiese terme beskryf as diensbaarheid. Hierdie “diensbaarheid” is egter gelade met volmag en opdrag, en bring daarom ‘n magsverhouding tot stand. Die pastor is die een wat “weet” en “het”. Die gespreksgenoot is die een wat behoeftig is en op die pastor aangewese is vir ‘n woord of daad van God (kyk Josuttis 1996).

Scharfenberg (1974) se kritiek op Thurneysen se pastorale model is dat die pastor geblokkeer word deur die teologiese oorwig van die benadering en die mens wat hulp nodig het en die werklike situasie van die persoon uit die oog verloor word. Die hoofbeswaar wat teen hierdie pastorale model ingebring word, is die a-simmetriese verhouding tussen die pastor en die gespreksgenoot wat die optrede van die pastor ‘n patriargale en outoritêre karakter verleen (Verheule 1997; vgl. Ganzevoort & Visser 2007:74). Die pastor se aandag is so gefokus op die oomblik waarop die Woord van God ingebring moet word, dat dit die pastor verhinder om aandagtig te luister. Die model van die pastor as getuie, is ‘n institusioneel-hiërargiese vorm van leierskap (Ganzevoort & Visser 2007:75). Die gesag van die pastor berus op institusionele posisie en nie op die funksie of vaardighede van die persoon nie. Die pastor se gesag kom van die tradisie, die kerk, die openbaring wat hy of sy verteenwoordig (kyk Immink 2003).

Die model van die pastor as getuie val ook binne die kader van wat Ganzevoort & Visser (2007:76) die *charismatiese pastoraat* noem. In die charismatiese pastoraat, kry die verhaal van God ook voorrang bo die van mense, soos in die kerugmatiese pastorale model. Daar is daarom sprake van ‘n sterk Bybels-normatiewe raamwerk, waarvan die pastor die verteenwoordiger is. Terselfdertyd word die rol van die pastor in die charismatiese model gekenmerk deur die besef dat die rolle ook omgekeer kan word. Hier meer as in enige ander model, word uitgegaan van die besef dat dit die werk van die Heilige Gees is waardeur mense in diens geneem word. Dit beklemtoon die feit dat in beginsel almal dus op sekere oomblik die pastor kan wees en die heil kan verkondig. In die charismatiese pastoraat word minder klem gelê op die institusionele amp, maar meer op die spesifieke en besonderse gawes van mense. Op grond van hierdie gawes wat hulle het, kry hulle in die pastorale verhouding dieselfde volmag en opdrag as in die klassieke ampte van die kerugmatiese pastoraat. Die sentrale uitgangspunt by charismatiese pastoraat is die oortuiging dat God nog steeds in die menslike werklikheid betrokke is en aktief

ingryp. Die krag van die Heilige Gees word sentraal gestel. Die werking van die Gees word sigbaar in die geestesgawes van insig, profesie, genesing en bevryding (kyk Van Herwijnen 1997; vgl Ganzevoort & Visser 2007:76).

Binne die charismatiese benadering kom daar drie temas na vore wat nie in die ander benaderings aandag kry nie. Die mens is in die charismatiese pastoraat nie net die sondaar nie, maar ook die verwonde. Dit beteken dat genesing en heling beklemtoon word. Temas wat na vore kom is, innerlike genesing, liggaamlike genesing op grond van gebed en ook bevryding van demoniese magte. Die innerlike genesing sluit die genesing van herinneringe in. Mense kan beskadig word deur dinge wat vroeër met hulle gebeur het. Dit kan selfs ook gaan oor herinneringe aan wat voor hulle geboorte gebeur het en dinge wat in vroeëre geslagte gebeur het. Hierdie wonde of psigologiese trauma kan genees word wanneer Jesus deur die werk van die Gees in die verlede van mense inkom en wond aanraak. Die verband tussen sonde en siekte is 'n belangrike besprekingspunt in hierdie benadering (Ganzevoort & Visser 2007:78). Die tema van liggaamlike genesing op grond van gebed, gaan oor geloofsgenesing van liggaamlike siektes. Gebedsgenesing vind plaas deur God se krag.

'n Derde tema wat in die charismatiese pastoraat na vore kom, is die tema van bevryding van demone. Net soos wat daar uitgegaan word vanuit die geloof dat God in hierdie werklikheid betrokke is, net so sien 'n mens tekens van die teenmag, wat as die demonies aangetoon word. Die demone word in Christus se naam uitgedryf en oorwin. Ganzevoort & Visser (2007:79) beoordeel dit soos volg:

Hoewel deze kenmerkende bijszonderhede van de charismatische traditie deels omstreden zijn, zijn het ook elementen die aansluiten bij een pastorale behoefte. Dat geldt niet alleen de specifieke probleemvelden die aan de orde komen en waarvoor men een oplossing claimt. Het geldt vooral voor het verlangen dat God werkelijk op ons leven betrokken is en handelt in het hier en nu.

Hierdie uitgangspunte beteken dat die charismatiese pastorale paradigma die gevaar loop om waarheidskriteria wat geld in die Westerse wêreld en in die gesondheidsorg verby te gaan.

Die rol van die pastor in die charismatiese pastoraat is die van 'n *bemiddelaar*. Die pastor word gesien as 'n bemiddelaar wat so deur God se Gees in besit geneem word, dat sy of hy self 'n sentrale posisie verkry. Hierdie rol van die pastor word dan dadelik gerelativeer in die charismatiese stroming deur die feit dat die een wat om hulp vra self aktief moet saamwerk aan die genesing deur geloof en toewyding (Ganzevoort & Visser 2007:79). Die tweede rol wat aan die pastor toegeken word, is die rol van *helper*. By hierdie rol word die terapeutiese pastorale model, sowel as die kontekstuele pastorale model bespreek. Die begrip terapeutiese pastoraat is afkomstig van Stollberg (1969). Boisen (1936) word gesien as die grondlegger van hierdie pastorale model. Anders as die kerugmatiese pastorale model is die fokus nie in die eerste plek gerig op dit wat die evangelie oor die mens sê nie, maar word daar begin by die gespreksvennoot wat om hulp vra, wie se probleem ernstig geneem word. Daarom is die empatiese verhouding belangrik om die ander soos in 'n spieël te laat sien in watter verwarde situasie hy of sy verkeer (Ganzevoort & Visser 2007:81). Teologiese insigte is egter ook relevant vir die ervaring van die gespreksvennoot. So word die persoon se waardes en werklikheid getoets. Die psigologiese verwysingsraamwerk is hier minstens so bepalend as die teologiese.

By hierdie rol van die pastor as helper is die amp nie langer bepalende vir die pastor nie. Die gespreksvennoot word ook nie primêr as 'n sondaar beskou nie. In plaas daarvan is die gespreksvennoot die "pasiënt" of "kliënt", die persoon wat hulp nodig het om te groei en minder gekwel te word deur die lewensprobleme wat hom of haar verhinder om voluit te leef. Die pastor is hier veral die deskundige helper wat, net soos ander hulp verleners volgens 'n bepaalde deskundigheidsmodel werk. In hierdie deskundigheidsmodel, wat in baie opsigte pas by die huidige samelewing (beter as die klassieke amptelikemodel), is die pastor die ekspert wat met 'n saaklike professionaliteit mense bystaan. Persoonlike oortuigings is hier nie uitgesluit nie, maar die kern van die beroep lê in die gedagte dat dit die pastor se "ambag" is. In die verhouding tot die gespreksvennoot impliseer dit egter weer 'n magsrelasie. Die sentrale verskil van die kerugmatiese pastor is dat die klem verskuif het vanaf 'n Godswoord na terapeutiese ondersteuning (Ganzevoort & Visser 2007:82).

Die belangrikste punt van kritiek op die terapeutiese benadering is die psigologisering van die pastoraat. Daar was mense binne die denkkader van die Kliniese Pastorale Vorming wat van mening was dat die teologiese bydrae meer klem behoort te kry. Hulle wou egter nie die teologiese komponent as dogmaties-normatief te sien nie. Hulle wou ook nie die vorming en opleiding van die pastor losmaak van kerk en teologie nie.

‘n Tweede punt van kritiek was dat die terapeutiese pastoraat swig voor die verleiding om meer aandag te gee aan die individuele behoeftes en gevoelens van die kliënt of pasiënt en te min profeties-krities te wees ten opsigte van politieke, sosiale, maatskaplike en institusionele instellings wat mense tot nadeel strek. Die sosiale sisteme waarin mense hulle bevind, kom ook hier ter sprake (kyk Graham 1992). Indien die pastoraat nie krities omgaan met sisteme nie, kan dit bydra tot die instandhouding van skadelike sisteme. Daarom is dit belangrik om die morele maatskaplike kritiese dimensie van die pastoraat te beklemtoon (Ganzevoort & Visser 2007:83).

‘n Derde punt van kritiek gaan oor die rol van die pastor as helper. Die pastor as helper impliseer ‘n heeltemal ander posisie en status vir die pastor as in die rol van getuie. Die pastor het hier nog steeds ‘n gesagvolle rol, maar dit word nie nou meer bepaal deur die tradisie wat die pastor verteenwoordig en die Godsopenbaring wat daarin ingebed is nie. Die pastor se gesag is geleë in die kundigheid of deskundigheid wat die pastor verwerf het. Die leierskap van die pastor is hier dus *funksioneel* van aard en nie meer *institusioneel-hiërargies* soos in die kerugmatiese model nie.

Die rol van ekspert-helper plaas die pastor in ‘n soortgelyke magposisie as die rol van die pastor as getuie. Die mag van pastors is nou geleë in hulle professionaliteit en hulle posisie binne ‘n bepaalde institusionele instelling, hulle reg om ‘n diagnose te kan maak en mense te verwys of nie te verwys nie. Die mag van pastors word ook sigbaar in hulle verbale vaardigheid. Hulle beskik verder oor die mag om die plek en die tyd van die hulpverleningsgesprekke te reël. Die spesifieke mag van pastors lê in hulle simboliese posisie “naby aan God”, hulle sentrale posisie in die godsdienstige netwerk van die kerk, en die reg om byvoorbeeld in die kerkdienste

eensydig te bepaal watter betekenis in die Bybel gesien kan word vir die werklikheid van die menslike bestaan (Ganzevoort & Visser 2007:84). Binne die model van die pastor as helper vind die sisteem teoretiese en gesin terapeutiese benadering 'n plek. Uitgangspunt van sisteemteorieë is dat alles deel vorm van 'n groter geheel. Die persoon of saak wat ondersoek word, staan nie los van die konteks nie. Saam met ander persone of objekte vorm dit 'n sisteem en die sisteem mede-bepaal die eienskappe van die persoon of objek van ondersoek. 'n Gesin is byvoorbeeld van 'n sisteem sien. Hoe iemand optree, hang af van hulle individuele eienskappe en karaktereieskappe, maar ook van die gesin as geheel. 'n Sisteem as 'n geheel wat bestaan uit dele kan op verskillende vlakke ondersoek word en elke sisteem is ook weer 'n onderdeel van 'n groter sisteem. Uit 'n teologiese perspektief is die Triniteitsbegrip ter sake – 'n geheel wat bestaan uit dele wat in relasie tot mekaar bestaan en funksioneer. Relasionaliteit behoort tot die wese van God. Elaine Graham (1992) kies vir 'n proses-teologiese uitgangspunt, waarin die verbande tussen die elemente belangrik is. Alles wat bestaan, is voortdurend in 'n proses van ontwikkeling. God speel 'n kreatiewe rol daarin, terwyl die mense terselfdertyd oor 'n vrye keuse beskik. Ontwikkeling binne die sisteem en beïnvloeding deur die sisteem, wat mag insluit, is sentrale temas. Aan die ander kant is die selfbeskikking van die lede van die sisteem ook van kardinale belang (Ganzevoort & Visser 2007:85). Dit gaan oor die verhoudings en balans tussen die dele en die geheel.

Soos wat sisteemteorieë ontwikkel het, het dit nou verweef geraak met gesinsterapie en kommunikasieteorieë. In die ontwikkelingsproses het 'n aantal kernaspekte van sisteemteorieë uitgekristalliseer. Een aspek wat sentraal staan, is onderlinge verhoudings tussen die dele en die reëls vir wat daardie verhoudings reguleer. Dit is hierdie verhoudings en reëls wat die prosesse van die stelsel stuur en nie individuele motiewe van persone of dele van die sisteem nie. 'n Verdere aspek is dat die stelsel as geheel anders funksioneer as die onderdele daarvan. Daar is geen "sentrale bestuurstelsel" nie. Die balans word gehandhaaf deur die terugvoer patrone van aksie en reaksie. So hou die lede van die stelsel (byvoorbeeld van 'n gesin en ook van 'n kerk) die stelsel in stand, ook wanneer hulle self probleme het daarmee.

Edwin Friedman (2001) het sisteemteorieë bruikbaar gemaak vir die pastoraat. Hy gebruik die term “'n geïdentifiseerde pasiënt” om te verwys na die lid in 'n disfunksionele sisteem wat die spesifieke probleem vertoon. Dit is egter belangrik om nie net op die een lid te fokus nie, maar om die probleem gedrag te sien as 'n simptoom van die probleem wat daar in die sisteem as geheel bestaan. Dit is selfs nie eens die probleem van die persoon wat die simptoom vertoon nie. In die pastoraat behoort die hele gesinsisteem in ag geneem te word as daar êrens binne die gesin 'n probleem ontstaan. In die teorieë is differensiasie en individualisasie belangrik: lede van die sisteem moet ook vryelik en as individu binne die sisteem te kan funksioneer. Die grondhouding van pastor berus ook op geïndividueerdheid: pastors moet voorkom dat hulle self ingesuijg word in die stelsel, want as dit gebeur help hulle net om die ongewenste situasie voort te sit (kyk Ganzevoort & Visser 2007:86).

'n Ander benadering ten opsigte van die model van die pastor as helper is die van die kontekstuele pastoraat. Dit is 'n sisteembenadering wat teruggevoer kan word na Ivan Boszormenyi-Nagy. Hy lê klem op die aspek van die verhoudings tussen die verskillende generasies. Relasies word gekenmerk deur morele plig en verantwoordelikhede, deur 'n onderlinge wisselwerking van gee en neem.

Terapeutiese pastoraat ressorteer ook onder die model van die pastor as helper. Binne hierdie model verskil terapeutiese pastoraat van die klassieke terapeutiese benadering in die sin dat 'n individu nie in isolasie gesien word nie, maar eerder as deel van 'n groter sosiale sisteem. Die tweede onderskeid is dat die pastor as helper nie per definisie die “ekspert” is waarvan die een wat hulp nodig het afhanklik word nie. Volgens hierdie benadering word beklemtoon dat die gesin of sisteem self oor die vermoë beskik om verandering te bewerkstellig in hulle situasie. Die pastor as helper in hierdie benadering wil juis nie die “deskundige” wees nie, omdat dit meehelp om mense in die ongewenste situasie te hou (Ganzevoort & Visser 2007:87).

Die derde rol van die pastor is die rol van pastor as metgesel of medemens. Dit word mede-menslike pastoraat (*evenmenslik*) genoem, en vind gestalte in pastoraat as teenwoordigheid (*presentie*). Meer as by ander modelle van pastoraat is

wederkerigheid en persoonlike betrokkenheid 'n aanvaarde deel van hierdie benadering. Die pastor as metgesel is die een wat “nie weet nie”, niks het om te gee of mee te deel nie, maar wat bereid is om die ander by te staan – om saam mens te wees. Die pastor as metgesel benadering inkorporeer die kennis van die kerugmatiese en terapeutiese model. Die pastor is egter in hierdie model nie primêr 'n ampsdraer of professionele persoon nie, maar 'n medemens. Dit is 'n wederkerige verhouding waarin albei gee en ontvang. In hierdie verhouding tref Bons-Storm (1985) die onderskeid tussen wedersydse vertroulikheid, waarin die pastor hom of haar blootstel en bereid is om kwesbaar te wees, en prinsipiële vertroulikheid. Wedersydse vertroulikheid veronderstel wederkerigheid in die verhouding, naamlik dat albei partye bereid is om hulleself in gesprek met die ander te deel. Daar is geen sprake van saaklike afstand nie. Tog is die pastorale relasie wel primêr gerig op die ander en nie op die pastor nie. Bruinsma-de Beer (2006) noem dit 'n “prinsipiële gelykwaardigheid” en 'n “funksionele a-simmetrie”. Die behoefte van die pastor bly ondergeskik aan sy of haar pastorale verantwoordelikheid (kyk Ganzevoort & Visser 2007:89).

Die beeld van die pastor as medemens/vriend/vriendin kan ook gevare inhou (kyk Ganzevoort & Visser 2007:89). In die literatuur is daar onlangs heelwat aandag gegee aan die oorskryding van seksuele grense (Doehring 1995; Ganzevoort & Veerman 2000). Dit kan gebeur dat die pastor die verhouding kan ervaar as 'n intieme vriendskapsverhouding, terwyl gespreksvennoot dit steeds net beskou as 'n pastorale verhouding is. Die pastor is nooit maar net 'n metgesel of vriend/in nie, maar is altyd ook die verantwoordelike persoon. Die een met meer mag in die verhouding is altyd daarvoor verantwoordelik om die ander een te beskerm, ook indien nodig teen die verhouding self. Dit beteken dat die pastor ook vir sy of haar eie behoeftes verantwoordelikheid moet aanvaar en moet seker maak dat die pastorale verhouding nie gaan oor die vervulling van die eie behoeftes nie. Die benadering van mede-menslike (*evenmenslik*) pastoraat is 'n kritiese reaksie teen amptelike of professionele gesag, maar omgekeerd beskerm amptelike of professionele gesag sowel pastor as die gespreksvennoot teen die risiko's van die oorskryding van persoonlike grense.

In die model van die pastor as metgesel, is die geloofsgemeenskap die primêre verskaffer van pastorale sorg. Pastorale sorg vind juis plaas daar waar mense besorg is oor mekaar en omsien na mekaar. Hierdie sorg is die konkrete uitleef van die liefde vir broeders en susters in die geloof, wat kenmerkend was van die vroeg-Christelike gemeentes (Bons-Storm 1985). Die mag van die pastor soos dit voorkom by die ander pastorale benaderings, is nie op dieselfde manier aanwesig in hierdie benadering nie. Binne hierdie benadering is die pastor se mag die mag om die gespreksruimte te beskerm. Dit gaan nie net oor die fisiese tyd en plek nie, maar ook oor die emosionele en spirituele beskerming van die gespreksvennoot. Die mag van die pastor is 'n mag wat ruimte gee aan die gespreksvennoot deurdat die pastor die ruimte veilig hou. Die pastor ondersteun die persoon en help haar of hom om 'n nuwe manier van dink oor God te ontdek (Ganzevoort & Visser 2007:90). Die pastor se kundigheid word aangewend om te toon dat 'n nuwe visie ook vanuit die religieuse tradisie van die gespreksvennoot verantwoord kan word. Die gespreksvennoot is vry is om eie keuses te maak, en om tot eie oortuigings te kom. Die belange/sienings/menings van die pastor word nie deurgedryf nie, maar die belange van die ander word eerste gestel. Die pastor as metgesel/medemens is nie die kundige of deskundige nie, maar is wel bereid om haar of sy kundigheid tot die beskikking van die gespreksvennoot te stel. Dit beteken dat volgens Ganzevoort & Visser (2007:91) dat die pastorale verhouding ook 'n opvoedkundige dimensie vertoon, waarby die pastor kennis aanbied om die gespreksvennoot te help om sy of haar eie verhaal in 'n nuwe lig te sien.

Die gedagte van pastoraat as teenwoordigheid (*presentie*) is volgens Ganzevoort & Visser (2007:92) terug te vind by Gerkin (1991), volgens wie teenwoordigheid, gemeenskap en roeping die drie klassieke maniere is waarop die kerk die samelewing dien. Daarom is dit ook vir pastorale sorg belangrik. Die Bybels-teologiese begroning hiervan word teruggevind in God se teenwoordigheid in die wêreld, wat deur Jesus sigbaar geword het. Dit is die taak van die kerk om God se koninkryk teenwoordig en sigbaar te maak in die wêreld. Dit gaan oor kerk wees vir ander, om teenwoordig te wees in die lyding van mense. God se teenwoordigheid in die wêreld word nie deur die kerk bewerkstellig nie, maar gaan juis die kerk vooraf (Ganzevoort & Visser 2007:93).

Vir Australiese praktiese teoloog, Neil Pembroke (2002), is teenwoordigheid die hart van pastorale sorg. Vir hom gaan dit oor twee kernsake, naamlik beskikbaarheid en bevestiging. Beschikbaarheid gaan daaroor dat 'n mens ten diepste ruimte maak vir die ander, jou verbind tot die ander en bereid is om jou eie vryheid vir die ander prys te gee. Bevestiging is die proses waardeur die ander gehelp word om hulle God-gewige potensiaal te verwesenlik. Dit potensiaal is daar. Die pastor bevestig dit. So gee die pastor gestalte aan liefde. Waar teenwoordigheid ervaar word, word God se genade ontvang (kyk Ganzevoort & Visser 2007:93).

Vir Ganzevoort & Visser (2007:94) gaan die praktykteorie van teenwoordigheid (presentie) oor 'n tweetal waardes, naamlik die van beskikbaarheid en ontvanklikheid. Die pastor is vry om beskikbaar te wees en tot die verhouding toe te tree. Die verhouding het in sigself waarde. Die pastor is bereid om werklik tot ontmoeting te tree met die persoon en noulettend aandag te gee aan tekens en aanduidings van wat vir ander belangrik is. Dit is 'n solidêre verhouding waarin mense se moontlikhede en verbintenisse gerespekteer word. Die sorg wat gebied word, gaan daaroor dat sin en betekenis verwoord word, dat ander die ruimte gegun word om hulle eie doelwitte na te streef, en dat onvoorwaardelike toewyding gegee word. Die uitgangspunt van hierdie teorie is dat die ander 'n rasonale subjek is, wat goeie redes het waarom hulle doen wat hulle doen. Die waardigheid en moontlikhede van die ander word te alle tye gerespekteer. Die mede-menslike relasie is een van nabyheid en troos, nie een van oplossings bied nie. In Charles Gerkin (1984; 1997) se hermeneutiese benadering tot die pastoraat gaan dit oor die bystand van mense om hulle te help om wat hulle beleef, te interpreteer en te herinterpreteer.

Die hermeneutiese taak van die pastor strek dus verder as net pastorale verstaan. Die pastor leer nie net verstaan wat mense ervaar nie, maar leer ook om mense se ervarings te plaas binne die raamwerk van hulle vroeër ervaring en oorgelewerde tradisies. Dit kan wees dat pastor en gespeksvennoot die tradisie deel, maar daar sal ook soms situasies wees waar meerdere tradisies ter sake is in die gesprek en lewensverhaal. Dit vra van die pastor 'n groter hermeneutiese vaardigheid om met die kommunikasie tussen verskillende tradisies om te gaan. Aktuele ervarings word in die lig van die tradisie geïnterpreteer, maar dit kan ook juis ten opsigte van die

oorgelewerde tradisies nuwe en soms kritiese vrae na vore bring. Die hermeneutiese proses speel af op verskillende vlakke: in liturgiese viering, in preke, in onderrig, en in pastorale gesprekke (Ganzevoort & Visser 2007:97).

Die pastor se hermeneutiese taak is een van tolk en gids wees. Die taak van die tolk is om gespreksvenote te help met hulle selfverstaan. Dit gebeur wanneer die gespreksvenoot gehelp word om verbande te lê binne hulle eie verhaal en ook om die verbande te lê tussen hulle eie verhaal en die verhaal van die tradisie. Die tolk moet tweetalig wees, tuis in beide die teologie en die sielkunde. Opsommend kan gesê word dat dit die doel van pastoraat is om gespreksvenote so te bemagtig dat hulle op hulle eie verder kan gaan. Daarmee kan die getuigende sowel as helpende pastor binne die kerugmatiese en terapeutiese modelle van diens wees (Ganzevoort & Visser 2007:98).

Die modelle waarvan hier 'n oorsig van gegee is, het die vakgebied van die pastoraat gevorm. Sowel die klassieke pastorale modelle as die later aanvullings fokus hoofsaaklik op die rol van die pastor in die hulpverlening aan die gespreksvenoot wat kom hulp soek. Die leemte van hierdie modelle is myns insiens, om die perspektief van Capps (1991:13-15) te gebruik, om slegs 'n eerste orde verandering aan te bring waar 'n tweede-orde verandering nodig is. In die bestaande pastorale modelle is daar wel 'n beweging van pastoraat as hulpverlening met die doel om die gespreksvenoot te help aanpas by die situasie, na pastorale modelle wat krities kyk na dominante sisteme.

Bonnie Miller-McLemore (1996) se model van die lewende menslike web wat 'n alternatief bied op die model van Boisen (1936), bied die insig dat dit nie net die gespreksvenoot is wat moet aanpas by die situasie nie, maar dat die probleem in die sisteem/konteks te vinde is. Volgens Miller-McLemore (1996:9-26) het die fokus van pastorale teologie verskuif na sorg wat verstaan word as deel van 'n wye kulturele, sosiale en godsdienstige konteks. Dit gaan in hierdie model oor die insig dat openbare beleid en kwessies wat die gesondheid van die menslike web raak, net so belangrik is as individue se emosionele welstand (vgl Dykstra 2005:43).

Om sisteme van dominansie te konfronteer, het bygedra tot die verskuiwing in die praktiese teologie van die eng verstaan van berading as individuele sorg na 'n praktiese teologie wat 'n bydra lewer tot die wyer kulturele, sosiale en religieuse konteks. Om so 'n verskuiwing moontlik te maak, is 'n feministiese emansipatoriese pastorale model nodig wat vroue se konteks in ag neem. Miller-McLemore (1996) merk op dat, selfs in die mees deeglike oorsig oor die geskiedenis van pastorale sorg, vroue die slawe, die ander, die versorgers, maar nooit die pastor is nie. Ek wil dus praktiese teologie wyer verstaan as net sorg en berading, naamlik as 'n praktiese teologie wat 'n bydra lewer in die wyer kulturele, sosiale en religieuse konteks. Daarvoor wil ek die transformatiewe pastorale teologiese model van Elaine Graham (2002) aanwend en deur lewenstorie navorsing luister na wat vroue sê om nuwe insigte by vroue te hoor. Met behulp van sulke insigte kan verandering nie net *in* die samelewing nie, maar verandering *van* die samelewing, van die dominante meesternarratiewe, aangebring word.

2.4 Die uitdagings van postmoderniteit

Die historiese erfenis wat van die Christelike huwelik in die psige van vroue nagelaat het bots met hedendaagse postmoderne sienings oor die waarde van vroue, asook met die plek wat vroue toenemend inneem in die hedendaagse samelewing. Volgens Addy (1993:89) kan vroue en minderheidsgroepe binne die kerk bevry word van patriargale geweld as teologiese ideologieë gerekonstrueer word met behulp van feministiese insigte. "Geweld" moet hier verstaan word as waar mag uitgeoefen word oor die ander, waar mense verneder word met woorde, grappe en optrede. Geweld is daar waar mense se liggame, psige en eiendom beskadig word (Bons-Storm 2005:87). Rosemary Radford Ruether (2001:181) beskryf huwelike in die postmodern era soos volg:

Two-earner families, with a working wife and husband, now comprise the majority of households, for reasons having to do more with economic necessity than with feminism (though feminism certainly helped encourage women to aspire to better-paying professional positions and escape the job niches of low-paid secretarial and service work).

Teenoor die instandhouding van die heteronormatiewe hegemonese patriargale monogame huwelik, stel Radford Ruether (2001:181-230) 'n alternatiewe voor, naamlik 'n eko-feministiese familie-etiek. Vervolgens gaan ek daartoe oor om hierdie alternatiewe wat sy in haar werk, *Christianity and the making of modern family*, beskryf, te bespreek. In Radford Ruether (2001:181) se eko-feministiese familie-etiek gaan dit vir haar oor die “Reimagining [of] families: home, work, gender, and faith.” Hedendaagse huishoudings en gesinne is anders saamgestel as die tradisionele. Saamgestelde gesinne is 'n komplekse familie netwerk as gevolg van egskeidings of tweede huwelike (Radford Ruether 2001:182-4). Die situasie van vroue het baie verander. Vir die eerste ongeveer 20 jaar is vroue deel van hulle ouers se huishouding, afhanklik van hulle ouers se inkomste, terwyl hulle verder studeer en dikwels eers hulle nagraadse studies klaarmaak voordat hulle trou of kinders het. Drie veranderinge het plaas gevind tussen die 1900-2000 wat die gesig van die huwelik verander het. Eerstens het ekonomiese produksie uit die huishouding verdwyn, daar word nie meer as 'n span saam gewerk om die huishouding te onderhou nie. Tweedens het vroue selfstandige regs persone geword wat kan stem en hulle eie eiendom besit, derdens het wettige onafhanklikheid dit vir vroue moontlik gemaak om ekonomies selfversorgend te wees. Hierdie veranderinge het die redes waarom vroue trou, verander. Radford-Ruether (2001:188-9) verwoord dit soos volg:

Taken together, these changes have recast marriage as a love relationship to be entered into primarily for companionship and only secondarily for child rearing. Because many women can be self-supporting, unhappy marriages need no longer be endured. It is now more often women than men who make the decision to divorce.

Victoria Robinson (2003:438) verwoord dit soos volg: “Indications are that there will be a continuing trend for women, at least with the financial means, to be able to live alone with the consequence being that more women will be raising children themselves.” Terwyl lewenslange monogame huwelike steeds as die ideaal gesien word, is die realiteit dikwels anders. Die realiteit bestaan uit wat Radford Ruether (2001:189) “serial monogamy” noem. Die redes vir hierdie verskynsel is weer eens

omdat vroue nie meer ekonomies en wetlik van mans afhanklik is nie, en omdat mans sowel as vroue twee keer solank leef as voorheen en deur meer lewensfases gaan. Nie net mans nie, maar ook vroue ontgroeï hulle lewensmaats. Die hedendaagse verwagting dat die huwelik vervullende kameraadskap moet bied, dra ook daartoe by dat egskeidings toeneem. Wanneer die huwelik nie aan daardie verwagting voldoen nie, word dit getermineer. Die veranderings in die samelewing en werksomgewing plaas verdere druk op huishoudings:

For ... both men and women work expectations have expanded from an eight- to a ten- or even a twelve-hour day Women who seek well-paid professions are on the same treadmill, while also carrying the primary burden of “family time”.... It is this contradictory tension between work time and family time that defines the greatest problem facing families today – for women particularly, but also for men.

(Radford Ruether 2001:204-205)

Die oplossing vir hierdie probleem sal nie gevind word in klein aanpassings wat gemaak word nie, maar verg 'n radikale transformasie van die sosiale sisteem. Dit raak die alle verhoudings, werk en gesin, asook by uitstek die verhouding tussen man en vrou. “Hate is not a family value”. So lees 'n bufferplakker wat kritiek lewer op die Christian Right beweging se “family values” veldtog teen die einde van die 20e eeu. Die beweging se perspektief of familie waardes was gebaseer op die “skeppingsorde” met behulp waarvan die patriargale hiërargie van mans oor vroue gelegitimeer wou word. Onderliggend aan patriargale waardes lê die waarde van eksklusiwisme (Radford Ruether 2001:206). Hiervolgens is daar net een “regte familie model” en dit is die heteronormatiewe hegemoniese patriargale monogame huwelik. Die vooronderstelling is dat die hoofskap van die die God-gegewe norm is. Dit word gebruik om die homofobie en vrouehaat wat daaruit voortspruit, te regverdig. Teenoor die instandhouding van hierdie model van die huwelik /familie/ huishouding, stel Radford Ruether (2001:207) 'n eko-feministiese familie-etiek voor, wat gebaseer is op:

... the equality and partnership of men and women in family, work, and society, and on the reconfiguring of work-familie relations and economic and political hierarchies to foster a more equitable sharing of wealth within sustainable communities.

Hierdie etiek vra dat daar perke gestel word aan die “workaholic” postmoderne leefstyl wat aanvaar dat dit geregverdig is om steeds langer te werk. Daar is ook ander fasette van die lewe en van menswees waarvoor tyd gevind moet word. Dit sluit in die versorging van tuine, verhoudings, lewensmaats, kinders en vriende. Werktyd behoort gebalanseer te word met sabbatstyd. Die hele skepping het nodig om gereeld te rus, te herstel en God se teenwoordigheid te vier (Radford Ruether 2001:207). Deur werk te oordoen, word verhoudings met God en met mekaar beskadig.

Die basiese beginsel van 'n eko-feministiese etiek is die erkenning van die volwaardige en gelyke menswees van vroue in vennootskap met mans. Feministiese etiek verwerp beide gender-hiërargie en gender-komplementariteit want beide doen afbreuk aan die volwaardige persoonlikheid van vroue en mans. Feministiese etiek verwerp ook sisteme of ideologieë wat ongelyke verhoudings tussen vroue en mans in stand wil hou. Mans is nie deur die natuur of God aangestel as die hoof van vroue nie, net so is vroue ook nie ondergeskik is aan mans nie. Die verhouding tussen mans en vroue gaan nie oor komplimentêre verskille waar “manlike” rasionaliteit en “agency” gestel word teenoor “vroulike intuïsie” en altruïsme nie (Radford Ruether 2001:208). In terme van gesinsverhoudings veronderstel dit 'n etiek van mededeelsaamheid wat werklik gegrond is op die gelykwaardigheid van mense. Die een persoon kan nie floreer as dit ten koste van die ander is nie. Elke vennoot in die verhouding behoort bereid te wees om iets prys te gee ter wille van die welsyn en die ontwikkeling van die ander, maar op 'n manier wat billik is en wederkerig is eerder as op 'n manier wat gebaseer is op 'n hiërargie waar vroue die meeste opoffer. So 'n verhouding kan nie volgens 'n vaste resep bedryf word nie. Dit vra 'n konstante herevaluering en herdefiniëring van die verhouding. Dit bly 'n proses van groei en verandering (Radford Ruether 2001:208).

Patriargale familie stelsels is gebaseer op manlike dominansie en die skeiding van die openbare en private sfere. Die openbare politieke sfeer waar mag uitgeoefen word en beleid gemaak word, is die terrein van mans terwyl die ondergeskikte privaatsfeer die terrein van vroue is (vgl Tolman & Striepe & Harmon 2003:5). In die postmoderne tyd word hierdie patroon toenemend afgebreek. Vroue se wetlike gelykheid en naskoolse opleiding maak gelyke toegang tot inkomste-genererende werk moontlik. Eerder as om die “verlies” te betreur van 'n familie patroon waar 'n man die alleen broodwinner was, is dit nodig om die om die werk-huis opset van mans en vroue asook ander vorme van saamwoonverhoudings te herorganiseer en herwaardeer.

Dit het nodig geword dat die verskeidenheid van gesin-en huishoudelike patrone wat bestaan, ondersteun word (vgl O’Riordan 2008:82). Dit sluit in enkellopendes, homoseksuele/ lesbiese egpare, verhoudings waarin kinders aangeneem is of deur middel van kunsmatige inseminasie bekom is, enkelouergesinne, tweeverdiener heteroseksuele pare, drie of vier generasies onder een dak, saamgestelde gesinne na egskeiding/dood en hertrou, en saamwoon vennootskappe van twee, drie of meer mense (Radford Ruether 2001:213). Dit is nie die kerk se taak om 'n wetsagent vir die staat te wees deur huwelike te bevestig nie. Dit is die kerk se taak om mense voor te berei vir verhoudings of ooreenkomste waarbinne hulle leef en hierdie verhoudings in te seën. Dit is die kerk se taak om te help genees waar dit nodig is vir mense om hulle ooreenkomste/verhoudings te verbreek en aan te beweeg na 'n nuwe lewe en en waar die verhoudings met die voormalige vennote nuut gestruktureer moet word. Dit is die kerk se werk om mense te begelei in hulle spiritualiteit en etiek sodat hulle verhouding kan verdiep. Rosemary Radford Ruether (2001:214) beklemtoon die noodsaak hiervan maar meen ook dat kerke nog nie daartoe in staat is nie:

We need to find pastoral and liturgical forms that can help people in these diverse situations and stages of life, which are currently ignored by the church or rejected as sinful and without redeeming value.

Volgens Radford Ruether (2001:215) is daar verskillende tipes ooreenkomste moontlik vir verskillende fases van die lewe. Die funksie daarvan beskryf sy soos volg:

These covenants aim to unify three forms of love – *eros*, *philia*, and *agape* – by first bringing together erotic love and friendship; then, on a more mature level, the third form of love develops, service in self-giving to one another and to the larger society and creation, as the couple grows into union in and through the love of God.

Sy begin by seksuele-vriendskapsverhoudings wat die moontlikheid skep vir twee fases of tipes verbintenisse: tydelike verbintenisse en lewensverbintenisse. Tydelike verbintenisse is bedoel vir jonger mense wat nog nie gereed is vir 'n meer permanente verbintenis nie, omdat hulle nog nie op 'n persoonlike vlak of ekonomies gereed is daarvoor nie. Hulle tydelike verbintenis is verkennend van aard en word telkens geëvalueer en hernu. Die sluiting van die verbintenis hoef nie gepaard te gaan met 'n groot openbare seremonie nie. Die tydelike verbintenis sluit uitdruklik die verwekking van kinders uit. Dit is 'n fase waarin jongmense met behulp van mentors geleer word hoe om *eros* en *philia* liefde bymekaar te bring, en hulle leer om voorbehoedmiddels effektief te gebruik. Hierdie tydelike ooreenkoms dien om erkenning te gee aan die tradisionele fase tussen tiener seksualiteit en die middel-twentigs, wat dikwels deur kerk en ouers ontken word.

Met die tweede tipe verbintenis gaan die paartjie oor na die volgende stap, naamlik 'n permanente "committed" verhouding waarin gestreef word na 'n voller eenheid van *eros*, *philia* en *agape* liefde, met die loop van die jare, met of sonder die verwagting om kinders saam groot te maak. Hierdie verbintenis word aangegaan nadat 'n tyd van voorbereiding verloop het waarin die wetlike, ekonomiese, sosiale en seksuele aspekte van die verhouding deur die paartjie deurdink is. Wanneer albei bereid is om hierdie lewensverbintenis aan te gaan, kan 'n groter openbare seremonie gehou word.

'n Derde tipe verbintenis kan aangegaan word na die geboorte van elke kind. Dit kan dien as die naamgewing seremonie van die kind, of doop, afhangende van die religieuse oortuigings van die paartjie. Radford Ruether (2001:218) is van mening dat hierdie seremonie die kind ook behoort te verbind aan aan ander volwassenes, “spirituele ouers”, wat belowe om die biologiese ouers te ondersteun in die grootmaak van die kind en wat help met die mentorskap van die kind. Hierdie rol kan mense wat kies om nie self kinders van hulle eie te hê nie, die geleentheid gee om betrokke te wees by kinderopvoeding.

'n Vierde verbintenis is een vir die middel tienerjare van kinders. Die seremonie kan ooreenstem met die aflegging van geloofsbelydenis, maar die inhoud en doel daarvan is anders. By hierdie geleentheid kan kinders hulle eie geloofsbelydenis verwoord volgens hulle verstaan van hierdie oorgang van die kinderjare na jong volwassenheid. In hierdie tyd, kry die kinders/jong volwassenes die geleentheid om een of twee persone aan te wys wat hulle as mentor begelei. Die voorbereiding tot hierdie seremonie behoort onderrig ten opsigte van seksualiteit in te sluit. Satcher (2001:1) beklemtoon die belangrikheid van onderrig ten opsigte van seksualiteit soos volg:

Sexual health is not limited to the absence of disease or dysfunction, nor is its importance confined to just the reproductive years. It includes the ability to understand and weigh the risks, responsibilities, outcomes and impacts of sexual actions and to practice abstinence when appropriate. It includes freedom from sexual abuse and discrimination and the ability of individuals to integrate their sexuality into their lives, derive pleasure from it, and to reproduce if they so choose.

Jongmense behoort die onderskeid tussen seksuele spel en seksuele omgang te verstaan (vgl Tolman & Striepe & Harmon 2003:4). Radford Ruether (2001:217) is van mening dat daar begin behoort te word met die “... cultivation of an *ars erotica* ...” wat seksualiteit met vriendskap en verantwoordelike verhoudings integreer.

Benewens hierdie vier verbintenisse is 'n vyfde nodig, naamlik vir gemeenskap en gemeensaamheid. So 'n verbintenis bring volwassenes saam in 'n spirituele vriendskap en hulle onderneem om die gemeenskap op te bou om hulle eie spirituele reis sowel as die van ander te ondersteun.

Dit is 'n feit dat verbintenisse misluk. Dit gebeur as gevolg van tekortkominge in mense, die feit dat mense mekaar kan ontgroeï, of dat mense nie die vermoë het om 'n dieper verhouding met mekaar te ontwikkel nie. Wanneer paartjies hierdie realiteit in die gesig staar, voel hulle dikwels geïsoleerd en verwerp deur die gemeenskap. Dit is daarom nodig dat geloofsgemeenskappe 'n vorm van helende seremonie vind, wat mense kan help om die oorgang te maak na 'n nuwe lewe, wat hulle kan begelei om op 'n ander manier vriende te wees met hulle vorige partner sodat hulle steeds die kinders saam kan grootmaak op 'n volwasse en verantwoordelike manier. Die verbintenis met kinders in so vennootskap gaan voort en word nie beëindig as die verhouding van die ouers tot niet gaan nie (Radford Ruether 2001:217). Dit alles vra vir 'n nuwe manier van dink oor die huwelik en seksualiteit.

Tradisionele seksuele etiek was gebaseer op die wetlike grens tussen seksuele omgang binne die huwelik teenoor seks buite die instelling van die huwelik. Buite die huwelik was alle seks sonde, ongeag die gehalte van sorg en vriendskap in die verhouding. Binne die instelling van die huwelik was alles weer gesien as goed, reg en aanvaarbaar. 'n Man het selfs tot redelik onlangs nog die reg gehad om sy vrou te verkrag aangesien seks gesien is as die "plig" van die vroue om aan haar man se behoeftes te voorsien. Geweld is dikwels gebruik toe te sien dat sy gehoorsaam is hieraan. Binne die huwelik is dit nie deur die kerk gesien as sonde nie (kyk Tong 1989:94-96). Geweld teen vroue is op hierdie manier genormaliseer (vgl Neuger 2001:12).

'n Nuwe siening van die gesin, huishouding en werk, behoort gebaseer te wees op die wederkerigheid van mense in hulle hele menswees en nie op 'n splitsing soos "die huis vir vroue en werk vir mans" nie. Vroue en mans behoort in hulle hele menswees te kan deelneem aan die lewe. Mans sowel as vroue behoort deel te hê aan die versorging van die gesin wat hulle gesamentlik tot stand gebring het. Vroue sowel as mans behoort deel te neem aan die wêreld ekonomie, kultuur en politiek.

Daar behoort nuwe maniere bedink te word om dit alles in 'n geheel saam te bind, sodat daar in harmonie en balans kan kom tussen mans en vroue wat as gelykes 'n bydrae kan lewer op al die terreine van die lewe.

Teologies vra dit die verwerping van dogmas wat daarop aanspraak maak dat die familie patriargaal moet wees, met manlike hoofskap en vroue wat onderdanig is aan mans, omdat dit die “skeppings orde” is wat deur God gelegitimeer is. Die handhawing van so 'n gesinsmodel vandag se wêreld is 'n anomalie. Soos in die vroeë kerk, behoort vandag se kerk verlossende gemeenskappe te wees. Dit sal van hulle vra om nuut te dink oor die gesin/familie. Die kerk, God se mense, is 'n nuwe familie, 'n alternatiewe, bevryde en bevrydende gemeenskap waar reeds hier en nou God se verlossende liefde ervaar kan word en iets van die Messiaanse feesmaal ervaar kan word.

Om nuut te dink oor die gesin/familie, dit te sien as verlossende gemeenskappe, beteken nie om op 'n dualistiese manier skepping teen oor verlossing, seks teen heiligheid, die reproduksie van liggame teenoor die versorging van siele te stel nie. Hierdie dualismes is reeds oorkom deur die vroeë kerk se kritiek op die patriargale familie. Nuut dink oor die familie vereis 'n nuwe leefstyl waar die drie tipes liefde geïntegreer word. *Eros*, geïntegreer met *philia*, en *philia* geïntegreer met *agape*, bied die moontlikheid om verhoudings tussen geliefdes, vriende, en partners te verdiep, en so lewensverrykende gemeenskappe te skep (Radford Ruether 2001:229).

Hedendaagse Christene kan hulle nie meer bind aan premoderne reinheidswette en wette wat vroue as mans se eiendom sien en reël nie. Jesus het reeds die reinheidsstelsel gekritiseer en getoon wat werklik vir God belangrik is – nie wat in die liggaam ingaan nie, maar wat uit die hart kom. Transformasie is ook in die huwelik nodig. Dit is nie meer nodig dat die kerk of religie mense se seksualiteit reël of beheer nie. Die kerk behoort nie mag oor mense se lewens te wil uit te oefen deur hulle lewens te probeer reël met 'n instelling soos die huwelik nie. Die kerk behoort gelowiges te ondersteun om self verantwoordelikheid te aanvaar vir die reël van hulle verhoudings volgens die voorbeeld van Jesus. Die kerk se taak is om God se helende onvoorwaardelike liefde aan almal te verkondig en mense te help om as



gelykes, as heel en outentieke mense te lewe, ongeag hulle seksualiteit of saamwoon status.

HOOFSTUK 3

DIE DOMINANTE KULTURELE MEESTERNARRATIEF

3.1 Patriargie

Patriargale strukture en patriargale rolle word oorgedra deur kultuur en taal. Die invloed daarvan kan gesien word in geslagsrolle binne die familiestruktuur. Patriargie is die wetlike, ekonomiese en sosiale sisteem wat die regering van die manlike gesinshoof aanvaar. Dit beteken dat vroue, kinders, werkers en eiendom ondergeskik is aan manlike gesinshoofde. Die verhouding tussen man en vrou in die huwelik word beïnvloed deur die patriargale samelewing (kyk Moore 2002:111). Die Bybel het binne 'n patriargale konteks ontstaan. Die dominante diskoers oor die huwelik in die Bybel, is dus patriargaal. Gegewe hierdie Bybelse agtergrond, is dit nodig om 'n onderskeid te maak tussen wat geldig is vir 'n spesifieke tyd en die kulturele denke en omstandighede van daardie tyd, en wat geldig is vir alle tye. Indien hierdie kulturele onderskeid nie getref word nie, kan die kerk se teologie van die huwelik, soos onkrities afgelei uit die Bybel, dien om die patriargale sisteem van mans se beheer oor vroue en ander onbepaald voort te sit (Baumann 2003:37).

In die Ou Testament is die huwelik 'n wetlike instelling, wat sekere verpligtinge en voorregte vir beide partye inhou (vgl Kruger 1992:8). Vroue is gesien as ingebed in die patriarg en nie 'n eie persoon met regstatus nie. As gevolg daarvan het hulle min ekonomiese en sosiale sekuriteit geniet en was hulle lewens lank afhanklik van mans. 'n Vrou was eers afhanklik van haar pa, dan van haar eggenoot wat aan haar pa 'n prys betaal het vir haar, en dan van haar seuns indien haar man te sterwe kom. Vroue se taak was om hulle man se huis op te bou en in sy behoeftes te voorsien. Mans het volle seggenskap gehad oor vroue se liggame en seksualiteit. Vroue se maagdelikheid voor die huwelik en getrouheid binne die huwelik was ononderhandelbare eise. Seksuele oortredings is swaar gestraf, selfs met die dood. 'n Man is alleenlik gestraf indien hy 'n seksuele oortreding begaan het met 'n ander man se vrou (kyk ook Matthews & Benjamin 1993:7-24). Die besitregbeginsel het dus gegeld

Die konteks van die huwelik in Israel was die patriliniêre en patrilokale familiestruktuur en die eer/skaamte-waardesisteen (Yee 1992:209; vgl Malina 1993:124). In so 'n familiestruktuur is die kinders gesien as deel van die man se familie en die seuns was die erfgename. Vroue het saam met hulle man by sy familie gaan woon. Vir vroue is hulle huwelik deur hulle pa gereël. Vroue se primêre bydrae tot die huishouding was hulle liggaam en seksualiteit. Vroue moes kinders, en verkieslik seuns, in die wêreld bring, sodat die man se nageslag voortgesit kon word en die seuns die land en besittings kon erf. Daarom is die seksualiteit van vroue en dogters streng beheer en teen buite-inmenging beskerm. Binne die eer/skaamte-waardesisteen was egbreuk is die ergste oortreding wat 'n vrou kan begaan, omdat dit die eer van haar man aangetas en die vaderskap van haar kinders betwyfel kon word. 'n Dubbele standaard het gegeld ten opsigte van die reëls vir mans en vroue wat egbreuk pleeg. Buite-egtelike seksuele aktiwiteite wat onaanvaarbaar was vir die vrou, was toelaatbaar vir mans (Yee 1992:210).

Binne hierdie patriargale huwelikstruktuur was daar verskillende huwelikstrategieë wat te veral te doen het met die plek van vroue ten opsigte van die eer van mans. Volgens Malina (1993:129-137) is daar volgens die tradisie wat opgeneem is in die Bybel, drie verskillende huwelikstrategieë wat na vore kom in verskillende tydvakke in die geskiedenis van Israel. In die tydperk toe die aartsvaders van Israel aan die trek was, was die huwelikstrategie *versoenend* van aard. Dit was 'n praktiese maatreël. Hulle het daarmee goeie verhoudings met die boorlinge van die grondgebied waardeur hulle getrek het, gehandhaaf. Hulle het hulle dogters in die huwelik laat tree met mans uit die ander volke in ruil vir politieke en ekonomiese beskerming.

In die Israelitiese tydperk is 'n *aggressiewe* huwelikstrategie gevolg. Patriarge het geweier dat hulle dogters met vreemdelinge trou en het van hulle kant probeer om ander volke se vroue te verkry. Met hierdie aggressiewe huwelikstrategie was die huwelik 'n mededingende magspel waarin mans vroue verkry of verloor het.

Die derde huwelikstrategie kom na vore in die tyd na die ballingskap. Hier is 'n *verdedigende* huwelikstrategie gevolg. Hiervolgens moes vroue wat binne die

verbondsgemeenskap gebore is, beskerm word, en moes vroue buite die verbondsgemeenskap vermy word (kyk Van Eck 2007a: 92-98)

Dit is veral binne die kader van die aggressiewe huwelikstrategie dat die verskynsel van seksuele geweld in die patriargale konteks verstaan moet word. In patriargale samelewings is die verwagting dat manlike seksualiteit aktief en aggressief behoort te wees, omdat dit 'n simbool is van manlike eer. Hierteenoor behoort vroulike seksualiteit beheer word omdat dit 'n bedreiging inhou vir die manlike openbare orde en vir mans se eer (kyk Torjesen 1993:181-182). Daarvolgens word manlike seksualiteit binne die patriargale konteks verstaan as “mag oor ander”. Hierdie mag oor ander word beskryf met die begrippe “the penetrator and the penetrated”. Om die “penetrator” te wees, simboliseer dominansie en superioriteit oor die “penetrated”. Binne hierdie seksuele verdeling het mans se eer vermeerder as hulle 'n ander man suksesvol uitgedaag het of suksesvol wraak kon neem na verlies van sy eie eer (Torjesen 1993:137, 181-3; vgl Malina 1981:42). Winkler (1990:40) beskryf dit soos volg:

To penetrate is not all of sex, but it is that aspect of sexual activity which was apt for expressing social relations of honor and shame, aggrandizement and loss, command and obedience, and so it is that aspect which figured most prominently in ancient schemes of sexual classification and moral judgment.

In die antieke Grieks-Romeinse wêreld is vroue se rolle in die huishouding sterk beïnvloed deur politieke diskoerse wat onderskeid maak tussen die private sfeer van die huishouding (*oikos*) en die publieke sfeer van die stad (*polis*) (Torjesen 1993:59; kyk Rosaldo 1974:17-42). Die ruimte waarbinne vroue vryelik kon beweeg en optree, was beperk tot die private sfeer van die huishouding (*oikos*). Alles buite die huis is as manlik beskou, en alles wat binne die huis gebly het, was vroulik. Die binnehof van die familie, die stadspan sowel as die area rondom die hek van die stad (*polis*) was die ruimte van die mans. Vroue kon slegs hierdie ruimtes betree as daar geen mans was nie, of wanneer hulle begelei is deur 'n chaperone (Malina 1993:43). Vroue se plek in die tradisioneel patriargale huishouding bepaal wie hulle is en bied voorskrifte vir hoe hulle moet optree (Jacobs-Malina 1993:3). Binne die huishouding moet vroue

toesien dat mans te alle tye die sentrale posisie beklee. Vroue onderwerp hulle aan mans, ook binne die huis, selfs al is die huishouding eintlik hulle sfeer. Vroue se taak in die binnekring van die huishouding was om toe te sien dat hulle man se eer nie skade aangedoen word. Dit het onder andere behels dat hulle kuis moes wees (Malina 1993:53).

Juridies was die man die hoof van die huis en die vrou onderdanig en ondergeskik. Die hoofskap van die man is gegrond op 'n Goddelike verordening wat in die Godheid self as die oerbeeld (*Urbild*) gevind word (Stadelmann 1993:232). In die Romeinse leefwêreld word onder die onderdanigheid van vroue verstaan dat vroue nederig, stil, teruggetrokke en selfbewus in die teenwoordigheid van mans moes wees (Keener 1992:164). In die Griekse leefwêreld word die onderdanigheid van die vroue gesien as deel van die natuurlike orde. Mans is gebore om te heers en vroue om onderdanig te wees (Pokorný 1992:221). Die orde van die samelewing bestaan uit sosiale en religieuse aangeleenthede asook skeppingsordening. Sosiale en religieuse verskille tussen mense (bv man en vrou) kan ongeldig verklaar word, maar skeppingsordeninge kan nie gewysig word nie. Hulle moet ten alle koste gehandhaaf en in stand gehou word. Die "skeppingsordening" ten opsigte van mans en vroue word begrond in Genesis 1 en 2 en geld volgens Stadelmann (1993:232) tot in die tyd van die Nuwe Testament.

Huishoudings in die antieke tyd was sosiale eenhede wat die familie moes beskerm en 'n nageslag verseker. Hulle was ook ekonomiese eenhede wat die materiële welvaart van die familie moes bewaar. Ekonomies is mans en vroue as vennote beskou. Binne die huishouding is kos en klere geproduseer vir eie gebruik, maar ook met doel om dit te verkoop. Vroue moes die produksie en verspreiding van die produkte hanteer. Vroue het die rol van bestuurder van die huishouding (household manager) vervul eerder as die rol van huisvrou (Torjesen 1993:67-9; vgl Osiek & MacDonald 2006:147). Al het die Grieks-Romeinse wette vroue as ondergeskik aan die man beskou, het die vrou 'n mate van outonomie as die bestuurder van die huishouding gehad (kyk Osiek & MacDonald 2006:144-5).

Die vroeë Christelike gemeenskappe wat in huise bymekaar gekom het, en so huiskerke gevorm het, het die leierskap in die kerk gemodelleer op die rol van die

bestuurder van die huis (household manager). Dit het daartoe aanleiding gegee dat vroue in die 1ste en 2de eeue leiers in die vroeë Christelike gemeentes was (Torjesen 1993:82; kyk Osiek & MacDonald 2006:157-8).

Die rolle binne die huishouding is egter beduidend beïnvloed deur die gender-ideologie van die politieke sfeer. Die politieke ideologie het die juridiese gesag van die man en die subordinasie van die vrou beklemtoon. Al was die vrou die bestuurder van die huishouding, was sy steeds ondergeskik aan haar man. In die Christelike huiskerk word blyke van hierdie politieke ideologie ook aangetref (Torjesen 1993:81; kyk Osiek 2006: 833-4).

Christelike outeurs in die antieke tyd wat hierdie ideologie ondersteun het, het die outoriteit en leierskap van vroue binne die vroeë kerk verdag gemaak. Vroue in leiersposisies is dikwels bestempel as vroue met 'n slegte naam wat selfs verdink is van promiskuiteit (Torjesen 1993:111). Volgens Schüssler Fiorenza (1993:214) het skrywers soos Aristoteles gemeen dat die natuur bepaal wie regeer en wie ondergeskik is. Soos die gees natuurlikerwys oor die liggaam regeer, regeer mans oor vroue. Skrywers in die antieke kulture het hierdie beeld versterk deur 'n etiese onderskeid te tref deur 'n "goeie en 'n slegte vrou". "Goeie vroue" was rein, kuis en beperk tot die privaatsfeer van die huishouding. "Slegte vroue" was onrein, onkuis en het in die openbaar/publiek opgetree. Baie Christen-skrywers het hierdie publiek vs. privaat sfeer gender-ideologie onderskryf. Die kerkvader Johannes Chrysostomus (344-407), soos vertaal deur Clark (1983:37), sien die saak soos volg:

Our life is customarily organized into two spheres: public affairs and private matters ... To woman is assigned the presidency of of the household; to man, all the business of the state, the marketplace, the administration of justice, government, the military, and all other such enterprises ... [A woman] cannot express her opinion in a legislative assembly, but she can express it at home.

Parallel met die onderskeid tussen die twee sfere, publiek (*polis*) en privaat (*oikos*), loop die Grieks-Romeinse sisteem van geslagtelikheid (gender) en gawes (*virtues*) (kyk Osiek & MacDonald 2006: 147-8). Mans ontvang natuurlikerwys die gawes van

dapperheid, regverdigheid en selfbeheersing en vroue se natuurlike gawes is kuisheid (*chastity*), stilte en gehoorsaamheid (Torjesen 1993:115; kyk Lefkowitz & Fant 1982:104).

Beide vroue en mans moes 'n eerbare lewe lei. 'n Persoon se eer (*honour*) gaan oor 'n gevoel van eiewaarde wat bevestig word deur die samelewing. Vroue het eer verwerf deur hulle seksuele reinheid te beskerm, naamlik hulle skaamte. Vroue se skaamte (*shame*) is hulle eer. Vir 'n man is *shame* 'n aantasting van hulle eer. Manlike eer moet verstaan word as kompetisie vir superioriteit, dit is die uitdrukking van die manlike natuur. Skaamte (*shame*) wat verstaan word as diskreet en bedees, is die uitdrukking van die vroulike natuur (Malina 1993:46; kyk Osiek & Balch 1997: 54-5). Politieke outoriteit en lewe in die publieke sfeer is geassosieer met die seksuele vryheid van die man. Hierteenoor het die vroulike afhanklikheid en swakheid geïmpliseer dat haar seksualiteit beskerm moet word. Om vroue se beweegruimte te beperk tot die huishouding en die privaat sfeer, was 'n meganisme om hulle seksualiteit te beskerm, hulle skaamte te bewaar en beheer oor hulle uit te oefen (Torjesen 1993:117; kyk Osiek 2006:832).

Die sosiale gawes wat aan die vrou toegeskryf word, kontrasteer met haar ekonomiese gesag as die bestuurder van die huishouding (household manager) (Torjesen 1993:118). Die Nuwe Testament eggo die tema van die vrou se gehoorsaamheid soos voorgeskryf in die Grieks-Romeinse huistafels (kyk Balch 1981; vgl Schüssler Fiorenza 1994:245). Interpretasies deur bekende teoloë wat in die moderne tyd geleef het, eggo ook hierdie onderdanigheid van vroue. So meen Karl Barth (kyk Fiddes 1990:140) dat vrou en man gelyk is voor God in hulle aardse bestaan, dat hulle ook gelyk is in die sin dat hulle mekaar op 'n gelyke wyse nodig het. Barth meen dat man en vrou nie gelyk is in die funksies wat deur God aan hulle toegeken is nie. Dit is die funksie van die vrou om ondergeskik en onderdanig te wees aan haar man. Dit is die funksie van die man om as leier, inspireerder en inisieerder op te tree in hulle lewe saam. Die vrou moet haar man se inisiatief volg.

Vroue se plek in die tradisioneel patriargale huishouding bepaal hulle identiteit en dien terselfdertyd as voorskrif vir hoe hulle moet optree (Jacobs-Malina 1993:3). Binne die huishouding is dit vroue se taak om te help toesien dat mans die sentrale

posisie beklee. Derhalwe moet vroue hulle onderwerp aan hulle mans binne die huishouding wat eintlik die enigste sfeer is waar vroue kon funksioneer. Vroue moes hulle weerhou van gedrag wat die eer van hulle mans kan skade aandoen, en hulle moes kuis wees (Malina 1993:53).

Wanneer vroue in die kerk bewus word van manlike dominansie en dat die Bybel as instrument gebruik is en steeds gebruik word om 'n patriargale struktuur in stand te hou wat vroue-ervaring voorskryf, inperk en selfs negeer, kan hulle dit identifiseer as 'n situasie van onderdrukking en kan begin om daarop te reageer. Vroue reageer verskillend in hulle worsteling met die Bybel en wat in die Bybel staan, asook met die gesag wat dit het vir hulle lewe. Schulenburg (1993:13) beskryf die worsteling wat vroue ervaar as vervreemding. Sy noem dit "patriarchaler Entfremdung". Dit is vervreemding wat vroue ervaar wanneer hulle probeer leef binne 'n manlik-gedefinieerde gestruktureerde en geregeerde kerklike kultuur. Vroue wat daarvan bewus word daarvan dat daar 'n onderskeid is tussen wat hulle ervaar en wat in die patriargale familiestruktuur van hulle verwag word, leef dikwels met 'n skuldgevoel en konformeer om by die ideologie aan te pas. Hulle verloor in die proses hulle eie outentieke identiteit (James 1984: 244, 247).

Patriargie is 'n voorbeeld van samelewingswaardes en godsdienstige sienings wat saamspan om fundamentele geloofskonsepte van die Christendom te verloën en koninkrykswaardes verby te gaan (vgl Ackermann 1991:96). Patriargie is ideologiese hegemonie, 'n manier waarop mag uitgeoefen word oor vroue. Dit situasie in die samelewing het reeds grootliks verander en is steeds besig om te verander. Die sterkste reste van hierdie erfenis word nog aangetref in die huwelik, in huweliksrolle en in (religieuse) persepsies en opsigte van die huwelik.

3.2 Hegemonie

Die begrip "hegemonie" hou verband met oorheersing, dominansie (kyk Lears 1985:568). Hegemonie is 'n kulturele werklikheid wat voortvloei uit ideologieë, die toekenning van permanente absolute normatiewe gesag aan die idees en konsepte waarvolgens mense hulle wêreld verstaan (kyk Berger & Luckmann 1967).

Hegemonie gaan oor mag uitoefen oor ander. Dit word sigbaar wanneer mense hulle vryheid verloor as gevolg van sosiale kragte. Hegemonie is 'n soort indirekte imperiale dominansie, wat die interne ervaring van ondergeskiktes bepaal. Hierdie dominansie manifesteer in politieke, sosiale, ekonomiese en godsdienstige sienings. Die waardes, norme en godsdienstige oortuigings van die samelewing word weerspieël in die taal wat gemeenskappe gebruik en in die algemene ideologiese verstaan van 'n gemeenskap van hoe die wêreld funksioneer (vgl Gorringe 1999:2).

Ideologiese hegemonie is die gevolg van 'n sosiale proses waarin konsensus tussen die dominante en ondergeskikte groepe geleidelik ontwikkel. Konsensus word uitgedruk in die goedkeuring deur ondergeskikte groepe van die dominante waardes, simbole, oortuigings, en menings (Lears 1985:569). Sosiale instellings, soos die opvoedkundige stelsel, godsdienst, en die massamedia, lewer 'n belangrike bydra om die hegemoniese kultuur te produseer, en om die evolusie van sosiale konsensus te bevorder. Openbare opinie en die heersende kulturele klimaat laat dit lyk of ondergeskikte groepe uit vrye wil doen wat die dominante groep vra, maar in werklikheid weerspieël dit die bestaande verhoudings van dominansie. In Gramsci (1971:12) se konsep van ideologiese hegemonie, speel gesonde verstand 'n belangrike rol. Hegemoniese beheer word verkry deur voorstellings so te formuleer dat dit logies klink, voorstellings waarin sosiale teenstrydighede voorgestel word asof dit deel is van 'n groter geheel en die eenheid bevorder.

Taal is 'n instrument van mag (kyk Lears 1985:569-70). Taal gebruik speel 'n belangrike rol om die grense van die toelaatbare diskoers te trek. Duidelike grense ontmoedig mense om vrae te stel en ander sosiale alternatiewe te soek. Dit maak dit moeilik vir die ondergeskiktes om die vinger te lê op presies wat dit is in die dominante diskoers wat hulle ongemaklik maak sodat hulle dit kan regstel. Volgens Van den Brink (1978) is 'n ideologie hegemonies wanneer dit die volgende kenmerke openbaar:

- wanneer die ideologie deel geword het van alledaagse denke;
- wanneer die ideologie sosiale kohesie bevorder deur teenstrydighede te harmonieer tot een geheel;

- die belange van dominante groepe gesien voorgehou word as die algemene belang en daarom vrywilliglik aanvaar word deur ondergeskikte groepe.

Lears (1985:571) verduidelik hoe ideologiese hegemonie ontwikkel. Leiers van die dominante groep bied 'n wêreldbeeld/ideologie aan wat tot 'n wye groep mense in die sosiale gemeenskap spreek. Dit moet moontlik wees vir die dominante groep om aan te toon dat hulle wêreldbeeld/ideologie die belange van die gemeenskap in die geheel dien. Hierdie wêreld beeld/ideologie kan selfs net sekere behoeftes van die ondergeskikte groep vervul. Hegemoniese ideologie dien die belange van die dominante groep ten koste van dié van die ondergeskikte groep. Die waardes, idees, en ervarings van die dominante groep word die norm en word tot die algemene publieke diskoers waarvolgens mense in die samelewing optree.

In sy artikel *Religie en macht: Theoretiese invalshoeken in verband met het Nieuwe Testament*, bespreek Van Henten (2012:1-2) die verskillende betekenismoontlikhede en verstaan van die woord “mag” en pas dit spesifiek toe om die mag wat godsdiens uitoefen. Mag is heerskappy oor ander, beheer uitoefen oor ander. Vir Droogers (2010:26) is mag die vermoë om die gedrag van ander mense te beïnvloed, selfs teen hulle wil. Hierdie mag word uitoefen deur die staat, of 'n dominante groep wat beheer uitoefen oor ander. Mag word nie net uitgeoefen deur middel van fisiese geweld nie, maar ook deur nie-fisiese geweld, soos emosionele, verbale en sistemiese geweld. McAfee-Brown (1987:8) en Desjardins (1997:12) wat by hom aansluit, beskryf hierdie soorte geweld as persoonlike en institusionele magsuitoefening wat die menswees van ander skend op maniere wat psigies destruktief is eerder as fisies skadelik. Dit is die soort geweld wat hegemoniese ideologieë mense aandoen.

Van Henten (2012) bespreek die verband tussen godsdiens-hegemonie en geweld. Geweld is die misbruik van mag. Van Henten (2012:2-3) maak gebruik van Foucault (1982:777-795) se teorie van mag waarin hy drie uitgangspunte ten opsigte van mag uitwys:

- mag is relasioneel;

- mag funksioneer binne 'n spesifieke sosiale konteks;
- mag het 'n strategiese aspek.

Mag is dus die resultaat van spesifieke sosiale en politieke omstandighede. Volgens die teorie is mag nie beperk tot die dominante groep in 'n samelewing het nie. Die onderdrukte het ook mag. Individue kan mag hê omdat hulle deel vorm van sosiale netwerke soos instellings, kerke en owerhede. Mag word op verskillende maniere uitgeoefen. Dit kan eksplisiet wees soos met militêre aksies, of dit kan implisiet en onsigbaar wees, soos wanneer dit so lank deel is van 'n gemeenskap, dat dit 'n ongeskrewe reël geword het waarvolgens almal optree. Dan is dit hegemonie.

Mag het volgens Van Henten (2012:3) twee kante, 'n positiewe en 'n negatiewe. Bemagtiging kan mense in staat stel om hulle posisie te verbeter, maar mag kan ook mense se vryheid en moontlikhede beperk, soos byvoorbeeld wanneer die een se mag uitgebrei word ten koste van die van 'n ander. Godsdienste kan magsverhoudings versterk en mense bemagtig, maar dit het ook die potensiaal om magsverhoudings aan kritiek te onderwerp. Godsdienste kan magsverhoudings legitimeer en bevestig, maar het ook die verantwoordelikheid om magsmisbruik aan die kaak te stel en dit te probeer verander. In geloofsgemeenskappe is daar verskillende vorme van magsverhoudings:

- die gelowiges en godsdienstige leiers is in 'n verhouding tot God;
- binne die geloofsgemeenskap self is daar magsverhoudings tussen mense onderling en tussen die lede en die leiers;
- die geloofsgemeenskap staan in verhoudings met ander groepe en instellings.

Ehrensperger (2007:16-34) onderskei tussen die verskillende tipes mag wat in die Nuwe Testament voorkom. Sy tref 'n onderskeid tussen *strategiese mag*, wat gaan oor mag oor ander, *kommunikatiewe mag*, wat gaan oor die bemagtiging van mense, en *transformatiewe mag* wat die kwaliteit van mense se lewens verander.

Hegemonie sal val onder die noemer van strategiese mag, die mag oor ander om eie voordeel te bewerkstellig.

Patriargie is 'n ideologiese hegemonie, 'n manier waarop mag uitgeoefen word oor vroue, en veral binne die huwelik. Die diepgewortelde hegemonie van die patriargale heteroseksuele huwelik as 'n kulturele sosiale konstruk is 'n struikelblok in die kerk se pastoraat met mense (en veral vroue) wat as gevolg van heersende dominante sosiale diskoerse verwond word in hulle seksualiteit. Indien die kerk die verabsoluteerde heteroseksuele huwelik inbring in gesprekke oor die akkommodering van seksuele minderhede, verval die kerk in hetero-hegemonie. Enige vorm van hegemonie is in stryd met die evangelie.

Hierdie afdeling van die studie fokus op die hegemoniese wyse waarop daar sedert die patriargale Bybelse sosiale en geloofsgemeenskappe met die huwelik omgegaan is. Die doel is om aan te toon hoe die sosiale konstruk van patriargale hegemonie geslagsrolle en die verhouding tussen man en vrou bepaal het en steeds beïnvloed. In sy werk, *Sex in the Bible: A new consideration*, toon Harold Ellens (2006:67-102) hoe Ou-Testament wat seksualiteit reguleer, mans beheer gegee het oor vroue se seksualiteit. Hierdie mag wat mans gehad het oor die liggame van vroue het vroue prakties tot mans se eiendom gemaak. Die tekste wat hierdie ideologiese hegemonie van mans wat mag uitoefen oor vroue, legitimeer, word veral gevind in die wette in die Ou-Testamentiese wetsliteratuur in Deuteronomium en Levitikus. Dit illustreer wat met vroue in 'n hegemoniese konteks gebeur.

Esler (2011:87) beskryf vroue se posisie in hierdie patriargale konteks soos volg:

The joy that surrounds the birth means that the attitude of the family towards the woman “shifts” from tolerance to acceptance and affection for her as the mother of their tiny kinsman.

In die ouer wetskode van Deuteronomium word vroue gesien as 'n belangrike deel van die Israelitiese samelewing, maar dan as eers die eiendom van hulle vader en daarna van die man wat hulle vader vir hulle uitsoek. Vroue word nie gesien as persone in eie reg nie, wat beheer en verantwoordelikheid het oor hulle eie lewe nie. Volgens Ellens (2006:68) verander die situasie in die nuwer wetsliteratuur in Levitikus rakende die seksualiteit van vroue. Hier is vroue verantwoordelik vir die bestuur van hulle eie seksualiteit en optrede, maar dit verander nie die

gemarginaliseerde posisie wat hulle steeds in die hulle samelewing het en die feit dat vroue tot objekte en eiendom van mans gemaak word nie. Vroue se optrede moet altyd die belang van die orde in die samelewing dien. Frymer-Kensky (1992:197) meen dat seksualiteit in die Bybel te doen het met sosiale beheer spesifiek ten opsigte van die seksualiteit van vroue. Ellens (2006:70) stel dit soos volg:

These ancient biblical sex codes spell out the powers, duties and rights of individual women. The difference between a woman being treated as 'n real person and being treated as property has to do with the degree to which she possesses those powers, duties, and rights. If she has little of that, she is an object and mere property.

Deuteronomium 25:5-10 bepaal dat wanneer 'n man sterf sonder 'n manlike erfgenaam, sy broer met sy weduwee moet trou om vir hom erfgename te verwek. Die wet gaan oor wie die dooie man se besittings gaan erf. Sy vrou kan nie die erfgenaam wees nie en word soos 'n objek gebruik as 'n middel tot 'n doel, naamlik om te sorg dat daar iemand is wat die oorledene se besittings kan erf. Die vrou, haar seksualiteit en vrugbaarheid word gesien as deel van haar man se eiendom en die wette beskerm daardie eiendomsreg (Ellens 2006:73-74; vgl Ellens 1998:432; Esler 2011:93).

Die verhaal van Tamar en Juda in Genesis 38 word deur Esler (2011:79-110) gebruik om uit te wys wat binne die konteks en gebruike van daardie tyd as aanvaarbare praktyke gegeld het. Tamar is ook as 'n besitting behandel, wat van een man na die volgende oorhandig word, sonder dat sy enige seggenskap gehad het oor haarself en haar toekoms. Sy aanvaar haar eie magteloosheid en die mag wat oor haar uitgeoefen word as 'n gegewe. Dit is deel van die orde van die dag. Dit het deel geword van die denkpatrone van die samelewing en is as vanselfsprekend aanvaar. Dit is hoe hegemoniese ideologie werk.

In Levitikus 18:6-20 word voorskrifte gegee oor met wie mans seksuele omgang mag hê en met wie nie. Die wette is vanuit mans se perspektief geskryf en toon weer eens dat vroue in daardie kultuur nie gesien is as mense in eie reg wat waarde

gehad het nie. Waarde van vroue is aan hulle toegeken en daardie waarde het verband gehou met hulle verhouding tot mans. Ellens (1998:93) verwoord dit soos volg:

... women are marginalized and treated like objects, in the sense that the author addresses a male audience exclusive, and talks about women as though they are something “out there”.

Wat met vroue binne ‘n hegemoniese konteks gebeur word duidelik in die wetsliteratuur van Levitikus waar vroue nooit direk in die teks aangespreek word nie. Daar word oor vroue gepraat. Vroue is die onderwerp van bespreking tussen God en die mans in die samelewing. Hierdie tekste toon hoe vroue gemarginaliseer en na die rand van die samelewing geskuif is. Vroue is bestuur deur die mans wat hulle besit (kyk Ellens 2006:78-9). Vroue se waarde is nou verbind aan hulle seksualiteit. Daar was vir vroue wat in hierdie hegemoniese kultuur geleef het, geen ander moontlikheid om ‘n sosiale identiteit te verkry nie, as deur in die huwelik te tree. Deur die huwelik word vroue se bestaan in die gemeenskap erken. Ongetroude vroue was sosiaal onsigbaar. Maar selfs getroude vroue in hegemoniese kulture se sosiale posisie was net relatief veilig indien hulle kinders, en verkieslike seuns, in die wêreld gebring het (Esler 2011:60-61). Die verhaal van Hanna, Penina en Elkana in 1 Samuel 1-2 illustreer hoe dit met vroue in ‘n hegemoniese konteks gaan wanneer hulle nie erfgename vir hulle mans in die wêreld bring nie. Dit toon hoe die mag en beheer oor vroue, die verwagting dat vroue kinders in die lewe moet bring om hulle posisie in die patriliniêre, patrilokale familie te verseker, ook die verhouding met ander vroue tot skade is.

Hanna bevind haar in ‘n poliginiese huwelik – ‘n huwelik waar die man meer as een vrou het. Die redes wat gegee word vir hierdie tipe huwelik is óf omdat die eerste vrou nie vir hom kinders kon gee nie, óf omdat hy ‘n jonger vrou wou gehad het. Dit was ‘n aanvaarde praktyk binne die leefwêreld waarin Hanna haar bevind het. Die verhouding tussen die vroue in so huwelik was in die algemeen nie goed nie, maar gespanne want hulle was in kompetisie met mekaar. Indien Peninna wel vir Elkana seuns in die lewe sou bring en Elkana te sterwe sou kom, sou Peninna se seuns al Elkana se besittings erf. Hulle sou waarskynlik hulle verantwoordelikheid nakom om

vir hulle ma, Peninna te sorg, maar Hanna sou waarskynlik haar posisie in die familie verloor het, uitgeskuif gewees het en sonder heenkome en versorging gelaat gewees het (Esler 2011:129). Peninna se posisie in poliginiese huwelik was ook net seker as sy vir Elkana seuns in die wêreld gebring het. Esler (2011:124) stel dit soos volg: “Until she produced a child, she had little honor in the house, and if she failed to bear one, she probably faced divorce”. Die spanning wat daar dikwels tussen die vroue in ‘n poliginiese huwelik was, is waarskynlik toe te skryf aan hulle behoefte aan sekuriteit en veiligheid.

Die Ou-Testamentiese wette oor seksualiteit laat hulle invloed geld tot in die geloofsgemeenskappe van die 21ste eeu. Dit vorm bewustelik of onbewustelik deel van die manier waarop oor vroue gedink word en die beeld wat die samelewing en kerk van vroue het. Dit vorm veral deel van hoe gelowiges oor vroue dink, as gevolg van die gesag wat die Bybel in hulle lewens het. Dit is ‘n beeld van vroue as objekte wat uitgesluit word uit die sentrale aktiwiteite en rolle in die samelewing. Tot onlangs was dit ‘n algemene siening dat vroue mans se eiendom is, wat bestuur, versorg en benut moet word. Dit is nou nie meer polities korrek om dit rondit te sê nie, maar in die praktyk lyk dit nie of daar soveel verander het nie. Dit kan veral gesien word in wat kerke steeds in hulle huweliksformuliere oor die rol van vroue in die huwelik sê. Ellens (2006:80) beskryf soos volg hoe hierdie hegemonesie perspektief deel geword het van die Christelike gemeenskap se denke ten opsigte van vroue:

This perspective was imported into the Christian community and entrenched in the church’s mindset and practice from the rise of male domination of the leadership of the Christian movement and of the priesthood of the orthodox church ... This patriarchal outlook of the Imperial Church, from the time of Constantine’s imperial empowerment of the church as the handmaiden of the Roman Empire, to the present day, has set the tone of how women are valued and treated.

Die narratiewe in die Ou Testament vorm deel van die tradisie van die Christelike geloof. Wanneer tradisie so sentraal staan, vind daar ‘n botsing plaas tussen die vinnig veranderende aard van ‘n postmoderne gemeenskap en ‘n

geloofsgemeenskap wat die verlede wil onthou en vashou – tradisie bewaar. Patriargale manlike rolle in die huwelik hou hiërargiese verhoudings in stand en getuig van hegemonie – die mag van mans oor vroue in die huwelik.

Feministiese kritiek wys uit dat daar in die samelewingsdiskoers oor familie 'n dominante hegemoniese ideologie bestaan, en daarmee saam 'n ideologie oor wat vroue se rol daarbinne behoort te wees. Hierdie ideologie sien selfs vandag die ideale gesin as 'n kerngesin van 'n manlike broodwinner en 'n vroulike versorger (kyk Addy 1993:85). Daar is dus 'n passiewe aanvaarding van die tradisionele Christelike leer, waarin die “skeppingsorde” die hiërargie in die godsdiens en huwelik bepaal. Aan vroue word steeds dikwels voorgehou dat hulle lyding as gevolg van die dominante hegemoniese ideologie in die huwelik en die uitvloeiels daarvan, hulle die geleentheid bied om “te ly te wille van en soos Jesus”. Dit is egter nie tot voordeel van vroue om aangemoedig te word om in verhoudings te bly waar hulle geweld op fisiese en emosionele terrein moet verduur nie. Indien vroue kan uitbreek uit die hegemoniese denkpatroon wat nog so algemeen voorkom en die onreg daarvan kan insien, sal hulle die moed kan kry om hulle situasie te verander deur sulke verhoudings te beëindig. Feministiese kritiek wys uit dat die kerk deel is van die probleem eerder as die oplossing, omdat baie kerke en godsdienstige propaganda soos die van Angus Buchan en Gretha Wiid in Suid-Afrika steeds die onderdanigheid van vroue en die hoofskap van mans vir vroue voorskryf (kyk Addy 1993:86).

Feministiese teologie kritiseer kerklike uitsprake ten opsigte van die huwelik, waarin die kerk voorhou dat ongelykheid in verhoudings binne die huwelik natuurlik, moreel geregverdig en selfs heilig (deur God verorden) is. Die siening dat die kerk die bewaarder van God-gegewe ordeninge en strukture is, waarvan die huwelik een is, word bevraagteken. Dit is juis hierdie siening, dat die kerk die onderhouer van God-gegewe institusies, strukture en instellings soos die huwelik is, wat maak dat die kerk 'n hegemoniese ideologie ten opsigte van die huwelik in standhou. Vervolgens gaan ek die mag van die kerk as “bewaker van die huwelik” ondersoek.

In 1785 het 'n Engelse filosoof en sosiale teoretikus, Jeremy Bentham, 'n tronk ontwerp waar bewaarders volledige (*pan*) opsig (*optikon*) oor gevangenes kon hê.

Die gevangenes was deurentyd bewus daarvan dat hulle dopgehou word, maar die bron van die institusionele beheer bly vir hulle onsigbaar (Bentham 1995:29-95; kyk ook Wikimedia Foundation 2010). Die argitek, Silke Lang (2004), verwys daarna as 'n "sentiment of an invisible omniscience". Bentham (1995: 29-95) self het dit beskryf as "a new mode of obtaining power of mind over mind, in a quantity hitherto without example". Michel Foucault (1982:778) gebruik die panoptikon as 'n metafoor om te verwys na die Eurosentriese samelewing wat ongemerk op 'n heteronormatiewe wyse mense se lewens beheer deur onder andere die binêre opposisies van "mal" versus "normaal", "siek" versus "gesond", "goeie mense" (*cowboys*) versus "slegte mense" (*crooks*), "homoseksueel" versus "heteroseksueel" (vgl Van Aarde 2012:5). Ek wil hierdie beeld aanwend om aan te toon hoe die kerk op 'n hegemones heteronormatiewe manier "waghou" oor die huwelik. Deur die gebruik van kerklike formuliere, kerke besluite ten opsigte van die huwelik en kerklike besluite ten opsigte van seksualiteit, oefen die kerk beheer uit oor die huwelik, lewens en seksualiteit van mense op so 'n panoptiese wyse.

In Foucault se kritiek op mag toon hy aan dat 'n oorwinning oor onderdrukking nie in die eerste plek daaruit bestaan om die *panopticon* as struktuur op revolusionêre wyse om te keer nie. Die oorwinning begin eerder by die bewuswording van en fokus op die lewens van mense – op die klein narratiewe van 'n mense met name wat bevry word van viktimiserende verdingliking ("reïfikasie"). Dit word hulle aangedoen word met die instrumentele hulp van heteronormatiewe hegemones meesternarratiewe, of dit nou gaan oor gesondheid, of patologiesing, of rassisme/apartheid, of seksualiteit, gender of die huwelik. In die stryd teen hierdie soort mag en in die fokus op die klein narratief van menselebens (in hierdie studie vroue), moet die meesternarratief nie uit die oog te verloor word nie. 'n Mens moet voortdurend suspisies bly ten opsigte van die versluisde mag agter ideologieë en die skade wat dit berokken.

Michel Foucault verduidelik die aard van die magpatrone in historiese en kontemporêre samelewings. Mag verdinglik (reïfiseer) mense deur hulle te objektiveer, of volgens Foucault, te *subjektiveer*, dit wil sê tot "onderdaan" te maak. In sy werke toon Foucault die verskillende maniere aan waarop mense deur die

kultuur tot objekte gemaak word (kyk Foucault 1982:777). Mense word tot objekte in verhoudings wanneer hulle:

- deur die ander beheer word of afhanklik van daardie persoon gemaak word;
- 'n identiteit namens hulle aan hulle toegeken word.

Mense is as objek ingebed in lewenspatrone waarin hulle as objek uitgelewer is. Ander skryf voor hoe hulle moet dink en optree. Die ander die identiteit van “onderdane” bepaal, beskou die identiteit wat hulle toeken as ‘n integrerende deel van die ondergeskikte se menswees (*being*). Die objek-wees van die ondergeskikte is die aanvaarde werklikheid (vgl Foucault 1982:781; kyk Van Aarde 2012:5). Hierdie proses van “objektivering” is hoe hedendaagse Westerse beheer uitgeoefen word. Dit manifesteer nie sigbaar deur middel van geweld of dwang waarteen mense in opstand sou kon kom nie. Die mag word op ‘n subtiele wyse uitgeoefen – so subtiel dat die ondergeskiktes dit nie beseef nie, die werklikheid waarin hulle hulle bevind as vanselfsprekend reg en goed aanvaar en hulle sonder protes laat beheers, want dit is nie maklik om die proses van objektivering raak te sien nie.

Onderdrukking is nie die gevolg van ‘n hiërargiese komplot volgens die patroon van die *panoptikon* nie. Mag is nie iets wat geheel-en-al in die hande van één persoon is wat dit alléén op totalitêre wyse uitoefen nie. Dit is eerder soos ‘n tuimeldroër waarin almal vasgevang is – en dit geld hulle wat mag uitoefen én hulle oor wie mag uitgeoefen word (Foucault 1980:156; vgl. Van Aarde 2012:5). Daarom is mag die gevolg van ‘n verskeidenheid en uiteenlopende praktyke. Die mees goedbedoelde handeling om te bemagtig, kan die effek hê om mense te bind. Mense kan gestereotipeer word, wat beteken dat hulle gelyk gestel word aan sekere kenmerke en aktiwiteite asof daardie kenmerke hulle identiteit bepaal. Mense kan die boodskappe oor wie hulle is en wat hulle waarde is internaliseer en dit as hulle ware identiteit aanvaar. Mag is ‘n proses en is deel van sosiale verhoudings (Foucault 1982:786; kyk Van Aarde 2012:5).

Nuwe nie-stereotipiese vorme van identiteitsvorming behoort bevorder te word. “Subjektivering” moet raakgesien en nie aanvaar word nie (Foucault 1982:785). Voorbeelde van terreine waarop weerstand gebied word, is die posisie van mag van

mans oor vroue, van psigiaters oor geestelike siekes, van dokters oor pasiënte of van administratiewe burokrate oor mense se lewens en werksituasies (Foucault 1982:780). Die doel van die stryd is dat individue sal uitstyg bo konformisme. Verder is dit belangrik dat mense bewus word en begin raaksien hoe hulle soms onwetend gewilliglik deelneem aan onderdrukkende vorme van sosiale verhoudings. Die tradisionele begrip van mag moet, volgens Foucault (1978:4) hersien word. In die sogenaamde “self-hervormende kerke” het dissipline ongemerk verskuif van ’n eksterne en “harde” gesag, na ’n subtiele vorm van beheer oor mense se liggame en “harte”. Hierdie subtiele onderdrukking word deur mense as die “normale” aanvaar en hulle berus hulle sonder protes daarby. Foucault (1995:173) beskryf hierdie proses as “polisiëring” (vgl Van Aarde 2012:6). Die panopticon vorm die ideologiese onderbou van die onderdane se onbevraagtekende aanvaarding van polisiëring. Omdat die alomteenwoordige mag onsigbaar is, word die polisiëring as normaal en nodig beskou (vgl Foucault [1975] 1995:183). Onderdane konformeer dus aan die magsbeheer. Hulle word “docile bodies” (Foucault [1975] 1995:202-203). Konformiste word beloon en non-konformiste, diegene wat onderdrukking teenstaan, gestraf.

Waar Foucault aanvanklik nie gemeen het dat ’n mens die vermoë het om weerstand te bied teen hierdie panoptiese magsbeheer nie, het hy aan die einde van die sewentigerjare in sy trilogie, *History of sexuality* (1978), wel ’n antwoord gebied. Hy noem effektiewe weerstand teen mag “local resistance”. Omdat mag orals is, ingebed in elke mikro-aspek van die samelewing, behoort weerstand vanuit die individu self te kom (vgl Van Aarde 2012:6). Die analise en optekening (“argeologie” en “genealogie”) van die “klein narratief” is dus meer effektief as die beskrywing van die “meesternarratief”. Eers as die mens as individu haar of sy vryheid opeis, kan weerstand gebied word. Weerstand bied behoort deel van ’n mens se bestaan te wees – ’n konstante lewenstaak. Dit kom daarop neer dat mense aan wie sogenaamd “vryheid” gegee is toe ’n identiteit aan hulle toegeken is wat hulle tot slaaf gemaak het, deur weerstand hierteen te bied, hulle ware vryheid terugneem. Hulle sal bly weerstand bied ten etikettering en stigmatisering. Hulle sal beswaar maak teen die aanspraak dat die samelewing van hulle verwag om hulle toestand as die vanselfsprekende en normale te aanvaar terwyl hulle weet dat hierdie toestand hulle liggaam en gees skade aandoen. Hulle sal ook suspisieus wees wanneer aan

hulle verkondig word dat God, die Bybel of kerk van hulle vra om te aanvaar dat hulle is soos hulle vertel word dat hulle is (Van Aarde 2012:6).

3.3 Bevindings

Uit die bespreking oor patriargie, hegemonie, en panoptiese mag wat die kerk oor mense ten opsigte van die huwelik en seksualiteit uitoefen, word die posisie wat die kerk steeds aan vroue binne die huwelik en gevolglik in die samelewing gee, duidelik. Hoewel dit ontken sal word, word vroue steeds van hulle subjek-waarde ontnem en gereïfiseer, deurdat mag oor hulle uitgeoefen word wanneer bepaalde rolverwagtings steeds deur die kerk aan vroue voorgehou word. Dit gebeur onder andere deur die huweliksformuliere van die kerk, wat vroue en mans voorgeskryf hoe hulle behoort op te tree in die huwelik. Die hegemoniese patriargale heteronormatiewe huwelik wat die kerk voorstaan, is oor die loop van duisende jare in die lewens van vroue gevestig. Dit is sekerlik 'n rede waarom vroue steeds die posisie wat die kerk aan hulle in die huwelik toe ken, aanvaar. Dit het deel geword van die alledaagse denke. Dit word deur die tradisie vir vroue voorskryf. Dit is wat vir ons groot-groot-moeders geleer is, dit is wat vroue vandag nog by hulle moeders, en by die kerk hoor. Vroue word steeds so gesosialiseer en gekondisioneer dat hulle glo dat hulle menswaardigheid bepaal word deur hulle verbintenis aan 'n man, en dat hulle rol in daardie verbintenis is om die ondergeskikte te wees en hulle man se belange, se werk, en ambisies voor en bo hulle eie stel.

Die kerk het in die opstel (deur mans) van die huweliksformuliere en nadenke (deur heteroseksuele mans) oor die rol en plek van vroue en ander seksuele minderhede nie daarin geslaag om werklik wat Jesus, Paulus en die vroegste Christene op grond van Jesus se lering oor die huwelik gesê het, te verdiskonteer nie. Die gevolg is dat die kerk steeds op 'n hegemoniese patriargale heteronormatiewe manier wat indruis teen die evangelie, oor die huwelik en mense se seksualiteit dink.

Wat Jesus in die evangelies oor die huwelik gesê het, behoort verstaan te word teen agtergrond van sy redelik negatiewe siening van die familie en huishouding van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (Countryman 2007:165-66; kyk Crossan 1991:299-301; Osiek 2006:838-842; Van Eck 2007c:498-500). Die orde in die familie

of huishouding binne hierdie konteks is gereël deur reinheidswette en wette wat die eiendom van die patriarg beskerm. Volgens Jesus het die familie as patriargale/hiërargiese instelling vroue en kinders gemarginaliseer en gedomineer (Kloppenborg 1990:196). Die familie as patriargale instelling het vroue slagoffers van 'n gelegitimeerde institusionele patriargale instelling gemaak (Crossan 1991:302; kyk Osiek 2006:832-835; Van Eck 2007c:501). Die familiestrukture in die Mediterreense wêreld het nie ruimte gehad vir gelykheid tussen man en vrou nie. Vroue het ook nooit ten volle deel geword van die man se familie nie en was nie haar man se gelyke nie. Die man se reg om van sy vrou te skei, is 'n manifestasie van hierdie twee realiteite. Dit was oor hierdie eensydige reg van 'n man om van sy vrou te skei, dat Jesus in konflik gekom het met die heersende kultuur en denke (Mt 19:3-12; Mk 10:2-12; Lk 16:18). Oor wat presies Jesus bedoel en gesê het ten opsigte van egskeiding is baie geskryf (kyk Malina 1981:118-121; Malina & Rohrbaugh 1992:121-122, 240-241; Collins 1992:102-3, 227-9; Instone-Brewer 2002:133-188; Loader 2005:61-93, 238-241; Van Eck 2007c:490-7; Countryman 2007: 169-181). Volgens Van Eck (2007c:505-508) behoort Jesus se uitsprake verstaan te word in die lig van sy kritiek teen die eerste-eeuse Mediterreense Judese verstaan van God se heiligheid. In die Judese konteks van die tweede tempeltydperk was die grondnarratiewe tekste soos Levitikus 19:2 (wees heilig soos Ek, julle God, heilig is). God se heiligheid was geleë in God se skeppingsorde, 'n skeppingsorde waarin aan elke faset van die skepping 'n bepaalde plek of tyd toegeken is. Om heilig soos God te wees, het beteken dat die skeppingsorde van God in elke faset van alle sosiale praktyke gerepliseer moes word (kyk Van Eck 2007b:197-206). Jesus het God se heiligheid egter anders verstaan (kyk Mt 5:48; Lk 6:36). Vir Jesus was God se heiligheid God se barmhartigheid (kyk Lk 11:42; Mt 23:23). Uitdrukking van Jesus se verstaan van God se barmhartigheid kan gesien word in Jesus se houding teenoor die patriargale familie, vrou en kind. Van Eck (2007c:507) sien Jesus se antwoord op die Fariseërs se vraag oor egskeiding, as kritiek op die Fariseërs se verstaan van God, hulle idee oor God se heiligheid, die legitimering van die patriargale familie, asook die legitimering van die siening van vroue en kinders as minderwaardige besittings. Van Eck (2007(c):507) verstaan Jesus se uitspraak soos volg:

Vir God is daar egter nie 'n verskil tussen man en vrou nie. Daarom, indien 'n man en 'n vrou trou, behoort die man sy pa en ma te verlaat en saam met sy vrou te gaan woon. Anders is die huwelik patrilokaal, waar die vrou as minderwaardige inwonende vreemdeling gereken word. Verder kan ook die vrou van haar man skei, en die man kan ook teenoor sy vrou egbreuk pleeg.

Die gevolg van hierdie nuwe manier van dink oor die familie, huishouding en plek van vroue daarin verwoord Countryman (2007:184) soos volg:

This situation, in turn, called for a new explanation of how a household, or any community, was to live. The old way had been for one person to enjoy the status of patriarch and be obeyed by others. Jesus' new way was for all to assume the position of children or slaves.

Paulus gee in 1 Korintiërs 7 ook blyke van hierdie idee van die gelykwaardigheid van vrou en man. In hierdie gedeelte is daar vir elke uitspraak oor 'n man se gesag oor sy vrou, 'n ekwivalente uitspraak dat 'n vrou ook gesag het oor haar man. Die oorsprong hiervan lê in die Jesus-tradisie asook in die vroeë Christene se denke dat vroue en mans gelyke waarde het, en dat vroue en mans in staat is om te bid, en te leer (kyk Countryman 2007:208). Hoewel Paulus die gelykwaardigheid van vrou en man in die huwelik verdedig en daarop aandring dat die huishouding en familie moet voldoen aan die waardes van die naderende koninkryk van God, huiwer Paulus om aan te dring dat die huishouding hervorm moes word, juis vanweë sy verwagting dat die koms van God se koninkryk baie naby was. Daarom was daar by Paulus die neiging om dinge te laat soos dit was (Countryman 2007:214). Dit het egter daar toe gelei dat latere volgelingen van Paulus, soos die skrywer van die brief aan die Efesiërs, nie net dinge gelaat het soos dit was, nie maar selfs meer aktief weer die hiërargiese strukture in die huishouding (familie) waarteen Jesus dit gehad het, bevestig het (kyk Countryman 2007:214). Hierdie verskynsel kom ook voor by anders skrywers in die Nuwe Testament soos die outeurs van die Brief aan Jakobus, die Johannes-briewe, 1 Petrus en die Pastorale Briewe. Die skrywers moes bedreigings van binne en buite die vroeë kerk die hoof bied en het daarom gekies

om terwille van die kerk se beeld in die samelewing, Jesus en by implikasie Paulus se leer ten opsigte van die huwelik en die gelykwaardigheid tussen vrou en man aan te pas om te konformeer met die sosiale waardes en norme van die tyd. Coutryman (2007:228) stel dit soos volg:

Their authors are dealing with threats to the church, both external and internal, which they feel require the church to present an unexceptional face to the public and exert firmer control within its own community. In the process, they convert Paul's eschatologically based acceptance of traditional family mores into a principled insistence on them.

Wanneer Christene in die 21e eeu hierdie tendens raaksien dat Nuwe-Testamentiese skrywers eerder te kies vir die tradisie en samelewing waarin hulle leef, as vir die evangelie van Jesus, en dan in besonder gefokus op wat Jesus geleer het ten opsigte van die huwelik en familie, dien dit as 'n waarskuwing. Hierdie neiging hou ook vir hedendaagse kerke 'n gevaar in. Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) is nie 'n uitsondering onder hedendaagse Christelike kerke wanneer dit 'n soortgelyke tendens vertoon nie. Deur die keuses wat die kerk maak oor wat in huweliksformuliere voorgeskryf word ten opsigte van die huweliksverhouding en mense se seksualiteit, blyk dit duidelik dat daar 'n keuse gemaak is vir 'n hegemonies patriargale heteronormatiewe huwelik. Hierdie keuses verteenwoordig myns insiens nie die gees van wat Jesus oor families en die verhouding tussen vrou en man in die huwelik gesê het nie. Indien 'n kerk hiervan bewus word, vra dit volgens my dat die kerk terugkeer na Jesus wat in sy woorde en optrede 'n bepaalde gesindheid ten opsigte van die gelykwaardigheid van mense en die menswaardigheid van vroue geopenbaar het. Selfs binne sy patriargale kultuur het hy anti-hiërargiese tendense vertoon.

Pastorale interaksie met vroue vind plaas binne hedendaagse kerklike en sosiale strukture wat steeds hiërargies ingerig is. Wanneer in hierdie hiërargiese strukture die manlike perspektief oorheers, bewustelik of onbewustelik mag oor ander uitgeoefen word, implisiete norme in die ekonomie, politiek, familie en kerk verhinder

dat outentieke menswees vir vroue binne die strukture realiseer, is daar konflikpotensiaal. Die stryd is onder andere teen die panoptiese manier waarop die kerk mag uitoefen oor die huwelik, en so mense – veral vroue, maar ook byvoorbeeld homoseksuele mense – se menswaardigheid aantast. In die taal van Foucault bepleit ek nie 'n revolusie om hierdie mag te breek nie. Die stryd begin volgens my by die *bewuswording* van onreg wat duidelik gesien word wanneer die klein verhale van mense, van vroue, gehoor word. My fokus is op klein narratiewe, die lewensverhale van vroue. In die stryd teen hierdie mag, in die fokus op die klein narratiewe die lewens van mense (vroue) is dit ook belangrik om nie die meestersnarratiewe uit die oog te verloor nie, maar om suspisies te bly ten opsigte van die versluierde mag agter ideologieë wat skade berokken aan mense. Die ideologieë dra by tot die self-verstaan van vroue en hoe hulle klein narratiewe tot stand gekom het.

HOOFSTUK 4

LEWENSTORIE NAVORSING

4.1 Wat is lewenstoriënnavorsing?

Lewenstorie navorsing gaan oor die kompleksiteit van die lewe soos geleef (Cole & Knowles 2001:1). Lewenstorie navorsing maak die rekonstruksie en interpretasie van subjektiewe betekenisvolle ervarings en kritiese episodes in 'n persoon se lewe moontlik (Dhunpath 2000:545). Lewenstorie navorsing gaan oor die wisselwerking tussen menslike ervaring en die sosiale konteks. Cole & Knowles (2001:10) stel dit soos volg:

The term “life history” acknowledges not only that personal, social, temporal, and contextual influences facilitate understanding of lives and phenomena being explored, but also that, from conceptualization through to representation an eventual communication of new understandings to others, any research project is an expression of elements of a researcher’s life history.

Lewenstorie navorsing gaan daarvoor dat insigte in die menslike kondisie bekom word die ervarings van mense te hoor en te verstaan. Dit gaan oor die verstaan van 'n situasie, 'n professie, kondisie, of 'n instelling, deur te hoor hoe individue binne daardie konteks praat en leef. Lewenstorie navorsing wil iets van die kompleksiteit van 'n persoon se dag tot dag besluitneming en die gevolge daarvan in hulle lewe verstaan met die doel om insig te verkry in die breër kollektiewe ervaring van mense. Lewens word verstaan binne hulle spesifieke en kollektiewe kontekste en vanuit hierdie insigte word teorievorming onderneem.

Die “clusters” van individuele lewens vorm gemeenskappe, verenigings en kulture. Om die kompleksiteite, komplikasies en verwardheid van die lewe van een lid van 'n gemeenskap waar te neem, gee 'n mens insig in die dilemmas van die kollektiewe gemeenskap. Hiermee word geen essensialistiese aansprake gemaak soos byvoorbeeld, dat om een te verstaan beteken om almal te verstaan nie. Wat gesê

word, is dat elke diepte-onderzoek van 'n individu se lewe binne die kontekste van daardie lewe, die ondersoeker tot 'n nadere verstaan bring van die kompleksiteit van die lewe binne gemeenskappe.

Life history inquiry is not, centrally, about developing reductionist notions of lived experience in order to convey a particular meaning of “truth” (be it truth or Truth). Rather, it is a representation of human experience that draws in viewers or readers to the interpretive process and invites them to make meaning and form judgments based on their own reading of the “text” as it is viewed through the lenses of their own realities.

(Cole & Knowles 2001:11)

Om 'n lewenstorie te vertel en te onthou, gaan oor 'n ontmoeting met die werklikheid van die verteller, asook met die realiteite van die verlede en die implikasies daarvan vir die toekoms. Die verlede word in konteks verstaan. Dit bied die geleentheid om na die verlede te kyk vanuit die perspektief van die toekoms. Dit bring weer die verteller in ontmoeting met die realiteit en konteks van die hede wat op sy beurt nuwe moontlikhede oopmaak vir die toekoms (kyk Bertaux-Wiame 1979:29).

'n Ondersoeker se epistemologiese oriëntasie bepaal sy of haar verstaan van lewenstorie navorsing (Cole & Knowles 2001:11). In lewenstorie navorsing gaan dit daaroor dat die individu se verhaal as 'n venster dien waardeur die breër sosiale werklikheid gesien en beter verstaan kan word. Lewenstorie navorsing gaan oor die individuele verhale asook die ondersoeker se interpretasie van die deelnemers se lewens en teoretisering oor daardie lewens binne die breër konteks, situasie en gemeenskap. Wanneer mense hulle lewenstories vertel, hoor 'n mens die kultuur en tradisie deur hulle praat (kyk Bertaux-Wiame 1979:30).

Sowel lewenstorie navorsing as narratiewe ondersoeke is gebaseer op die verhale van mense se lewens. Vir beide lewenstorie navorsing asook narratiewe ondersoeke is dit belangrik om ruimte te maak vir die individualiteit en kompleksiteit van persone se ervaring. Die twee metodes verskil van mekaar ten opsigte van die breër doel en

analise van data. Lewenstorie navorsing neem narratiewe ondersoek een stap verder. Lewenstorie navorsing gaan verder as die individuele en persoonlike en interpreteer die narratiewe binne die breër sosiale konteks.

Lewens word geleef te midde van invloede en binne kulturele, politieke, familiale, opvoedkundige, en godsdienstige kontekste. Waar dit narratiewe navorsing se fokus is om 'n individu se storie te verstaan, gebruik lewenstorie navorsing individue se ervarings om die breër konteks waar binne 'n persoon leef te verstaan (Cole & Knowles 2001:20; kyk Lawrence-Lightfoot 1994; Middelton 1993). Die woorde “konteks is alles”, is 'n slagspreuk van lewenstorie navorsing. Die veronderstelling is dat 'n lewe nie binne 'n lugleegte of vakuum geleef word, verwyder en geïsoleer van die sosiale konteks nie. Die verstaan van 'n konteks is belangrik vir die verstaan van 'n persoon se individuele sowel as kollektiewe lewe.

'n Groot deel van mens-wees gaan oor verbonde wees aan en in verhoudings staan met ander binne die kollektiewe sosiale invloede en institusies van 'n samelewing, wat gevorm word deur die historiese, politieke, ekonomiese, opvoedkundige, godsdienstige, sowel as omgewingsfaktore (landskap en klimaat). Mense word gevorm deur hulle konteks. Konteks sluit die interpersoonlike wêreld van die navorsingsvennoot in, die interpersoonlike wêreld bestaan uit, ouers, mentors, vriende, kollegas en familie. Lawrence-Lightfoot (1997:41) beskryf die belangrikheid van konteks soos volg:

By context, I mean the setting – physical, geographic, temporal, historical, cultural, aesthetic – within which the action takes place. Context becomes the framework, the reference point, the map, the ecological sphere; it is used to place people and action in time and place and as a resource for understanding what they do.

Mense verstaan hulle lewe in terme van verhale. Die stories van mense se lewens is ingebed in die gemeenskap waarin hulle leef, waarin hulle hulle identiteit vind (kyk Polikinghorne 1988:5, 7; Goodson 1992:241).

Die perspektief van lewenstorie navorsing op die navorsingsverhouding is ook anders as die konvensionele. Tradisioneel word in die navorsingsverhoudings 'n afstand

gehandhaaf tussen die ondersoeker en die deelnemer. Dit word beskou as 'n formele verhouding met definitiewe grense waarbinne gehou moet word. Indien hiervan afgewyk word, sal afbreuk gedoen word aan die gehalte van die navorsing.

Lewenstorie navorsing vereis egter dat die ondersoeker reflektief betrokke en teenwoordig sal wees in navorsingsverslaggewing (Myerhoff 1974; 1979). Wie die ondersoeker is as persoon, die veronderstellings van waaruit sy of hy werk, is belangrike inligting vir die leser van die navorsingstek. Die verhouding wat daar tussen die navorser en navorsings vennoot is, is belangrike data vir die verstaan van die ondersoek en dra juis by tot die kwaliteit en egtheid van die verslagskrywing (Geiger 1986:340). Vir Cole & Knowles (2001:26) staan die navorsingsverhoudings sentraal tot die empiriese, etiese, en menslike dimensie van die ondersoek wat 'n veranderende proses van menslike ontmoeting bly. Intimiteit en outentisiteit word eerder gesien as die basis vir gehalte navorsing (vgl Hoffman-Davis 1997:138). In lewenstorie navorsing word daar gefokus op persoonlike en professionele aspekte van relasionaliteit, wederkerigheid, empatie, sorg, sensitiwiteit en respek. Intimiteit, die diepte van die verbintenis en persoonlike aanklank word gesien as belangrik vir die genereer van kennis. Oakley (1981:138) stel dit soos volg: "Authentic findings will only emerge from authentic relationships".

Wanneer konvensionele idees oor die navorsingsverhouding bevraagteken word, moet ook nuut gedink word oor die rolle en verantwoordelikhede van die ondersoeker en die deelnemer. Cole & Knowles (2001:29) beskryf die rolle en verantwoordelikhede van navorsers en deelnemers in lewenstorie navorsing as "vennootskapnavorsing". Die vrae wat gevra word met lewenstorie navorsing is persoonlik en roep herinneringe van moeilike ervarings in die lewens van deelnemers op. Daarom is wederkerigheid in die navorsing belangrik vir die ontwikkeling van 'n empatiese navorsings praktyk. Wederkerigheid hou verband met sake soos inter-subjektiviteit en om 'n mense eie posisie, sienings en standpunte as navorser te erken. Dit gaan oor die ontwikkeling van uit 'n etiek van sorg en omgee vir navorsingsvennote. Wederkerigheid in die verhouding lei tot 'n verhoogde bewussyn van die self, die ander en die self-ander gesprek (Cole & Knowles 2001:30).

Lewenstorie navorsing bestaan uit onderhoude waarin die navorser aan die navorsingsvennoot oop vrae stel, wat die onthou, vertel, en rekonstruksie van sekere elemente in die navorsingsvennoot se lewe bevorder. Die gesprek moet vryelik verloop. Die epistemologiese uitgangspunt van lewenstorie navorsing is dat, in die rekonstruksie van 'n lewe, *alles* relevant is. Dit is egter die navorsingsvennoot se reg om sekere dinge nie bekend te maak nie. Derhalwe moet die navorsingsvennoot toegang hê tot die onderhoudstranskripsies. Die onderhoude self is die eerste plek waar interpretasie van dit wat gesê en gehoor is, plaasvind. Hierdie terugvoer oor die interpretasie van die lewenstorie gee die verteller kans om haar eerste standpunte te heroorweeg (Cole 1991:191; vgl Dhunpath 2000:549).

In lewenstorie navorsing word die stories en hoofstukke in die deelnemer se lewe, heropen, her-evalueer en oorvertel. Daarom is sorg, sensitiwiteit en respek vir die navorsingsvennoot belangrik. Lawrence-Lightfoot (1999:9) fokus in haar boek, *Respect: An exploration*, op die manier waarop respek simmetrie, empatie, en verbondenheid bewerkstellig word in enige verhouding en dus ook in die onderhoudsrelasie. Verhoudings wat respekvol is en konvensionele sienings ten opsigte van mag, kennis en beheer tussen navorsingsvennote uitdaag, is lewegewend. Verhoudings wat op respek gebaseer is, groei en is standhoudend (vgl Cole & Knowles 2001:43).

'n Kritiese stem kom van Seideman (1991) in sy werk, *Interviewing as qualitative research: A guide for researchers in education and the social sciences*. Hy lewer kritiek op die intieme, gelyke verhouding wat daar in die lewenstorie navorsing tussen navorser en vennoot bestaan. Hy is van mening dat onderhoude nie te familiêr raak en in gesprekke ontaard nie, omdat die bedoeling en kwaliteit van die onderhoud daardeur in gedrang gebring sal word. Wanneer vrae wat aan die navorsingsvennoot gevra word haar ontstel, is sy siening: "The best thing to do is nothing. Let the participant work out the distress without interfering or taking inappropriate responsibility for it" (Seideman 1991:82).

Wanneer daar gepraat word oor sorg, respek en sensitiwiteit in 'n navorsingsverhouding kan daar myns insiens nie so voorskriftelik te werk gegaan word nie. Daar moet die geleentheid wees outentieke gevoel en ervaring. Die

eienskappe van sorg, respek en sensitiviteit is noodsaaklik, nie voorskriftelik nie (Cole & Knowles 2001:44; vgl Watson 1976:95-131; Thompson 1981:289-306). Navorsing oor mense en menslike ervaring word gedoen vanuit die ondersoeker se grondhouding van professionaliteit en persoonlike toewyding aan die saak en die mense wat betrokke is. Die lewens storie navorsers herken en erken dat 'n mens nie op objektiwiteit kan aanspraak maak nie. Geen ondersoeker kom na die ondersoekproses toe sonder enige spesifieke persoonlike oortuigings ten opsigte van mens-wees nie. So 'n houding sou juis die vertroue tussen die ondersoeker en die navorsingsvennoot skaad. Sulke aansprake of aantygings is nie moreel verantwoordbaar of intellektueel moontlik in werk wat in delf in die lewens van mense nie. Volgens feministiese skrywers is die idee van objektiwiteit androsentrië. Die hoër vlakke van abstraksie wat aanspraak maak daarop om 'n "ware" weergawe te wees van die werklikheid, verteenwoordig dikwels nie die waarheid of werklikhede van vroue se lewensverhale nie. Dit is juis hierdie uitgangspunt, naamlik dat lewens storie navorsing subjektiwiteit van die navorsers vra en dat dit subjektiewe dokumente tot gevolg het, wat getuig van integriteit en outentisiteit om vroue se lewens stories getrou weer te gee (Geiger 1986:338; kyk Stanley & Wise 1983:139, 147; Mackinnon 1983:638-9).

Cole & Knowles (2001:48) moedig lewens storie navorsers aan om binne die parameters wat hulle werk stel, hulle menslikheid duidelik te artikuleer, hulle vooronderstellings, ervarings en die passie agter hulle navorsing te deel met die navorsingsvennoot. Dit is 'n outentieke manier om in gesprek te tree en om die kompleksiteit van wat bevind word, oor te dra. Omdat lewens storie navorsers nie kan aanspraak maak op objektiwiteit nie, is dit belangrik dat hulle hulleself as ondersoekers sal ken. Die manier waarop ondersoekes gedoen word, weerspieël hoe ondersoekers hulleself plaas en oriënteer ten opsigte van die wêreld, hulle epistemologie en ontologiese veronderstellings (Cole & Knowles 2001:48; vgl Heshusius & Ballard 1996; Neilsen 1998).

Wanneer kwalitatiewe navorsing gedoen word, geld sekere beginsels vir die seleksie van deelnemers – wie en hoeveel persone geselekteer word om deel te neem. Mason ([1996]2002:123) bespreek drie moontlike seleksiestrategieë. Die eerste is 'n *strategiese* seleksiestrategie. Dit gaan hier oor die verband tussen die geselekteerde

groep en die res van die leefwêreld. Met hierdie strategie is die doel om 'n relevante trefwydte daar te stel in verhouding met die wyer leefwêreld wat nie direk in die ondersoek verteenwoordig is nie. Hierdie strategie word ook “teoretiese seleksie” genoem (kyk Glaser en Strauss 1967; vgl Strauss 1987; Strauss & Corbin 1990). Dit gaan oor die seleksie van groepe wat relevant is vir die ondersoeker se navorsingsvraag.

Die tweede seleksiestrategie wat gevolg kan word, is *verteenwoordigende* seleksie. Die seleksie word gedoen met die oog daarop om verteenwoordigend te wees van die leefwêreld. Dit behels dat die parameters van die totale populasie bekend is. Die doel van hierdie seleksiestrategie is om 'n verteenwoordigende mikrokosmos van die populasie wat die navorser wil bestudeer, daar te stel sodat die ondersoeker kan aantoon dat patrone wat voorkom in die mikrokosmos in die selfde vorm en verhouding in die totale populasie sal voorkom. Hierdie strategie vra die gebruik van baie groot seleksies wat tydrowend is en duur is om uit te voer (Mason 2002:125-6).

Die derde seleksiestrategie, is *illustratiewe* of *evokatiewe* seleksie. Die seleksie verskaf 'n illustrasie van wat in die wyer leefwêreld waarin die navorser geïnteresseer is, aan die gang is. Die ondersoeker illustreer hoe wat ondersoek word moontlik in die wyer leefwêreld kan lyk.

Die strategie wat gekies word vir seleksie, word bepaal deur die benadering wat die ondersoeker wil volg. Lewenstorie navorsers word gelei deur beginsels soos relasionaliteit, wederkerigheid, empatie, sorg, sensitiwiteit, respek en outentisiteit. Hierdie beginsels word gereflekteer in die manier waarop mense geselekteer word vir onderhoud voering, in die keuse van wie genooi word, as ook die aantal navorsingsvennote wat gekies word.

Uitgangspunte van lewenstorie navorsing soos die subjektiewe en inter-subjektiewe aard van mens-wees en betekenis-toekenning, die dinamiese, multidimensionele en kontekstuele aard van kennis, en die onvoorspelbaarheid van die menslike kondisie wat daarmee verband hou, maak dat die vrae na “seleksie grootte”, die “suiwerheid” van die “waarheid” van navorsingsvennote se bydraes, en die veralgemening van navorsings bevindings nie in spel kom nie. Die doel van lewenstorie navorsing is om

‘n klein groep individue te identifiseer, wat bereid is om vir ‘n tydperk saam te werk, om in diepte insig te verkry ten opsigte van ‘n bepaalde saak, soos byvoorbeeld, in die geval van hierdie studie, vroue se lewens en ervarings binne die huwelik.

Lewenstorie navorsing betrek ‘n klein aantal deelnemers met wie in diepte onderhoude gevoer word (Dhunpath 2000:548). In lewenstorie navorsing word daar gekies vir “depth over breadth”, die doel van deelnemerseleksie is nie om verteenwoordigend van die samelewing te wees nie (Cole & Knowles 2001:67).

Die manier waarop lewenstorie navorsing gedoen word, ondermyn die hiërargiese mag van die navorser om alleen die verantwoordelikheid en besluite oor die navorsing te neem. Lewenstorie navorsing wil die navorsingsproses demistifiseer. Dit wil die navorsing eerder sien as ‘n algemene saak wat bestaan uit weldeurdagte, refleksiwe en sistematiese aksie, as ‘n hoogs gespesialiseerde, komplekse onderneming wat spesifieke kennis en kennis van wetenskaplike prosedures vereis. Lewenstorie navorsing gaan van die standpunt uit dat die navorsingsvennoot op grond van die respek en vertroue in die verhouding, die vrymoedigheid sal hê om haar lewe en inligting oor haar lewe te deel. Teen die kritiek dat die navorsingsvennoot net sal sê wat hulle dink die navorser wil hoor, word gestel dat die gehalte van die verhouding van die navorser en navorsingsvennoot dit sal verhinder. Die intelligensie en integriteit van die navorsingsvennoot word as uitgangspunt aanvaar, asook die feit dat die navorsingsvennoot deeglik ingelig is waarom die navorsing gaan en wat dit ten doel het. Die fokus van lewenstorie navorsing is gesprekke wat verhoudings bou. Daarom word die metode wat gebruik word om inligting in te samel “guided conversations” genoem. In sulke onderhoudsgesprekke lê die klem op wederkerigheid en outentisiteit. ‘n Goeie verhouding word gebou op wederkerigheid en gemeensaamheid (Cole & Knowles 2001:72).

Die metodologie van kwalitatiewe navorsing volg wetenskaplike riglyne vir die voer van onderhoude en die opstel van die navorsingsvrae (kyk Kvale 1996; Seideman 1991; Mason 2002). Dit geld ook vir lewenstorie navorsing hoewel die aanpak anders is as konvensionele kwalitatiewe navorsing. Die beginsels van refleksiwiteit, relasionaliteit, wederkerigheid, sorg, sensitiwiteit en respek speel ‘n belangrike rol in die stel van die vrae in lewenstorie navorsing. Ten opsigte van die vrae in die

lewenstorie navorsing gesprekke word die fokus of doel van die navorsing in gedagte te hou. Die onderhoudvoerder luister na, en reageer op wat die navorsingsvennoot sê. Dit is ook gewens om die plekke waar die gesprekke gevoer word af te wissel, omdat plek 'n invloed kan hê op wat 'n persoon van haar lewe deel. By haar huis is daar moontlik foto's wat haar aan gebeurtenisse herinner, terwyl daar by haar werkplek weer 'n ander dinamiek van haar persoonlikheid sigbaar is wat bydra tot die vertel en verstaan van haar lewenstorie (Cole & Knowles 2001:75).

Die konteks waarin 'n lewenstorie navorsers se vennoot haar bevind is belangrik. Konteks gaan hier nie net oor plek nie maar ook die sosiale konteks waarin sy haar bevind. Om 'n persoon se konteks te verstaan, help om haar lewe en ervaring te verstaan. Haar lewenstorie vertel hoe 'n persoon met haar sosiale konteks omgaan (kyk Geiger 1986:336; Mandelbaum 1973:177). Konteks-verwante sake wat sal aandag geniet, is byvoorbeeld die familie-erfenis, rasse-agtergrond, etniese en familie-kultuur, die gesondheid van die familie en individu, die sosio-ekonomiese agtergrond van die familie en gemeenskap waarin die navorsingsvennoot leef, religieuse invloede en praktyke, gender-invloede, opvoedkundige agtergrond, opvoedkundige instelling waar opleiding ontvang is, politieke agtergrond en idees, die navorsings vennoot se waardering van haarself binne die konteks waarin sy haar bevind (Cole & Knowles 2001:80). Die lewe word altyd binne 'n konteks geleef, daarom is dit belangrik dat lewenstorie navorsers luister na die manier waarop navorsingsvennote hulle ervarings artikuleer, en hoe wat hulle sê, verband hou met, en beïnvloed word deur die konteks.

In kwalitatiewe ondersoek word van drie verskillende soorte bronne van inligting gebruik gemaak: onderhoude, notas wat gemaak word, en dokumente en/of artefakte (fisiese objekte wat hanteer en bestudeer kan word). Voorbeelde van dokumente en artefakte is familiefoto's, -dagboeke en -joernale. In lewenstorie navorsing speel hierdie voorwerpe 'n belangrike rol in die verstaan van 'n lewe. Vrae kan gestel word oor die voorwerpe om hulle betekenis en plek in die lewenstorie van die persoon te verstaan (Cole & Knowles 2001:87). Tydens die data-insamelingsfase van die ondersoek, is refleksie deurentyd belangrik. Notas wat gemaak word tydens die gesprek kan daartoe help met wanneer die ondersoeker agterna reflekteer oor

die indrukke wat sy of hy neergeskryf het. Lewenstorie navorsing is nie soos ander meer konvensionele navorsing wat van die standpunt uitgaan dat goeie navorsing alleenlik gedoen kan word wanneer streng by onderhoud skedules gehou word, en daar geen subjektiewe betrokkenheid van die kant van die navorser is nie. Dit is belangrik dat die lewenstorie navorser haar plek binne die navorsing verstaan (Cole & Knowles 2001:90).

Nadat die insameling van data voltooi is, is die volgende stap om die data te prosesseer. Ook in hierdie fase word volgens die beginsels van lewenstorie navorsing gewerk, naamlik relasionaliteit, wederkerigheid, refleksie, sorg, sensitiwiteit, en respek. Die verhouding met die navorsingsvennoot word verder verdiep deur dat daar met sorg omgegaan word met die lewensteks wat aan die ondersoeker toevertrou is. Dit fokus sterk op die etiese dimensie. Die taak van 'n lewenstorie navorser in hierdie fase kan vergelyk word met die van 'n argivaris wat die inligting wat ontvang is, kategorieer op so 'n manier dat dit sin maak, in hierdie geval vir die navorser sowel as vir die navorsingsvennote (Cole & Knowles 2001:93-95). Daar is geen formule of resep vir die fase van lewenstorie analise nie. Plummer (1983:99) beskryf die proses in sy werk, *Documents of life: An introduction to the problems and literature of a humanistic method*, soos volg:

In many ways this is the truly creative part of the work. It entails brooding and reflecting upon mounds of data for long periods of time until it "makes sense" and "feels right", and key ideas and themes flow from it. It is also the hardest process to describe: the standard technique is to read and make notes, leave and ponder, reread without notes, make new notes, match notes up, ponder, reread, and so on.

Hoewel die verstaan van 'n navorsingsvennoot se lewe in konteks nooit volledig kan wees nie, is dit belangrik om daarna te streef om die rykdom en kompleksiteit van die lewe wat geleef is, te verwoord. Dit word nie gedoen deur inligting in duidelike kompartemente te plaas nie, maar deur op 'n holistiese manier na die verbande en interrelasies van menslike ervaring binne 'n spesifieke sosiale konteks te kyk. Die analise-proses gaan nie oor dissekteer nie, maar eerder daarvoor dat die

ondersoeker hom of haar sal ingrawe in die lewe van die ander (Cole & Knowles 2001:101).

In die fase van interpretasie en voordrag van die navorsing wat gedoen is, geld die vooronderstelling dat 'n mens deur die woorde en aksies van deelnemers kan kennis inwin oor hulle individuele en kollektiewe ervarings. Lewenstorie navorsers se taak verskil ook in hierdie opsig van die van navorsers wat 'n positivistiese model wat gebaseer is op "wetenskaplike metodes", volg. Bertaux (1981:38) stel die gevaar van so 'n positivistiese benadering soos volg: "When researching human beings, scientists who are used to working with and manipulate objects have no other way than first to reduce them to silence." Lewenstorie navorsing staan direk hierteenoor. Die uitdaging is juis om maniere te vind om mense se eie stemme te laat hoor, hulle individualiteit na vore te laat kom, hulle outentieke storie te hoor.

Die doel van lewenstorie navorsing is om die komplekse verhoudings tussen individue en hulle kontekste te verstaan en te belig. Dit is egter nie die taak van die lewenstorie navorser om die "waarheid" te vind en deur te gee nie. Geheue is selektief. Dinge wat onthou word, is altyd 'n rekonstruksie. Dit beteken dat wat onthou word vir die persoon belangrik is om daardie rede oorvertel word. Wat mense onthou en vertel oor hulle lewe, reflekteer iets van wie hulle is, hoe hulle hulleself sien, en miskien hoe hulle hoop om deur ander gesien te word (Cole & Knowles 2001:119). Langness & Frank (1981:109) stel dit soos volg:

If memory is selective, then there must be a prior structure of personal identity that provides the template by which certain events are cast as images significant enough to be stored.

Die doel van lewenstorie navorsing is nie net om die lewens van mense in konteks te bestudeer nie, maar ook om deur die insigte wat verkry word, transformasie te bewerkstellig. Dit gebeur wanneer ondersoekers hulle bevindings bekend maak aan die wêreld, aan forums en beleidmakers in die kontekste waarin mense leef. Cole & Knowles (2001:108) stel dit soos volg:

The world is the one inhabited by politicians and policy makers, legislators and governors, media workers, and citizens of all

stripes. It is to the (or even narrow) audience, whenever applicable in the most basic sense, that the work of life history researchers must be communicated and, then, through the substance and form of that communication, readers and viewers must be transported to new understandings.

Die vraag oor die gehalte van 'n ondersoek is altyd van belang en daarom word in elke epistemologiese benadering sekere kriteria vasgestel deur middel waarvan goeie gehalte ondersoeke waarborg sou moes word. Die kriteria van ondersoeke binne 'n positivistiese epistemologiese paradigma is byvoorbeeld akkurate meting en die moontlikhede om voorspellings maak ten opsigte van die "objektiewe wêreld". Die kriteria van geldigheid (*validity*), betroubaarheid (*reliability*), en veralgemeenbaarheid (*generalizability*) bepaal die gehalte van navorsing (vgl Kvale 1995:20). Sulke kriteria kan nie gebruik word om mense se lewensstories te assesseer nie. Dhunpath (2000:543-4) tree in gesprek met empiriste wat lewens storie navorsing se metodologie kritiseer omdat sulke ondersoeke nie voldoen aan die kriterium van "objektiwiteit" nie en ook nie absolute waarhede kan of wil poneer nie. Dhunpath maak 'n saak uit vir 'n verskeidenheid van metodologieë in plaas van metodologiese monisme (vgl Eisner 1981:9). Lewens storie is 'n outentieke manier om te verstaan hoe 'n individu leef en optree binne sy of haar konteks. Dit beteken nie dat daar nie ook kriteria is waaraan gehalte lewens storie navorsing moet voldoen nie. Cole & Knowles (2001:125-127) stel die volgende kriteria voor: intensionaliteit, die egte teenwoordigheid (*presence*) van die ondersoeker, metodologiese noukeurigheid, 'n holistiese benadering en effektiewe kommunikasie.

Intensionaliteit gaan oor die twee doelwitte van 'n ondersoek, naamlik 'n intellektuele doel en 'n morele doel. Die twee doelwitte word verwesenlik deur die twee intensies wat met lewens storie navorsing gepaard gaan. Die eerste intensie is om te kom tot 'n verstaan van die komplekse interaksie tussen die lewens van individue en die institusionele en maatskaplike konteks waarbinne hulle leef. Die tweede intensie gaan oor bewusmaking van wat verwronge is, met die oog op meer regverdig en menswaardige lewensmoontlikhede vir mense. Dit lei daartoe dat hulle lewensgehalte en lewensomstandighede verbeter. Dan het transformasie plaasgevind.

Die *outentieke teenwoordigheid (presence)* van die ondersoeker gaan oor selfondersoek en refleksie in die proses van die ondersoek. Dit staan teenoor “objektiwiteit” as kriterium vir goeie navorsing. ‘n Outentieke teks sal die vingerafdruk van die ondersoeker dra.

Metodologiese noukeurigheid is nie die positivistiese kriterium van akkuraatheid nie. Dit gaan daaroor dat die ondersoeker getrou sal bly aan die beginsels van ondersoeke binne hierdie paradigma, naamlik refleksie wat ingebed is in relasionaliteit, wederkerigheid, empatie, sorg, sensitiwiteit en respek.

Die *holistiese benadering* in hierdie soort ondersoek beteken dat die ondersoekproses nie liniêr, kompartementeel, fragmentaries verloop soos wat die geval in positivistiese navorsing is nie. In hierdie paradigma is die doel, metode, interpretasie en weergee van die resultate van die navorsings ‘n holisties proses wat ‘n hoë vlak van egtheid vereis en wat getuig van vertroue en opregtheid in die navorsingsverhouding. Lewenstorie navorsing gaan op ‘n holistiese manier om met die hart, psige en verstand van mense. Daarom is dit belangrik dat kommunikasie toeganklik sal wees vir mense. Die soort taal waarin gekommunikeer word, behoort verstaanbaar te wees vir alle deelnemers.

Lewenstorie navorsing verwerp enige pretensie dat absolute en objektiewe waarheidsaansprake moontlik is. Die ondersoeker word dus bevry van enige verantwoordelikheid om tot enige universeel-geldende “konklusies” te kom. Dit gaan daaroor dat ‘n lewenstorie navorser bewus sal wees van die multidimensionele, komplekse, dinamiese en inter-subjektiewe aspekte van hoe mense hulle konteks ervaar. Lewenstorie navorsing gaan nie oor die feitlike akkuraatheid van die verhaal wat die deelnemer vertel nie, maar oor die *betekenis* wat dit vir haar het (kyk Dhunpath 2000:545; vgl Ball & Goodson 1986). Dit gaan nie oor die historiese korrektheid van dit wat oor vertel word nie maar die *waarde* van ‘n persoon se lewe (Measor & Sikes 1992:224-5; kyk Dhunpath 2000:546).

Die teoretiese en praktiese bydraes wat lewenstorie navorsing lewer, stem ooreen met die intellektuele en morele doelwitte van lewenstorie navorsing. Goeie

lewenstorie navorsing het teoretiese waarde sowel as transformatiewe potensiaal. Transformatiewe potensiaal gaan daaroor dat die insigte wat verkry word uit gesprekke met die navorsingsvennote, verder gekommunikeer word sodat hulle lewensgehalte binne hulle konteks verbeter kan word, met ander woorde om te help om die nodige verandering binne die konteks of gemeenskap te bewerkstellig. Lewenstorie navorsing het soos die emansipatoriese teologie, 'n politieke agenda, deurdat dit ten doel het om die samelewing te transformeer (vgl Bertaux-Wiame 1979:32).

4.2 Die keuse vir lewenstorie navorsing

In hoofstuk 2 van hierdie studie het ek 'n aantal klassieke pastorale modelle bespreek en dit ook verder uitgebou met behulp van die Ganzevoort & Visser (2007). Hierdie modelle fokus op die rol van die pastor in die hulpverlening aan die gespreksvennoot wat kom hulp soek. Hierdie leemte hiervan was myns insiens dat dit 'n eerste orde verandering teweegbring in die lewe van die gespreksvennoot waar daar 'n tweede orde verandering eintlik nodig is (kyk Capps 1991). In sommige van hierdie pastorale modelle is daar wel 'n beweging van pastoraat as hulp deur die pastor aan persone met die doel hulle te help aanpas binne die situasie waarin hulle bevind, na pastorale modelle wat kritiek lewer op dominante sisteme. Miller-McLemore (1996:9-26) se model van die lewende menslike web, bring die insig na vore dat dit nie net die gespreksgenoot is wat moet aanpas by die situasie maar dat die probleem ook in die sisteem/konteks waarin die gespreksgenoot hom/haar bevind, kan lê. Volgens Miller-McLemore (1996:9-26) het die fokus van die pastorale teologie verskuif na sorg wat verstaan word as deel van 'n wye kulturele, sosiale en godsdienstige konteks.

Vir Miller-McLemore (1996:9-26) bied die insig dat openbare beleid en sake wat 'n effek het op die welsyn van die totale menslike web, net so belangrik is as die individuele welstand van mens. Klem op die konfrontering van stelsels van dominansie het meegehelp om 'n verskuiwing te bring vanaf die nouer verstaan van pastorale teologie as berading en sorg, na 'n pastorale teologie wat 'n bydra lewer tot die breër kulturele, sosiale en godsdienstige konteks. Om so 'n verskuiwing

moontlik te maak vir vroue, is 'n feministiese emansipatoriese pastorale model wat vroue se konteks ernstig neem en vroue sien as bron van nuwe idees, nodig. Ek wil dus praktiese teologie wyer verstaan as net sorg en berading. Ek sien dit as 'n praktiese teologie wat 'n transformatiewe bydrae kan lewer tot die wyer kulturele, sosiale en godsdienstige konteks waarbinne vroue leef. Hiervoor kan lewenstorie navorsing nuttig gebruik word omdat dit luister na wat vroue sê en die nuwe idees wat by vroue gehoor word, gebruik om verandering in die samelewing, in die dominante/ meesternarratief, te bring.

Lewenstorie navorsing het 'n breër en dieper verstaan van mense se historiese en teenswoordige bewussyn ten doel (Geiger 1986:335). Vroue se persepsies van hulle ervaring vorm die mees kritiese en komplekse weergawe van hulle lewens. Die vroue in hierdie studie se lewenstories bied bevestiging van my aanname dat kulturele veralgemenings en modelle ten opsigte van die sosiale wêreld waarin ons leef, androsentries is. Lewenstorie navorsing verskaf waardevolle inligting oor die besondere ervaring van vroue in hulle lewensomstandighede, en die spesifieke kultuur, tradisies, gebruike, godsdienstige oortuigings wat deel is van hulle konteks. Lewenstorie navorsing wat fokus op die lewe van vroue en hulle ervarings in die huwelik in die konteks van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, is die fokus van hierdie studie. Vrouestemme wat nog nie gehoor is nie, wat stilgemaak is, kan deur met behulp van so 'n ondersoek gehoor en gevier word. Die bydrae van hierdie lewenstorie navorsing tot die corpus van kennis is om nuut te kyk na ou vrae, omdat ons nodig het om nuut te sien te hoor en te sê (Bertaux & Kohli 1984:232; vgl Eisner 1996:4).

Lewenstorie navorsing as metode wat bruikbaar is vir 'n feministiese studie bied insigte in hoe vroue reageer op wat binne hulle sosiale konteks geld vir vroue en vrouerolle. Dit bied insigte ten opsigte van die sosiale boodskappe wat vroue internaliseer en hoe dit hulle lewenskwaliteit beïnvloed. Hierdie ondersoek met verskillende vroue in dieselfde sosiale konteks en historiese agtergrond maak dit moontlik om vergelykings te tref ten opsigte van hoe die vroue reageer op die konteks (kyk Geiger 1986:343).

Die literatuur (kyk Bertaux-Wiame 1979; Bertaux & Kohli 1984; Geiger 1986; Dhunpath 2000; Cole & Knowles 2001; Bons-Storm 2002) toon dat lewenstorie navorsing gedoen word in verskillende dissiplines, byvoorbeeld die antropologie, sosiologie, geskiedenis, psigologie, opvoedkunde en teologie. Sosiologiese ondersoeke (kyk Stanley & Wise 1983) het bevind dat daar by vroue ongeag ras, klas, kultuur etnisiteit of godsdienst 'n gedeelde gevoel bestaan van ingebed wees in 'n familie. Hierdie ervaring staan sentraal hoe vroue hulle sosiale wêreld ervaar en konstrueer. Hierdie ingebed wees in 'n familie manifesteer binne die kultuur spesifiek in huwelike en ander heteroseksuele verhoudings. Omstandighede waarin vroue hierdie verhoudings as onderdrukkend, spanningsvol ervaar, asook omstandighede waarin vroue hierdie verhoudings as bevredigend, harmonieus en vervullend ervaar, word aangetoon. Die kritiese vraag is: wanneer en onder watter omstandighede word hierdie ingebed wees in familie, geïnternaliseer en as vanselfsprekend en goed aanvaar en wanneer word dit gesien as problematies en word die geldigheid daarvan betwyfel?

Praktiese teoloog, Riet Bons-Storm (2002:26-42;1998), doen lewenstorie navorsing vanuit 'n feministiese emansipatoriese vertrekpunt. Sy verwys daarna as "life and faith histories". Die fokus van haar praktiese teologie is geloof soos dit geleef word in konteks (*faith lived in context*). Sy onderskei drie komponente:

- die Christelike tradisie soos geartikuleer in verskillende teologieë en geloofsonderrig soos wat dit in kategese en preke na vore kom en vroue se geloof vorm;
- die konteks wat vroue se geloof beïnvloed;
- die werking van die Heilige Gees as die Goddelike-in-aksie-en-kommunikasie, wat vroue se harte oopmaak vir 'n verlangete na bevryding van onderdrukkende kragte wat hulle hoop op outentieke lewe vernietig (Bons-Storm 1998:14).

In haar ondersoek na hoe ouer Nederlandse vroue hulle geloof ervaar, het Bons-Storm (1998:23) gevind dat die vroue nie in hulle geloofsgemeenskappe hulle mening uitspreek nie, veral nie in die teenwoordigheid van 'n gesagsfiguur soos 'n

predikant of pastor nie. Hulle moes letterlik daaraan gewoon raak om hulle eie stemme te laat hoor. Die volgende stap is selfs nog moeiliker. Dit is naamlik om vroue te oortuig dat hulle iets het om by te dra. Om by hierdie punt uit te kom, het vroue nodig om die uitwerking wat tradisionele rolle en hulle sosialisering in 'n patriargale samelewing en kerk op hulle self-verstaan gehad het, te verwerk. Hulle het nuwe narratiewe nodig, narratiewe wat hulle die gesag en die vrymoedigheid gee om self te praat (vgl Graham & Halsey 1993:3-5). Die doel van lewens storie navorsing of “life and faith histories”, is om self-narratiewe te laat klink.

As persone wat voorheen stemloos was in die geloofsgemeenskap begelei moet word om by te dra tot die geloofsgesprek, sal die rol van die pastors verander. Bons-Storm (1998:23) gebruik die beeld van 'n vroedvrou wat geboorte gee aan die eie lewens storie van vroue. Pastors se taak is om die struikelblokke wat verhinder dat die gelowige mense getuig oor hulle geloof, uit die weg te ruim (vgl Addy 1993:89). Hierdie waardevolle bydraes van mense wat nog nie vantevore gehoor is nie, sal vir die geloofsgemeenskap formatiewe waarde hê. So word pastorale kommunikasie 'n tweerigtinggesprek.

Wanneer 'n persoon in die Christelike tradisie grootgeword het, is daardie persoon se lewe en geloofsgeskiedenis steeds in 'n konstante gesprek met die Christelike tradisie en die sosio-politieke konteks waarin hulle leef – ook al is dit nie eksplisiet nie. In hierdie tweegesprekke tussen mense en hulle tradisie probeer hulle verstaan wat die evangelie beteken vir hulle alledaagse lewe in 'n bepaalde sosio-politieke konteks (Bons-Storm 2002:27). Wanneer 'n mens luister na die lewe en geloofsgeskiedenis van iemand, hoor 'n mens nie net die feite van 'n geleefde lewe nie, maar ook die self-gesprekke óór hierdie feite wat plaasvind in die gedagtes van die persoon. Hierdie gesprek vertoon 'n sekere hermeneutiek: die manier waarop die Christelike tradisie verstaan word in die konteks van die lewe van persoon wat op een of ander manier verbind is aan Christelike gemeenskap. Hierdie hermeneutiek is baie belangrik vir die praktiese teoloog wat wil kennis insamel oor die manier waarop mense binne spesifieke sosiale gemeenskappe, hulle lewens leef as gelowiges. 'n Lewens- en geloofsgeskiedenis toon hoe die persoon op 'n sekere tyd en in 'n sekere situasie probeer om 'n gelowige lewe te lei as lid van 'n geloofsgemeenskap. Die lewens- en geloofsgeskiedenis is die narratief wat die persoon vertel oor sy of

haar eie lewe en ervarings (vgl Geiger 1986:335-6). Die narratief word nie gesien as die “waarheid” oor wat gebeur het nie. Dit is nie ‘n dokumentêre feite wil weergee nie, maar is die manier waarop die verteller sy of haar werklikheid verstaan.

Volgens Bons-Storm (2002:38) is kwalitatiewe navorsing in die vorm van lewens- en geloofsgesprekke meer effektief as die kwantitatiewe metode wat die invul van vraelyste behels. Mense wat hulle onder op die hiërargiese leer van die samelewing bevind, is dikwels huiwerig en vertrou hulleself nie om hulle menings goed te formuleer nie. Daarom voltooi hulle nie graag vraelyste nie (vgl Cole & Knowles 2001:75). Wanneer die ondersoeker egter na hulle as individu luister, is hulle gewillig om hulle verhaal te vertel. Die praktiese teoloog luister nie net na ‘n lewens- en geloofsgeskiedenis met die doel om te weet *wat* gebeur het in ‘n persoon se lewe nie, maar om te hoor *hoe* lewe en geloof vir die persoon verweef is in ‘n bepaalde tyd en plek in die geskiedenis, geposisioneer binne ‘n spesifieke sosiale gemeenskap en kultuur wat beïnvloed is deur bepaalde ideologieë (kyk Geiger 1986:338).

4.3 Verhale van geloof en lewe

In hierdie afdeling wil ek die data wat ingesamel is tydens die lewens- en geloofstorie ondersoeksgesprekke wat met 6 vroue gevoer is, weergee en prosessee deur gebruik te maak van die metodes van lewenstorie navorsing gekombineer met die emansipatoriese analise model van Elisabeth Schüssler Fiorenza (kyk 2006:97-102). In die onderhoude met hierdie 6 navorsingsvennote het ek die beginsels van lewenstorie navorsing, naamlik relasionaliteit, wederkerigheid, empatie, sorg, sensitiwiteit, respek en outentisiteit toegepas. In lewenstorie navorsing is die verhouding tussen die navorser en die navorsingsvennoot baie belangrik omdat dit bydra tot die kwaliteit en egtheid van dit wat gedeel en opgeteken word (kyk Geiger 1986:340). Omdat intimiteit, die diepte van die verbintenis, belangrik is in lewens- en geloofstorie navorsing is die seleksie gemaak van 6 navorsingsvennote met wie ek reeds ‘n vertrouensverhouding het. Die vertrouensverhoudings is op gebou deur gedeelde ervarings en omdat ek as hulle pastor deel geword het van hulle lewens- en geloofstories.

My navorsingsvennote is vroue tussen die ouderdom van 30 en 70 jaar.

Lewenstorie navorsing kies vir “depth over breadth” en daarom was die doel van die seleksie is nie om verteenwoordigend van die samelewing te probeer wees nie, maar om deur die woorde en aksies van die navorsingsvennote hulle unieke individuele en kollektiewe ervarings te ontgin. Die konteks van die navorsingsvennote moet ook verstaan word omdat kennis van die konteks, invloede, plek waar mense hulle bevind verstaan, help die lewens en ervaring te verstaan. Die 6 vroue kom almal uit die Afrikaanse Reformatoriese tradisie. Helena is 59 jaar oud, Lulu is 66 jaar, Johanna is 51 jaar, Ruda is 47 jaar, Annetjie is 37 en Kara is 39 jaar oud. Hulle almal was of is steeds getroud. Lulu se man is 5 jaar gelede oorlede. Johanna is 17 jaar gelede van haar man geskei. Ruda is geskei en het hertrou. Vier van die ses vroue het universiteitsgrade verwerf. Uit die lewens- en geloofstorie gesprekke met die 6 vroue, is die volgende temas geïdentifiseer:

- hulle ervaring binne die huwelik;
- wat die kerk en samelewing hulle geleer het van hulle verwag word binne die huwelik;
- hulle verhouding met God;
- hoe hulle hulleself in hulle konteks posisioneer.

Wanneer mense hulle lewenstorie vertel hoor die ondersoeker hoe die kultuur en tradisie wat deur hulle praat (kyk Bertaux-Wiame 1979:30) en ook hoe hulle op hulle manier weerstand bied teen hulle kultuur en tradisie, die dominante konteks waarbinne hulle leef.

4.4 Onderhoude

4.4.1 Ruda

Ruda is op 2 April 1965 gebore. Sy word groot in die omgewing van Potchefstroom. Haar ouers het beide onderwys opleiding aan 'n universiteit ontvang. Sy is die oudste van vier kinders. Na haar skoolopleiding studeer sy aptekerswese. Aan die

einde van haar 4de jaar op universiteit is sy getroud met Piet wat ook 'n onderwysgraad behaal het.

Ruda het groot geword in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika. Hoe sy die geslagsrolle wat deur die huweliksbevestigingsformulier van die NHKA voorgeskryf word vir mans en vroue verstaan, is dat die man die broodwinner is en die vrou onderdanig moet wees aan haar man, hom moet ondersteun en moet sorg dat die huweliksverhouding ten alle koste in stand gehou word.

Vroeg in hulle lewe saam besef Piet dat hy nie geskik is vir 'n loopbaan in die onderwys nie. Hy begin met 'n eie besigheid wat suksesvol is en uitbrei. Ruda en haar man is aanvanklik goed daaraan toe met haar werk as apteker en sy besigheid wat van krag tot krag gaan.

Reeds met die aanvang van hulle huwelik besef sy dat Piet nie saam met haar die verantwoordelikheid aanvaar vir die instandhouding van hulle huweliksverhouding nie. Maar telkens na gesprekke met haar ouers en met aanmoediging van haar pa om haar huwelik te laat werk, besluit sy om in die huwelik te bly.

As gevolg van bedrog wat gepleeg is deur haar man se vennoot in sy besigheid, word hulle bankrot verklaar. Hulle verloor alles en word genoodsaak om by haar ouers op die plaas in Potchefstroom omgewing te gaan woon. Die emosionele en fisiese se spanning wat haar man as gevolg hiervan beleef, veroorsaak dat hy in 'n diep depressie beland wat veroorsaak dat hy nie geestesgesond kan funksioneer nie.

In hulle huwelik is daar reeds in hierdie stadium twee kinders gebore. Ruda dra die verantwoordelikheid vir die versorging van die gesin, want Piet wat lamgelê is deur die situasie maak geen bydra nie en wend geen poging aan weer werk te kry nie. Genoodsaak deur haar omstandighede, neem Ruda 'n werkgeleentheid in Namibië aan. Haar huwelik is egter steeds besig om te verbrokkel as gevolg van die feit dat haar man nie mede-verantwoordelikheid aanvaar vir die gesin of die verhouding nie. Daar is spanning in die huwelik omdat Ruda voel dat die rolle soos voorgeskryf in die huweliksbevestigingsformulier nie vervul word nie. In opdrag van haar pa, om haar

huwelik te maak werk, omdat mens nie skei nie, en sy geleer is en glo dat dit nie God se wil is dat mens skei nie, probeer sy met Piet 'n nuwe begin in Namibië maak. Piet werk steeds nie en laat ook die werk in die huishouding aan Ruda oor. Sy werk dus heeldag in die apteek en moet saans wanneer sy by die huis kom die kinders en hom versorg. Nadat Ruda uitvind dat Piet 'n buite-egtelike verhouding het, besluit sy om van hom te skei. Van haar ouers ervaar sy geen ondersteuning nie. Die rede waarom hulle haar nie ondersteun nie, is omdat sy nie doen wat die huweliksbevestigingsformulier van haar as vrou verwag nie. Dit is 'n saak wat by haar innerlike worsteling veroorsaak, sy is bewus van die rol wat vir haar voorgeskryf word, maar sy weet ook dat wanneer sy daardie rol vervul, haar kinders nie versorg sal word nie.

Binne die konteks van die samelewing waarin sy groot geword het, is daar van haar verwag om binne gemeenskap van goedere te trou. Dit het Piet toegang tot haar bankrekening gegee. Hy het sonder haar medewete geld uit haar rekening onttrek en vir homself 'n neseier opgebou. Omdat hulle binne gemeenskap van goedere getroud is, moet alles met die egskedding gelykop verdeel word. Die implikasie was dat sy haar apteek moes verkoop. Na 'n huwelik van 17 jaar was sy gebroke omdat sy nie voldoen het aan die eis wat God en die kerk aan haar gestel het nie, verwerp gevoel het deur die samelewing en die geloofsgemeenskap waarin sy haar bevind het. Sy het terugkeer na Suid-Afrika. Die hof het toesig en beheer oor haar kinders aan haar toegeken en van Piet onderhoud geëis. Hy betaal egter geen onderhoud nie omdat hy steeds geen inkomste het nie.

Vier jaar na die egskedding ontmoet sy vir Jan, met wie sy later in die huwelik tree. Dit verg heelwat van haar om die saamgestelde gesin reg te stuur. Ruda het in die tyd na haar egskedding daarin geslaag om weer finansiëel selfversorgende te word, en het met groot versigtigheid die stap neem om weer te trou. Binne hierdie huwelik stel sy as gevolg van die aangeleerde rol wat die huweliksbevestigingsformulier aan haar voorskryf word, haar eie beroep en werkgeleenthede tweede om die van haar man te bevorder. Dit bemoelijk die versorging van haar kinders, wat teen hierdie tyd op universiteit is, eerstens omdat sy self nie meer 'n inkomste het nie, tweedens omdat Piet steeds nie sy finansiële verpligtinge nakom nie en derdens omdat Jan sonder om haar te ken in die saak, sy werk bedank het. Ruda voel dat dit

wat deur haar kerklike tradisie vir haar oor die huwelik en huweliksrolle geleer is, tot haar en haar kinders se nadeel was, en steeds is. Dit was nie vir haar as vrou moontlik om voluit te leef nie.

4.4.2 Helena

Helena is in 1953 in Mafeking gebore. Sy was haar ouers se enigste kind. Haar pa was 'n polisiesersant en haar ma later toe hulle op die familieplaas in Botswana gewoon het, die winkel bedryf. Sy vertel dat sy geborge en geliefd gevoel het in haar ouerhuis en dat hulle baie gelag het. Helena het haar skoolopleiding in Mafeking voltooi. Sy het eers in die koshuis gebly en kon later uit haar ouerhuis skoolgaan.

Helena het groot geword binne die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Sy het grootgeword met die gedagte dat God en Jesus 'n mens straf as jy nie gehoorsaam leef en doen wat aan jou voorgeskryf word nie. Toe sy twaalf jaar oud is, sterf haar pa aan longkanker en sy en haar ma verhuis kort daarna na Suid-Afrika, waar hulle in Mafeking gaan woon het.

Helena vertel dat sy vier jaar met haar man Stoffel uitgegaan het voordat hulle getroud is: "Ons is getroud omdat dit 'n skande was daardie jare om ongehuud te wees, soos die tannies met hulle stywe bollas dit genoem het, as hulle agter hulle hande skinder as jy verbyloop." Helena vertel dat al wat haar ma haar ooit oor die huwelik en mans geleer het, is dat 'n vrou nooit vir haar man mag nee sê nie.

Na skool het Helena eers as tikster by 'n prokureurskantoor gewerk, maar het na die geboorte van haar seun verpleging gaan studeer. Gedurende hierdie tyd is hulle tweede kind, 'n dogter, gebore. Sy het ervaar dat die feit dat sy werk 'n stremming op hulle huwelikslewe geplaas het. Haar man het nie gehelp in die huishouding nie: "Dit was maar hoe ons grootgeword het in die vyftiger jare. Die man werk die hele dag en wanneer hy vyfuur by die huis kom, val hy in sy leunstoel en die vrou moet begin aandra: pantoffels, drankies, kos, sy koerant en die bad met warmwater tap." Nadat sy die hele dag self gewerk het, moes sy alleen die kinders en die huishouding versorg.

Na die geboorte van haar derde kind kry sy 'n pos as administratiewe bestuurder by 'n groot meubelwinkelgroep. Sy presteer so in haar pos dat hulle haar op hulle onkoste laat inskryf vir 'n MBA graad aan die Universiteit van Witwatersrand. Kort nadat sy die graad gehaal het word sy gediagnoseer met baarmoederkanker. Haar hoë pos en groot werklading asook die kanker plaas verdere stremming op haar en Stoffel se huweliksverhouding.

Sy het die kanker oorleef, maar haar huwelik het dit byna nie oorleef nie. Sy skryf dit toe aan die feit dat Stoffel nooit met haar gepraat het. Die vrese en emosies wat hy tydens haar kanker beleef het, het hy nie met haar gedeel nie: “Ek dink mans en vroue moet meer openhartig wees oor hulle gevoelens en vrese. Ek weet in my man se ouerhuis was die opvoeding van die ses seuns streng en hulle is so groot gemaak dat mans nie mag huil nie.”

Helena se huwelik was in haar woorde: “nie altyd maanskyn en rose nie, maar ons liefde het al die toetse deurstaan”. Stoffel het baie vir haar gesê dat sy onderdanig moet wees aan hom, waarop sy dan antwoord met 'n aanhaling uit die huweliksformulier van die NHKA : “in alles wat reg en billik is”.

Helena beskryf haar en Stoffel se lewe saam soos volg: “Ek weet ek was baie meer keer nie die vrou op wie hy verlief geraak en dalk op 'n troontjie gesit het nie. Daar was die rusies en die verwyte, die kwaad en weer die goed word, maar as ek terugdink, was dit die beste jare van my lewe. Ons het hard gewerk en hard gespeel. Ons het nooit ons God vergeet in die dae van ons jonkheid nie. Ons het dalk partykeer te veel gedrink maar nooit soveel dat ons skandes gemaak het nie. Ons kinders het oral saam met ons gegaan na danse en partytjies, maar gelukkig ook elke Sondag na die kerk. Ons het geleef soos twee normale mense met menslike swakhede en foute. Die sondaars wat Jesus voor gesterf het aan die kruis. Ons liefde het deur al die slegte dae in ons huwelik en foute aan altwee kante, soos 'n dik goue draad ons altyd bymekaar gehou.”

4.4.3 Lulu

Lulu is in 1946 gebore op Witvlei gebore, 'n klein plattelandse dorpie in die Omaheke omgewing in Namibië. Sy is die derde van 11 kinders. Haar skoolloopbaan begin en eindig sy in Gobabis. Lulu se pa was 'n boukontrakteur en haar ma het nie gewerk nie. Lulu se ma het in Johannesburg grootgeword in 'n Engelssprekende huisgesin, en het eers na haar troue na Namibië getrek. Lulu se pa het 'n liefde vir diere gehad en het met bokke geboer. Omdat haar broers eers heelwat later gebore is, moes die dogters haar pa help om die diere te versorg. Sy beskryf dit as "seunswerk". Hulle moes ook haar ma help met die huiswerk. Lulu word groot in 'n ouerhuis waar godsdiens baie belangrik is en hulle skakel in by die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NG Kerk).

Lulu se pa sterf aan kanker toe sy 16 jaar oud was. Dit het beteken dat sy saam met haar ouer suster die skool moes verlaat om te gaan werk om sodoende te help om hulle gesin te onderhou. Lulu vertel dat sy graag sou wou gaan studeer het, maar omdat daar nie geld was nie, kon sy dit nie doen nie. Sy wou graag 'n huishoudkunde-onderwyseres geword het, omdat sy van huiswerk hou.

Lulu het vir vier jaar in die poskantoor gewerk, waarna sy twee jaar lank as sekretaresse in 'n versekeringsmaatskappy gewerk het. Sy het haar man op 17-jarige ouderdom ontmoet, waarna hulle vir ses jaar uit gegaan het voordat hulle getroud is. Lulu vertel dat Neels, haar man, kerkloos was toe sy hom ontmoet het, maar dat hy onder haar invloed begin het om kerk toe te gaan.

As kind het sy grootgeword in 'n ouerhuis waar sy van die Here geleer is. Sy het 'n verdieping in haar geloofsverhouding ervaar nadat haar pa oorlede is. Sy ervaar daagliks in haar lewe hoe die Here vir haar en haar man en kinders sorg, en uitkoms gee wanneer hulle nood beleef en bid.

Sy vertel: "Ons het op die plaas gaan bly, en dit het baie swaar met ons gegaan. Dit was baie droog en ek onthou hoe ek hom altyd gesien bid het vir reën. Dit het so swaar gegaan dat hy later vir my gesê het na Andries se geboorte dat ek sal moet

teruggaan werk toe, en net naweke plaas toe kom. Andries sou by hom bly. Dit was toe dat ek weer ervaar het hoe die Here sorg en vir ons reën gestuur het.”

Lulu en haar man moes saam hard werk op hulle plaas. As Neels besig was, het sy die by die poste om gery om te kyk dat die diere water het. “Daar was nie iets soos dit doen ‘n man en dit doen ‘n vrou nie. ‘n Mens doen wat nodig is, wat jy moet doen. Ek het dikwels self die vragmotor bestuur, net die dooie vrag, nie die lewende vrag nie.”

Hulle het ‘n melkery op die plaas gehad. Die plaas is 100km van Gobabis af en hulle kon net al om die drie maande dorp toe gegaan. Hulle moes alles wat hulle nodig het bestel sodat die vragmotor wat die melk kom haal vir hulle voorraad kon bring.

Lulu glo dat ‘n mens op die aarde gesit is om vir die Here te lewe, jou self te bewys en nie maar toe te laat dat ander alles vir jou doen nie.

Later toe dit met Lulu en haar man finansieel beter gegaan het, het hulle grond in Suid-Afrika gekoop. Dit was nodig dat die Neels van tyd tot tyd Suid-Afrika toe gaan om te sorg dat alles daar reg is. Sy vertel: “Dan bly ek alleen op die plaas vir ‘n maand. Hy boer daar en ek boer hier. Dit was baie lekker gewees. Ek het lek kom koop. As daar beeste gelaai moet word, dan bel ek net vir hom sê jy het ‘n permit gekry. Dan sê hy vir my: luister die beeste in daai kamp dit en dit, ek skryf alles af, en dan soek ek die bees uit. Ons het baie na mekaar verlang, maar dit was lekker dat ‘n mens jouself bietjie kan bewys as vrou, kan wys jy kan boer, want dit is nie net ‘n man wat kan boer nie. Ek het myself bewys.”

Hoewel Neels hoofsaaklik hulle finansies bestuur het, het Lulu dit behartig en hulle sake gereël in die tye wat hy in Suid-Afrika was. Sy het geniet om dit te doen en het gevoel dat Neels trots op haar is omdat sy dit kon doen. Uit hulle huwelik is twee seuns gebore, Andries en Isak. As gevolg van die afstand tussen die plaas en die dorp, moes die seun koshuis toe gaan. As gevolg van vereistes wat die NG Kerk gestel het ten opsigte van die kinders se kategesebywoning, het daar ongelukkigheid tussen hulle en die kerkraad ontstaan. Nadat die ooreenkoms wat daar tussen Neels en Lulu met die NG kerk gesluit is, deur die kerkraad verbreek is, het hulle die kinders na die Nederduitsch Hervormde Kerk (NHK) gebring vir onderrig. Sy en Neels het egter lidmate van die NG kerk gebly tot na Neels se dood, waarna sy ‘n lidmaat van die NHK geword het.

Neels is in 2007 oorlede aan longkanker. Lulu vertel dat dit haar verhouding met God is wat haar staande gehou het tydens sy siekte en na sy dood. Na haar man se dood het sy dorp toe getrek en van die dorp af op een van haar ander plase geboer. Sy beskryf haar en haar man se verhouding as 'n vriend en vriendin verhouding. Hulle kon vir ure gesels oor die boerdery, hulle lewe, die lewe in die algemeen en oor geloof. Hulle het baie oor die Bybel gesels.

Op die dorp waar Lulu nou woon, versorg sy haar ma van 93 jaar en wy haar verder aan barmhartigheidswerk. Sy is baie betrokke by die kerk waar sy inskakel.

“Vandat ek in die kerkraad gekom het, het dit vir my beter geword, en toe ek in Augustus 2010 besluit het ek gaan nie verder boer nie, my lewe moet verander. Ek gaan dit nie meer aan myself doen nie. Ek kon boer ek het 'n sukses daarvan gemaak. Ek is nou 'n grootmens, ek hou van myself soos ek nou lewe, dit is vir my lekker. Die swaar is nou verby. Dit wat verby is, is daar, dit is herinneringe, ek onthou die mooi goed. Ek onthou die swaarkry dat ons arm was en dit was ook vir my mooi. As dit nie gebeur het nie sou ek nie die mens gewees het wat ek nou is nie. Dit het my 'n beter mens gemaak.”

4.4.4 Johanna

Johanna is in 1961 gebore en het op die platteland grootgeword in 'n klein dorpie met die naam Ogies. Sy is die jongste van drie kinders en is die enigste dogter. Haar pa was 'n spoorwegwerker met standerd ses as hoogste kwalifikasie en haar ma was 'n huisvrou. Haar ouers was getroue kerkgangers en lidmate van die NHK. Johanna vertel dat omdat Ogies maar 'n klein dorpie is, hulle net een Sondagskool juffrou gehad het en dit was haar ma.

Gedurende haar hoërskoolloopbaan het hulle baie rondgetrek. Sy matriculeer in Waterval-Boven. Sy glo dat 'n mens gevorm word deur jou ouers en jou posisie in die gesin. Sy is die enigste een van die kinders wat na skool universiteit toe is. Haar ouers het haar hierin ondersteun. Aanvanklik studeer sy maatskaplike werk, maar verander na twee jaar haar kursus na B.Com en behaal later 'n MBA-graad.

Johanna beskryf die ouerhuis en samelewing waarin sy groot geword het as patriargaal: “In daardie tyd was dit nog baie sterk patriargaal. Pa se woord was wet. As jy stout was moes jy net wag tot pa by die huis kom. Alhoewel my ma ‘n sterk vrou was, dink ek my pa was meer versigtig vir haar as andersom. Maar elkeen het sy eie rol gehad. My pa se rol was, die van die versorger, die finansiële versorger. My ma se rol was om die huishouding aan die gang te hou, om die huis skoon te maak, wasgoed te was, kos te maak, en die finansies te doen. My pa het ‘n seker bedrag getrek, dit was die geld vir die huis en spaargeld. My ma moes binne daardie vermoëns werk. My ma het besluit wat koop ons en wat het ons nodig, en wat nie.” Sy is op 21 jarige ouderdom met Okkert getroud. Hulle het hulle in Pretoria gevestig. Okkert het gekom uit ‘n gesin waar sy ma ‘n baie sterker persoonlikheid as sy pa gehad het. Sy het gewerk en haar eie geld verdien. Sy ma het die besluite in die huis geneem. In Johanna en Okkert se huishouding was hy verantwoordelik vir die werk buite en sy vir die werk in die huis. Uit hulle huwelik is twee seuns gebore. Johanna en Okkert het albei vir die staat gewerk. Hy het egter nie die Universiteit kwalifikasies gehad wat sy het nie, en sy is bo hom bevorder. “Toe ons begin werk het, het hy baie meer verdien as ek. Want in die ou tyd het die mans nou maar net op ‘n hoër vlak begin werk as vroue. Ek het met ‘n graad, laer begin as hy wat nie ‘n graad gehad het nie. Later het ek hom wel ingehaal, en verbygegaan. Maar ek dink hy het verkeerde besluite in sy eie lewe gemaak. Hy het soms afkrakende goed van mense met grade gesê, maar altyd in ‘n grap, so ek het dit nooit ernstig opgeneem nie.”

Na 12 jaar saam het Okkert ‘n verhouding met ‘n ander vrou aangeknoop, en het Johanna hom gevra om uit die huis te trek, en 14 maande later nadat sy seker was dat sy werk in Mafeking gekry het, het sy van hom geskei.

Johanna is van mening dat Okkert die verhouding met Hannie begin het in ‘n tyd toe sy baie besig was by die werk, baie aandag moet werk, dat dit ‘n tyd was dat sy hom nie genoeg aandag gegee het nie, nie sy behoeftes raak gesien het nie. Die effek wat dit alles op haar gehad het, beskryf sy soos volg: “Ek het in *survival mode* gegaan. Alles in my lewe gaan oor ek moet *survive*, ek doen net, ek doen wat van my verwag word om te doen. Ek analiseer nie alles nie. Ek het nie regtig op ‘n hoop gaan sit en gevra wat doen dit aan my nie. Ek dink wel my selfbeeld het ‘n bietjie van

‘n skok gekry. Ek het gedink ek is lelik en aaklig en vet, en alles gevoel wat mens kan voel. Ek was baie hartseer.”

Iets van Johanna se verhouding met God en haar verstaan van die werklikheid kom na vore in haar verklaring oor hoekom haar huwelik nie gewerk het nie: “Die duiwel gaan juis na mense toe wat gelukkig getroud is, dink ek, hy het mos nou geen doel om ‘n ongelukkige huwelik op te mors nie, hy mors graag gelukkige huwelike op.” Sy verduidelik hoe sy God verstaan: “Ek glo in die Here, soos ‘n kind in die Here glo, ek analiseer nie godsdiens nie, ek probeer nie, want as ek begin analiseer en te veel en te diep wil delf, raak ek verward. Maar ek glo ook dat die duiwel definitief ‘n invloed op mense se lewens het, dat die duiwel wel listig is, en mense verkeerde dinge kan laat doen. Dat die duiwel jou kan versoek ... Dit is ook een van die dinge (ek weet nie of dit reg is nie) wat ek glo dat die Here ook lelike dinge met mens laat gebeur om mens te brei. Hy maak my gereed vir sy Koninkryk. Ek dink die Here het ook my deur ‘n egskeiding laat gaan sodat ek ander mense kan help. Want ek sou nie empatie gehad het in my werk as ek nie deur dit gegaan het nie. En vroeër jare het dit net so gewerk dat ek in my wyk al die vrouens gehad het wat hierna toe gekom het vir hulp. Want ek dink jy kom Mafeking toe vir hulp. Ek dink ek kon baie meer empatie met hulle hê as wat ek sou gehad het as ek nie self daardeer is nie. Die Here het vir my versorg sodat ek ander mens kan help.”

Ten tye van haar egskeiding het Johanna die werke van die Christelike skryfster Maretha Maartens gelees, en gevoel dat dit haar bemoedig en haar geloof versterk, dat sy gegroei het deur daaruit te lees.

Oor haar egskeiding sê Johanna: “Ek dink dit is sonde om te skei. Die Here sê mens mag nie skei nie. Egbreek is sonde volgens die wet van die Here, maar die Here het my lankal vergewe, want ek het mos vir Hom gevra om my te vergewe, en ek weet hy het my vergewe.” Sy is van oortuiging dat sy as geskeide vrou nie weer mag trou nie, omdat sy dan die oorsaak sal wees dat die man met wie sy trou ook egbreek pleeg.

4.4.5 Annetjie

Annetjie is in 1975 op Potgietersrus gebore. Sy was een van twee kinders, wat groot geword het op 'n plaas net buitekant Naboomspruit. Haar pa was 'n boer en haar ma 'n onderwyseres. Haar ma het nog skoolgehou tot kort voordat Annetjie en haar broer begin skool gaan het. In haar ouerhuis het haar ma die huiswerk gedoen, die kinders versorg, die huishouding behartig, en haar pa het die finansies behartig en die meeste van die besluite geneem. Sy is bekommerd dat haar ma die dag as haar pa nie meer daar is nie gaan swaarkry omdat sy nie weet hoe en wat hy met die finansies doen nie.

Annetjie onthou dat haar ma hulle grootgemaak het met die gedagte dat hulle voorbereid moet wees vir die lewe: “My ma het altyd gesê mens moet vir jouself kan sorg. Jy moenie van 'n man afhanklik wees nie. Dit werk nie so nie, dit is nie te sê jou man gaan altyd daar wees nie, vir watter rede ook al.”

Wanneer Annetjie en haar ma gepraat het oor verhoudings, onthou sy dat haar ma daarop gefokus het dat 'n mens moet seker wees dat 'n mens 'n goeie verhouding het en dat daar wedersydse respek moet wees. Van die waardes wat sy onthou haar ma vir haar geleer het, was om te onthou dat niemand volmaak is nie, dat almal probleme het, maar dat 'n mens moet seker maak voordat jy met iemand trou dat die probleme wat die ander persoon het, dinge is waarmee 'n mens kan saamleef. 'n Mens moenie dink dat jy die ander persoon gaan verander nie.

Haar ouers het haar en haar broer grootgemaak met die idee dat, as hulle skool voltooi het, hulle verder aan 'n universiteit sal gaan studeer. Annetjie het skoolgegaan op Naboomspruit en min van die meisies wat saam met haar in die skool was het na matriek verder gaan studeer. Sy het eers plastiektegnologie aan die Tegnikon van Pretoria gaan studeer waarna sy haar studie verander het en optometrie aan die Randse Afrikaanse Universiteit gaan studeer het.

In 1999 ontmoet sy vir Henrie met wie sy in 2003 trou. Henrie is 'n mediese dokter wat in Gobabis, 'n klein plattelandse dorpie in Namibië, werk en leef. Voor hulle troue in die tyd wat hulle uitgegaan het, het Annetjie na Namibië verhuis en haar in

Windhoek gevestig. Na hulle troue begin sy haar eie besigheid in Gobabis waar sy voltyds werk tot na die geboorte van hulle twee kinders. Sy probeer na die geboorte van haar kinders om net halfdag te werk, maar dit is nie altyd moontlik nie, aangesien sy die enigste oogkundige in haar praktyk is.

Sy praat oor haar rol in hulle huishouding: “Ek dink ek moet nog maar steeds die tradisionele pligte van ‘n vrou uitvoer, kan mens maar sê, die kos maak, die kinders versorg, daai dinge en die huis se aankope, maar ek is ook maar die gemeenskaplike broodwinner saam met hom ... ek sal nie sê hy help eintlik met die huishouding nie, hy sal so nou en dan kos maak, maar hy help nie eintlik met die kinders nie.”

Annetjie skryf die feit dat Henrie nie regtig betrokke is in hulle huishouding nie toe aan die ouerhuis waar hy uitkom: “Sy ma is ‘n baie sterk vrou. Sy ma het baie dinge gedoen wat sy pa eintlik moes doen.”

Sy meen dat dit ook toe te skryf is aan verskillende verwagtings wat hulle van mekaar het, naamlik dat Henrie verwag dat sy heeltemal onafhanklik van hom moet funksioneer. Sy dink egter nie dat dit so behoort te werk nie. Sy voel dat hy verwag dat sy haar werk moet doen, die vrou se werk moet doen, maar hy kan maar doen wat hy wil.

Annetjie voel dat die kommunikasie tussen haar en Henrie nie altyd baie goed is nie: “... hy sal net niks sê nie, en na so twee dae rond loop soos ‘n bul met ‘n seer voet, en dan het ons nog nie die probleem regtig klaar op gelos nie.” Ten spyte van die verskillende verwagtings wat Annetjie en Henrie ten opsigte van die rolle in hulle huwelik het, is sy gelukkig: “Ons kom goed oor die weg. Daar is nie alewig twis en rusie in huwelik nie.”

Sy ervaar God as beskermend en teenwoordig in haar lewe. Sy glo dat ‘n mens op aarde geplaas het om God te dien, om so te lewe dat ander kan sien dat ‘n mens ‘n kind van God is. Sy ervaar dat God haar lei in haar lewe en selfs moeilike en slegte tye in haar lewe dinge vir haar goed laat uitwerk. Sy glo dat God engele stuur om oor haar en haar gesin te waak. Sy is van mening dat die Tien Gebooie die hoeksteen en grondslag van ‘n mens se lewe behoort te wees. Wedersydse respek is vir haar

baie belangrik en om aanvaarbaar te wees vir die gemeenskap. Sy glo dat goed en sleg deel is van die lewe waarvoor niemand beheer het nie. Sy glo nie dat God slegte dinge met mense laat gebeur om hulle te straf nie. “Ek dink nie ek kan eers eendag sonder God aanpak nie.”

4.4.6 Kara

Kara is in 1973 in Newcastle gebore. Sy is die middelste kind van drie dogters. Haar pa se werksomstandighede het veroorsaak dat hulle baie rondgetrek het en dat sy in twaalf verskillende skole was tydens haar laerskoolloopbaan. Sy meen dit is die rede is waarom dit vir haar moeilik is om vriende te maak en sy mense nie maklik vertrou nie. Toe sy in 12 jaar oud was, het hulle Namibië toe getrek en in Uis gebly. Daar was maar 48 kinders in die laerskool en dit was daarom vir haar ‘n groot aanpassing om Windhoek Hoërskool toe te gaan waar daar meer as 1200 leerders was. Toe Kara 15 jaar oud was, het hulle weer getrek en in Gobabis gaan bly.

Sy het saam met haar ouers die NG Kerk besoek en het haar ouers beleef as kerkvas mense. Oral waar hulle gewoon het, het die kinders Sondagskool toe gegaan en het die gesin by die kerk ingeskakel.

Sy vertel dat haar pa en ma ‘n moeilike verhouding gehad het. Hulle het baie met mekaar gestry en mekaar nie altyd verstaan nie. “My ma het altyd die manier gehad wat sy vir my pa gesê het, ‘ek gaan jou los.’ En dit het my altyd dwars in die krop gesteek, en ek het nog altyd gevoel ek sal dit nooit doen nie, ek sal nooit my man dreig en vir hom sê ek gaan dit doen nie. As dit nou op die punt kom en jy moet dit doen, dan is dit seker nou maar so, maar daardie dreig is ‘n lelike ding, dit is onregverdige ding ... ‘n Mens wil tog voel al stry ons gaan dit môre nog goed wees, so ek sal nie sommer iets vir Adam wegsteek nie, al is dit vir my swaar om iets vir hom te vertel.”

Kara vertel dat haar ma nie regtig met haar gepraat het oor die huwelik nie. Sy onthou dat haar ma kort nadat sy en Adam verloof geraak het vir haar gesê het: “nou begin die harde werk, die baklei”. Sy het nie die opmerking positief beleef nie. “Ek het vir Adam gesê hoe kan die huwelik lekker wees as dit net werk is dit is mos

nie net werk nie, nie net sleg nie, intendeel die lekker moet darem mos meer wees as die sleg.”

Kara het haar hoërskoolloopbaan in Gobabis voltooi en is op 20-jarige ouderdom met Adam getroud nadat hulle 5 jaar lank uitgegaan het. Sy het aanvanklik beplan om 'n diploma-opleiding in skoonheidstegnologie te volg aan die Tegnikon van Pretoria, maar het daarteen besluit. Later, nadat sy en Adam getroud is, het sy wel die studie gedoen en sy voel dat hy nooit in haar pad gestaan het om verder te studeer nie. Daar is twee kinders uit hulle huwelik gebore, 'n seun en 'n dogter.

Kara beskryf haar en Adam se verhouding soos volg: “Ons het nogal 'n manier om baie in mekaar se *space* te lewe. Vir my is dit positief ek sien dit glad nie as negatief nie. Ons doen baie min dinge alleen. Ons werk elke dag saam, ons ry saam fiets, ons kyk dieselfde fliëks. Ek is nogal 'n mens wat hou van my goed om my, so dit is nie vir my 'n probleem nie. As hy die dag alleen plaas toe ry, dan mis ek hom. Jy kry mos dae wat 'n mens so 'n bietjie op mekaar se tone trap, maar dit gaan nooit oor, ag ek wens jy was op 'n ander plek nie, glad nie. Dit is maar net ons is moeilik vandag, of geïrriteerd. Ons het nogal 'n baie *close* verhouding wat dit aanbetref Ons is nogal gemaklik met mekaar, en hy met my ook. Hy sal nogal soos vanmiddag inkom en sê dit of dat irriteer hom, of dit maak hom kwaad of hartseer en dan sal ons daaroor praat. En daar is mos maar goed, dan stres hy dink daar is te min geld en ek dink dit is nog glad nie 'n *issue* nie.”

Kara en Adam het vir die eerste 13 jaar van hulle huwelik op 'n plaas buite Gobabis gewoon, waarna hulle terug getrek het dorp toe om daar in die familiebesigheid te werk. Later het hulle hulle eie besigheid begin. Sy vertel van die tyd toe hulle op die plaas gebly het en die verwagting wat sy van Adam en hulle huwelik gehad het: “... 'n mens het nogal 'n prentjie, veral ons vrouens, as ek dit so mag veralgemeen. 'n Mens het baie die huis-huis prentjie, net toe ons getroud is, het ons nie baie geld gehad en so nie, toe het Adam baie saam met sy pa gewerk en was hy heeldag weg en dan kom hy eers die aand terug. Ek was dan heeldag alleen, ek het mos maar uit die dorp uit gekom plaas toe, dit was vir my baie lekker, ek was mal oor die plaas, maar ek het baie alleen gekry, veral die eerste jaar voordat die kinders nou gebore is, so dan is jy heeldag alleen. En daaroor het ons nogal baie gestry, jy weet, dan sê

ek nee ek kan nie so alleen bly nie, of in die aand as hy moeg is dan wil ek by Ouma of iemand gaan kuier want ek mis geselskap, en dan is hy mos nou moeg gewerk, hy is nie lus daarvoor nie. So daaroor het ons nogal gestry, hierdie huis-huis prentjie, tot jy hom vir jousef uitgewerk het, jy die goue middeweg kry, dan werk dit, maar ek moet sê aan die begin het ek nogal nie gedink dit sou my pla die alleen wees, en dit het nogal.”

Oor die rolverwagtings in die huwelik praat Kara soos volg: “... ek het geglo hy moet sorg vir die finansies en die geld en so, maar ek dink dat daardie goed in ‘n mate later vervaag en elkeen kry sy plek in hierdie verhouding, dit is nie net sy verantwoordelikheid om te sorg dat ons geld in die huis het nie. Ek kan maar ook uitspring. So ons vul mekaar maar aan. Hy sal niks daarvan dink om vir Karien toebroodjies vir die skool te maak in die oggend, toe Karien nog in die huis was nie, of om gou kos op te sit nie. Dit is nie vir hom ‘n *issue* nie, en ook nie vir my as ek vir Andries moet help om ‘n gloeilamp in te sit nie. Aan die begin is dit so, maar later leef jy lekker saam met mekaar, dan kom jy agter dit is nie so erg nie, ek kan maar iets doen wat eintlik sy werk was.”

Hoewel Kara grootgeword het in die NG Kerk en eers na haar huwelik met Adam oorgegaan het na die NHKA, voel sy tuis in die kerk. Sy beskryf die manier waarop dinge in die NHKA gedoen word as behoudend en sy beleef dit as positief. Die behoudendheid van die NHKA beskryf sy soos volg: “Nie al die invloede van buite beïnvloed hulle nie, ek hou van die manier wat elke dag dieselfde is.

Kara ervaar dat haar verhouding met God haar lewe positief beïnvloed. Haar geloof in God help haar om perspektief te behou in die lewe, al gaan dit soms moeilik. Selfondersoek is vir haar belangrik: om gereeld haarself af te vra of iets is soos God dit sou wou gehad het, of dit wat sy doen en sê reg is. Haar geloof is vir haar ‘n persoonlike saak en sy voel sy is daarom nie altyd uitgesproke daaroor nie.

Sy beleef God as teenwoordig in alles wat in die lewe met ‘n mens gebeur. Sy verduidelik dit soos volg: “Ek glo dat die Here dit wat op jou pad kom, toelaat. Niks is groter as God nie. Daar sal niks gebeur wat Hy nie kan beheer nie, of wat nie met ‘n doel op jou pad kom, wat Hy nie in ‘n seker sin daar geplaas het nie Dit is

byvoorbeeld nie God wat 'n kind laat doodgaan nie, maar God laat dit toe. Ek sien dit nie as 'n straf nie. Dit is 'n ding wat op jou pad gekom het wat die Here gesê het: 'Jy is sterk genoeg om dit te hanteer, met my genade sal jy daardeur kom.' Dit is jou lewe. Jy moet daarmee *cope*, of dit moeilik is of lekker, of daar 'n goeie ding op jou pad kom, dit is hoe jou lewe uitgelê is.”

Dit is vir Kara belangrik om na te dink oor die lewe en haar geloof en dat sy dit wat sy in haar lewe ervaar, oordink en stilstaan en vra of sy nog besig is met die dinge wat belangrik is in die lewe. Om te luister na wat die Heilige Gees vir haar sê, is vir haar baie belangrik: “... as die Heilige Gees my nie van 'n ding oortuig nie, dan glo ek dit nie.”

Kara wil graag dat haar kinders by haar leer ten opsigte van die huwelik en verhoudings, dat liefde vir mekaar belangrik is, dat 'n mens nie die ander persoon moet probeer verander nie, maar hom of haar moet aanvaar soos hulle is. Sy wil haar kinders leer dat die huis 'n plek is waar daar liefde is, waar mense bymeekaarkom, waar dit maklik is en jy jouself kan wees. Dit moet 'n plek wees teen al die dinge van die wêreld, 'n gemaklike plek. Kara glo dat 'n vrou moet sterk wees en op haar regte staan en dat dit die vrou se taak is om “die liefde in die prentjie te hou”.

4.5 Prossesering

In hierdie afdeling gaan ek daartoe oor om die lewens- en geloofstories van die gespreksvennote te prosesseer. Lewenstorie navorsing verkies die term “prosesseer” bo “analiseer”. Wanneer ek reflekteer oor elkeen se lewe en geloofstories gaan ek fokus op die volgende temas:

- hulle ervaring binne die huwelik;
- die historiese erfenis wat aan hulle oorgedra is en wat hulle deur die kerk en samelewing voorgeskryf is wat van hulle verwag word binne die huwelik;
- hulle verhouding met God;
- hoe hulle hulleself binne hulle konteks verstaan.

In die prosessering van die lewens- en geloofstories maak ek gebruik van die emansipatoriese analise model van Elisabeth Schüssler Fiorenza (kyk 2006:97-102). Schüssler Fiorenza (2006:97) se model begin by 'n *hermeneutiek van ervaring*. Die "kyriargale" strukture van dominasie, soos sy dit noem, word ondersoek om die strukture van dominansie en sub-ordinasie waarin vroue gesosialiseer is, bloot te lê. Daarna word gebruik gemaak van 'n *hermeneutiek van evaluasie*, waar die ideologiese meganismes wat deur die hermeneutiek van suspisie blootgelê is, ondersoek word ten einde te bepaal hoe die dominante narratiewe die self-narratiewe van vroue beïnvloed.

4.5.1 Ruda

Ruda ervaar dat sy binne haar huwelik dit moeilik vind om haar los te maak van die geslagsrol wat voorskryf dat haar man die broodwinner moet wees en sy die kinders moet versorg. Dit is so vir haar geleer deur die samelewing en die kerk. Dit veroorsaak vir haar 'n innerlike worsteling, want die omstandighede waarin sy haar bevind, stel ander eise aan haar. Die omstandighede vereis dat sy buitenshuis werk sodat sy haar kinders kan onderhou, maar die kondisionering deur haar ouers, die samelewing en die huweliksbevestigingsformulier van haar kerk vereis dat sy onderdanig moet wees aan haar man en die rol van vrou en moeder moet vervul. Wanneer sy besluit om nie langer in 'n huweliksverhouding te bly waar sy fisies en emosioneel vernietig word nie, word sy deur haar geloofsgemeenskap en ouers verwerp omdat sy nie bereid is om die huweliksverhouding ten alle koste te laat werk nie.

Ruda voel dat sy selfs in haar tweede huwelik dit nie regkry om los te kom van die geslagsrolle waarvolgens sy gekondisioneer is nie. Sy vind dit moeilik om haar eie beroep te beoefen en werkgeleenthede aan te gryp. Sy stel haarself steeds ondergeskik aan die belange van haar man en maak opofferings sodat hy bevorder kan word. Telkens ervaar sy dat hierdie leefwyse tot nadeel van haarself en haar kinders strek in die omstandighede waarin sy haar bevind.

Wanneer Ruda se ervaring in gesprek gebring word, met die historiese erfenis van Afrikaanssprekende vroue ten opsigte van hulle plek in die samelewing, hulle posisie in die kerk en hulle rol in die huwelik, sien 'n mens dat sy haar, soos geslagte vroue voor haar, nie kon losmaak van die manlike patriargale hegemonese wyse waarop daar vir die grootste gedeelte van die geskiedenis met Afrikaanssprekende vroue omgegaan is nie. Sy het die boodskap dat 'n vrou se menswaardigheid bepaal word deur haar verbintenis aan 'n man en dat haar rol in daardie verbintenis is om die ondergeskikte te wees wat haar man se belange, se werk en ambisies voor haar eie stel, geïnternaliseer.

Binne haar lewens- en geloofstorie beleef sy die effek van hierdie geïnternaliseerde boodskap negatief omdat dit haar verhoed om volwaardig mens te wees, vrou te wees. Dit wek by haar 'n skuldgevoel omdat sy nie voldoen aan wat God by monde van die samelewing en kerk van haar as vrou, wat in 'n beroep kan, wil en moet staan, vra nie. Daar is by haar die wens om bevry en vry te leef van hierdie gevoel dat sy as vrou nie doen wat sy veronderstel is om te doen nie.

4.5.2 Helena

Helena word groot met die beeld van God wat mense straf wanneer hulle nie gehoorsaam leef en doen wat aan hulle voorgeskryf word nie. Sy beleef as jong vrou die straf (geskinder en die skeldnaam “ongehude moeder”) van die samelewing toe sy swanger word voordat sy en haar man getroud is. Wanneer sy trou, is wat sy van haar ma leer oor die huwelik dat die vrou onderdanig moet wees aan die man – alles wat geslagte lank deur moeders aan dogters oorgedra is.

Helena ervaar dat die hoë pos wat sy beklee het as administratiewe bestuurder by 'n groot meubelwinkelgroep en die tyd wat sy dikwels as gevolg van haar werk weg van die huis af moes het, spanning in haar huwelik veroorsaak het omdat sy nie die “huisvrou” kon wees wat haar man verwag het sy moes wees nie. Sy ervaar in haar huwelik hoe sy die dubbele rol van beroepsvrou en huisvrou moet vertolk sonder dat haar man in die huis help. Sy vind 'n verskoning vir hom en verklaar die verskynsel deur te sê dat dit is hoe mans van sy generasie grootgemaak is. Daar is egter by Helena 'n stuk verskuilde teks wat haar in opstand laat kom teen die dominante

kultuur van haar tyd, wat maak dat wanneer haar man van haar onderdanigheid eis volgens wat die kerk en samelewing leer, sy kan terug antwoord dat sy slegs onderdanig sal wees in soverre dit wat gevra word reg en billik vir haar is.

Anders as by Ruda is daar nie by Helena die worsteling omdat sy nie altyd in haar huwelik voldoen aan dit wat die kerk en samelewing van vrou verwag het nie. Haar beeld van God het deur die loop van haar lewe verander, vanaf 'n God wat straf na 'n God wat in liefde en deernis met mense omgaan. Hoewel haar beeld van God verander het, is die oordrewe skuldgevoel en sondebeseft wat dikwels voorkom by Afrikaanssprekende vroue uit die vorige eeu, soos beskryf deur Landman(1994:12), steeds deel van haar verwysingsraamwerk. Daar is egter by haar die oortuiging dat God 'n God van liefde is met wie sy 'n persoonlike verhouding mag hê en dat die voorskrifte en rolle vir die vrou in die huwelik deur mense uitgedink is en nie deur 'n God van liefde nie.

4.5.3 Lulu

Lulu word groot op die platteland in Namibië. Sy word groot in 'n huis waar daar wel die onderskeid getref is tussen “seunswerk” en “meisieswerk”. Hoewel die onderskeid daar was, word sy en haar susters weens die praktiese feit dat hulle broers baie jonger as hulle was, genoop om die sogenaamde “seunswerk” te doen, om haar pa te help met die versorging van die diere.

Met die afsterwe van haar pa toe sy 16 jaar oud was, moes sy gaan werk om haar ma te help met die versorging van haar susters en broers. Die omstandighede waarin sy haar bevind, maak dat sy anders moes optree as wat die “norm” van die samelewing was, naamlik dat jongmeisies so gou moontlik trou en met 'n gesin begin.

Haar verhouding met haar man lyk ook anders as wat mens sou verwag op die platteland wat dikwels gesien word as meer patriargaal as die stad. Lulu vertel dat haar man nie aan 'n kerk gebind was toe hulle mekaar ontmoet het nie en dat hy begin het om saam met haar die kerk te besoek. Sy beskryf ook hoe hulle op die plaas dikwels die werk moes verdeel om alles gedoen te kry. Sy beskryf die

verhouding tussen haar en haar man as die van vriend en vriendin wat kan gesels en praat oor hulle lewe saam, hulle geloof, die versorging van hulle kinders. Sy het wel die tradisionele vroulike rol gehad om vir haar seuns kategese klasse te gee. Dit blyk dat sy in haar huwelik iets van die tradisionele onderdanige rol van die vrou vrygespring het en dat sy en haar man as vennote saam op die plaas gewerk en saam besluite geneem het oor hulle toekoms en die van hulle kinders. Sy beleef God as versorgende God wat gebede verhoor en uitkoms gee in die nood wat hulle beleef het.

Na die afsterwe van haar man, boer sy self vir 'n paar jaar verder, sy is van oortuiging dat 'n vrou 'n mens in eie reg is. Lulu se verhaal klink anders as die van Ruda en Helena. Dit sou toegeskryf kon word aan haar ander konteks en lewensomstandighede. Lulu se huwelik is 'n getuigenis van hoe twee volwasse mense as gelyke vennote in 'n houding kan saamleef en saamwerk sonder dat die een onderdanig, onderskik, minderwaardig aan die ander hoef te wees.

4.5.4 Johanna

Johanna beskryf haar ouerhuis, die konteks en agtergrond waaruit sy kom, as patriargaal. Haar pa was die finansiële versorger van die gesin en haar ma moes die huishouding behartig.

Sy beskryf hoe haar man Okkert uit 'n totaal ander agtergrond as sy kom, naamlik uit 'n ouerhuis waar sy ma werk en self ook geld verdien. Ten spyte van die feit dat Johanna opleiding aan die universiteit ontvang het en 'n beroepsvrou is, is die rolle in haar huwelik steeds dit wat tradisioneel deur die kerk en samelewing voorgeskryf word. Sy is steeds verantwoordelik vir die huishouding en die versorging van die kinders.

Die samelewing se siening dat vroue-arbeid minder werd is en daarom swakker betaald was, dat die man as die broodwinner meer verdien het, kom in hierdie verhaal na vore. Met haar universiteitsgraad is sy steeds op 'n laer vlak aangestel as haar man wat geen kwalifikasie gehad het nie.

Johanna sien die feit dat sy dikwels laat moes werk en daarom minder aandag aan haar man kon gee, as die rede waarom hulle huwelik misluk het. Hierdie beskuldiging is oor vele jare voor werkende vroue se deur gelê is, naamlik dat vroue wat in die arbeidsmark staan verantwoordelik is vir die verhoogde egskeidingsyfer (kyk Raath 1959-1960:46). Ook die gedagte dat die vrou die alleen verantwoordelikheid het om die huweliksverhouding in stand te hou, kom hierin na vore.

Wanneer Johanna die skuld vir haar mislukte huwelik toeken, verplaas sy die skuld na die duiwel, hoewel Okkert 'n verhouding met 'n ander vrou begin het. Iets van die piëtistiese spiritualiteit wat gevind word by die blanke Afrikaanssprekende vroue wat in die 18de en 19de eeu geleef het en beskryf word in hoofstuk 3 van hierdie studie, kom myns insiens voor by Johanna (kyk Smith 1824:7-9; Venter 1852:9; Badenhorst 1923:132). Johanna is van mening dat die duiwel haar gelukkige huwelik kom vernietig het. Sy glo dat God die outeur van die slegte dinge in haar lewe is, sodat sy daaruit kan leer. Sy glo dat dit sonde is om te skei en sy teenoor God oortree het deur van haar man te skei op grond van sy owerspel. Sy huldig ook die gedagte op grond van die Bybel dat sy as geskeide vrou nie weer mag trou nie.

Johanna het in haar huwelik en denke oor vrouwees en oor God die tradisionele rolle en siening van die kerk en samelewing geïnternaliseer.

4.5.5 Annetjie

Annetjie vertel dat sy grootgeword het met die gedagte wat haar ma haar geleer het, naamlik dat sy as vrou vir haar self moet kan sorg en nie afhanklik van 'n man moet wees nie. Wat die ma haar leer is anders as hoe die ma self leef – afhanklik van haar man.

Hoewel dit vir Annetjie belangrik is om nie finansieel afhanklik te wees van haar man nie en dit ook nie is nie, bevind sy haarself steeds in 'n huwelik waar sy die tradisionele rol van die vrou moet vervul. Sy werk voldag en moet dan steeds die kinders versorg en sorg dat die kos reg en op die tafel is. Sy beleef dat haar man

van haar verwag om meer onafhanklik van hom te funksioneer as wat na haar mening vir haar aanvaarbaar is. Sy skryf haar man se onbetrokkenheid by hulle huishouding toe aan die feit dat hy in 'n huis grootgeword het waar sy ma 'n baie sterk persoonlikheid het en dikwels dinge gedoen het wat sy pa dalk eerder moes doen. In hierdie siening van Annetjie lees mens steeds iets van diepgewortelde en gevestigde persepsies oor geslagsrolle wat eeue lank aan vroue en mans oorgedra is.

Annetjie se beeld van God is nie die van 'n God wat straf nie, maar van 'n God wat versorgend teenwoordig is in die lewens van God se kinders. Haar ervaring van God verskil van die van Johanna. Waar Johanna glo dat God slegte dinge met mense laat gebeur is God nie vir Annetjie die outeur van kwaad in die lewe van mense nie. Sy glo dat goed en sleg deel is van die lewe en dat geloof en vertrouwe op God 'n mens help om dit te deurstaan.

4.5.6 Kara

Kara word groot in 'n huis waarin die verhouding tussen haar pa en ma nie altyd maklik was nie. Haar ma se raad aan haar oor die huwelik is ook nie positief nie, maar is 'n weerspieël iets van haar eie ervaring in huwelik waar dit baie moeite verg om dit te laat werk.

Hierdie ervaring van Kara laat haar besluit dat dit nie is hoe sy in haar huwelik saam met haar man wil leef nie. Sy erken dat sy aan die begin van haar huwelik 'n "huis-huis prentjie" gehad het, wat gegroei het uit die rolle van vrou-wees en man-wees wat deur die samelewing en kerk voorgeskryf is. Sy het egter ingesien dat dit nie op die lang duur vir haar en hulle huwelik gaan werk om aan hierdie idee vas te hou nie. Kara en haar man het 'n verhouding waarin hulle vrylik met mekaar kan kommunikeer, waarin hulle as gelyke vennote optree in die huwelik en saamwerk in hulle besigheid. Kara wil graag dat haar kinders by hulle leer dat 'n mens nie die persoon wat jy kies as lewensmaat moet wil verander nie, maar die persoon moet aanvaar vir wie hy of sy is. Dit is vir haar belangrik dat hulle huis vir die kinders 'n veilige plek sal wees waar hulle kan tuis wees en tuis en gemaklik voel.

Daar was aanvanklik by Kara die tradisionele rolverwagting dat haar man die broodwinner moes wees, maar dit het verander soos hulle verhouding met mekaar gegroei het. Nou voel sy dat hulle mekaar moet aanvul en ondersteun in die verhouding en dat elkeen sal doen wat nodig is.

Kara en Lulu kom uit verskillende eras maar tog slaag hulle in seker opsigte daarin om weg te beweeg van die eeue-oue kondisionering van hoe vroue in die huwelik moet optree. Hulle reël hulle huwelike soos wat dit in hulle omstandighede en konteks beter vir hulle werk en nie noodwendig volgens hoe die kerk en samelewing voorgeskryf het dat dit moet wees nie.

Kara se verhouding met God getuig nie van die skuld- en sondebef wat so sterk na vore gekom het by die vroue wat in hoofstuk 3 bespreek is nie. Sy beleef God as teenwoordig by alles wat met haar in haar lewe gebeur. God laat volgens haar nie slegte dinge met mense gebeur nie, maar laat dit toe dat dinge op 'n mens se pad kom. Dit is deel van die lewe, maar God help 'n mens daardeur en daarin. Die teenwoordigheid van die Heilige Gees is belangrik vir haar in haar geloof. Sy wil luister na die Gees en doen wat God vra.

Hoewel Kara meen dat 'n vrou regte het, glo sy tog nog aan die tradisionele boodskap dat dit die vrou se werk is om sagtheid en liefde in die fokus van die verhouding en die huisgesin te bring.

4.6 Resultate

Uit die lewenstorie navorsing onderhoude met gespreksvennote blyk dat die rolle wat die samelewing en kerk voorgehou het aan vroue 'n effek het op hulle manier van dink en leef in die huwelik en die manier waarop hulle hulle rolle as vrou in die huwelik vervul. Twee van die gespreksvennote kon daarin slaag om hulle huwelike anders in te rig as wat "tradisioneel" aan hulle voorgehou is, met 'n meer gelyke rolverdeling tussen hulle en hulle mans. Dit is egter duidelik dat transformasie nodig is ten opsigte van die boodskap wat deur die samelewing en die kerk aan vroue ten opsigte van die huwelik oorgedra word. Die transformasie gaan nie net oor die boodskap wat behoort te verander nie maar ook die praktyk van die kerk. Daarom

gaan ek in die volgende hoofstuk daar toe oor om die transformatiewe pastorale model van Graham (2002) te bespreek wat ek meen 'n bydrae kan lewer om, met behulp van vroue-ervaring soos verkry uit vroue se lewenstories, die praktyk van die geloofsgemeenskap te transformeer.

HOOFSTUK 5

TRANSFORMASIE VAN DIE HUWELIK

5.1 Transformatiewe pastoraat

Die vinnig veranderende postmoderne wêreld is een van onsekerheid. Een van die kenmerke van 21ste eeuse samelewings is dat daar nie langer konsensus is ten opsigte van waardes nie. Die aannames en kriteria van die Westerse wetenskap, politiek en filosofie oor die laaste tweehonderd jaar is gediskrediteer deur kritiese stemme wat fragmentasie, pluralisme en skeptisisme uitwys. Konsepte soos “waarheid”, “*die* menslike natuur”, “kennis”, “mag”, “identiteit” en die taal waarmee dit uitgedruk is in moderne Westerse denke, word gedestabiliseer. Postmoderne denke is krities teenoor die idee van 'n ewige metafisiese menslike natuur. Die individu is altyd 'n kulturele subjek wat ingebed is in taal-, historiese en sosiale kontekste. Postmoderne denke beklemtoon die vloeibaarheid van identiteit en kennis, asook die verankertheid van identiteit in sosiale relasies en taal.

Postmoderne denke kritiseer die radikale skeiding tussen die objektiewe en die subjektiewe werklikheid. Die skeiding word gesien as skadelik vir die mens en die milieu, want “objekte” kan gemanipuleer, beheers en uitgebuit word. Die moderne wetenskap word verantwoordelik gehou vir die toestand waarin die wêreld tans verkeer. Postmoderne wetenskap soek na 'n nuwe benadering tot die wêreld wat die splitsing tussen mens en wêreld, tussen subjek en objek, sal heelmaak (Dreyer 2006:1318). Vir sommige bring die postmoderne paradigma die opwindende vooruitsig van verandering. Kritiese standpunte ontmasker sosiale sisteme wat sekere groepe en perspektiewe uitsluit en objektiveer. Voorbeelde van sulke tradisioneel gemarginaliseerde groepe is vroue, nie-Westerse volkere en nie-konformistiese seksuele en sosiale lewenstyle. Vir ander het postmoderne denke 'n chaotiese, immorele wêreld tot gevolg.

Moraliteit is by uitstek 'n terrein waarop Christelike onverdraagsaamheid manifesteer. Vanuit 'n positivistiese waarheidsbeskouing word sekere dinge beskou is as “reg” en ander as “verkeerd”. Daarom beskou positivistiese Christene

dit as hulle “reg” om wat “reg” is op ander af te dwing en die wat “oortree”, te straf, seer te maak, te ostraseer en te etiketteer. Sulke gedrag kom ook voor in kerklike gemeenskappe hoewel dit nie ooreenstem met die evangelie nie. Vir gemeenskappe om hulle so te gedra, maak hulle ook nie juis aantreklik vir mense binne of buite die gemeenskappe nie. Dikwels is van die redes wat sommige mense aangee waarom hulle geloofsgemeenskappe verlaat en ander waarom hulle nie belangstel om sy geloofsgemeenskappe aan te sluit nie, juis die manier waarop Christene met mekaar omgaan. Die Bybel self is nie eenduidig as dit kom by morele voorskrifte nie. Morele kodes verander oor tyd en kulture heen – ook in die Bybel. Met postmoderne insigte ten opsigte van kultuur, verskeidenheid en verandering, kan geloofsgemeenskappe beweeg na ’n meer evangeliese (en realistiese en onbevreesde) perspektief (kyk Dreyer 2006:1314).

Dit is tot so ’n konteks dat Elaine Graham se werk, *Transforming practice: Pastoral theology in an age of uncertainty*, spreek. Sy stel die vraag: “Can Christian communities respond to changing values and competing worldviews and construct a self-understanding that will sustain them through the challenges of the new millennium?” (Graham 2002:2). Sy benader die verhouding tussen die huidige “krisis” van die Westerse kultuur en die toekoms van die Christelike teologie vanuit ’n prakties-teologiese perspektief. Omdat klassieke pastoraat modelle nie noodwendig meer pas binne hierdie era van verandering en onsekerheid nie, is dit nodig om na nuwe en transformatiewe modelle te soek. Volgens Don Browning (1991:36) behoort praktiese teologie te fokus op:

a critical reflection on the church’s dialogue with Christian sources and other communities of experience and interpretation with the aim of guiding its action toward social and individual transformation.

Ek gebruik vervolgens Graham (2002) se transformatiewe pastorale model om die potensiaal vir die transformasie wat nodig is ten opsigte van die huwelik, wat dikwels in Christelike kringe nog deur ’n patriargale diskoers oorheers word, aan te toon.

Die uitkoms van transformatiewe aktiwiteit in praktiese teologie kan soos volg beskryf word: "... to reconstruct the values by which Christian practice may be guided in a pluralist and fragmented society, and to identify a model of pastoral theology for a postmodern age" (Graham 2002:3). Dit gaan oor 'n praktiese teologie wat die verhouding tussen teorie en praktyk reguleer, om sodoende 'n relevante en outentieke praktiese wysheid (*practical wisdom*) te verskaf. Die Christelike praktyk kan net effektief en relevant wees indien dit die uitdagings van die hedendaagse wêreld aanneem. In 'n postmoderne en post-sekulêre wêreld behoort daar 'n post-sekulêre teologie beoefen te word. Die post-sekulêre teologie ondersteun nie uitgediende teïsme nie. Dit wil nie hegemonies wees nie en dit wil mag dekonstrueer. Dit is nie apologeties nie en verdedig nie ewige waarhede en gestolde dogmas nie. Dit hou nie ortodoksie in stand nie (kyk Ward 2008:65). Daarom is 'n kritiese teologie van die Christelike praktyk nodig (kyk Graham 2002:3).

Feministiese teologie lewer kritiek teen androsentriese sienings ten opsigte van die menslike natuur, die self, kennis, aksie en waarde. 'n Androsentriese perspektief is een waar die manlike die norm is vir menswees (Graham 2002:4). Feministiese kritiek illustreer die krisis wat bestaan ten opsigte van die konvensionele waardes en die noodsaaklikheid van die akkommodering van die diverse en heterogene ervarings van mens-wees in die geloofsgemeenskap.

Volgens Graham (2002:6) is die praktyk, as beide die uitdrukking en kreatiewe lokus van waarde, 'n sterk genoeg konsep is waarop 'n nuwe verstaan van pastorale optrede gebou kan word. Dit sluit aan by die Aristoteliaanse idee van praktiese wysheid (*practical wisdom*, oftewel *phronesis*) wat die waarheid lokaliseer in geleefde of performatiewe kennis. Hiervolgens word waardes nie net uitgedruk in die vorm van abstrakte waarheidsaansprake nie, maar in voorbeelde van intensionele menslike handeling. Praktiese wysheid poog om kriteria te verskaf waarteen die keuses en morele waardes van 'n intensionele praktyk, gemeet kan word.

Feministiese antropologie en bevrydingsteologie maak belangrike bydraes ten opsigte van intensionele Christelike handeling. Daarvolgens behoort die Christelike praktyk gerig te word deur die stryd om geregtigheid en bemagtiging, en behoort geluister te word na die stemme van die geloofservarings van gemarginaliseerdes.

Volgens Graham (2002:7) is die eintlike fokus van praktiese teologie nie die pastorale agent, teologiese etiek, of toegepaste teologie nie, maar die *praktyk* van die geloofsgemeenskap. Deur te fokus op die werklikhede van die praktyk, word erkenning gegee daaraan dat teorie en praktyk nie onafhanklik van mekaar bestaan nie. Binne die ruimte van die Christelike praktyk, is waarde-gerigte en waarde-gelaaide aksie die medium waardeur die Christelike gemeenskap hulle visie van die evangelie beliggaam en leef. Praktiese teologie is dan 'n "uitvoerende dissipline, en egtheid/outentisiteit kan gesien word in outentieke transformerende aksie, eerder as in ortodoksie.

Binne 'n postmoderne paradigma word geluister na die onderdrukte "Ander" van die moderniteit. Dit het 'n spirituele herlewing tot gevolg, 'n nuwe bewuswording van Goddelike teenwoordigheid (*transcendence*) in die alledaagse (*everydayness*), soos godsdiens sosioloog Peter Berger (1970:52-75) dit noem. Met die aanbreek van 'n postmoderne era word 'n meer modernistiese siening van godsdiens getransformeer tot postmoderne spiritualiteit (kyk Tracy 1994:104-114).

Hodgson (1994; kyk Graham 2002:38) sien die oorgang van moderniteit na postmoderniteit as 'n kairos of beslissende oomblik vir die Christelike teologie. Die postmoderne teologie beklemtoon die eienskappe van godsdiens om sigself te bly herskep, hetsy deur middel van narratiewe of deur ander vorme van die Christelike praktyke is. Volgens Graham (2002:42) is 'n tema wat herhaaldelik voorkom in die beoefening van postmoderne filosofiese teologie, dat, in die afwesigheid van metafisiese waarheidsaansprake wat onafhanklik funksioneer van taal, kultuur en konteks, die enigste werklikheid waaraan gelowiges hulleself kan meet, die realiteit is soos gekonkretiseer en geproklameer deur die lewe en optrede van intensionele Christen- gemeenskappe. Davis (1994:90-91) stel dit soos volg:

The permanent self-identity of the Christian faith cannot be presupposed ... There is no purely theoretical center of reference which can serve in an abstract, speculative way as a norm of identity. Truth does not yet exist; it cannot be reached by interpretation, but it has to be produced by change.

Dit vra ook ander prioriteite binne die praktiese teologie. Prakties-teologiese werke wat aandag gee aan die invloed van verskuivende paradigmas op pastorale sorg, sluit in die van Couture & Hunter (1995), *Pastoral care and social conflict*; Graham & Halsey (1993), *Life cycles: Women and pastoral care*; Pattison (1993), *A critique of pastoral care*, en Lyall (1995), *Counseling in the pastoral and spiritual context*. Hierdie werke fokus die aandag op die uitdaging aan praktiese teologie om die ervaring te benoem van “ander”, dit is die wat in die vorige paradigme gemarginaliseer is. Hierdie uitdaging geld ook die gender-kwessie. Die uitdaging is nie net om vroue in te sluit in die tradisies en modelle van bediening wat andersins onverander bly nie, maar dit vra ook ‘n program vir die verandering van waardes en aannames waarop die Christelike praktyk gegrond is (Graham 2002:44). Verskuiwings in die pastoraat kan reeds gesien word in die prakties-teologiese epistemologie, ontologie, pastorale “agency”, teleologie, en hoe die “subjek” van die sorg gesien word (kyk Graham 2002:45).

Ten opsigte van die epistemologie is die punt waaroor dit gaan in die prakties-teologiese debat waar die gesaghebbende kundigheid vir die praktyk van sorg geleë is. Pattison (1993:194) is van mening dat daar te onkrities gebruik gemaak is van sekulêre teorieë en terapie, ten koste van teologiese modelle van persoonlikheid (*selfhood*), asook teologiese konsepte soos gesondheid en heling, sonde, skuld en vergifnis. Dit gaan dus daaroor dat die pastorale versorger psigologiese en teologiese perspektiewe sal integreer – die een nie ten koste van die ander sal aanwend nie. Hoewel sommige meen dat die gebruik van terapie in pastorale sorg modernisties, word dit wel in postmoderne pastorale sorg voorgesit. Lyall (1995:134-135) beklemtoon dat verhale bydra tot die vorming van mense se identiteit en daarom onontbeerlik is vir pastorale sorg.

Volgens Graham is dit noodsaaklik dat daar ‘n verskuiwing kom in die heersende siening oor aard van die menslike natuur. Sy stel dit soos volg: “Modernity posits the uniformity and universality of human nature as axiomatic. All people (men) are deemed to share the same conditions and characteristics; all are united and equal by virtue of the possession and exercise of reason” (Graham 2002:27). Die ou idee van ‘n universele menslike natuur, met ‘n self-geaktualiseerde rasionele individu as

norm, is besig om te verander, veral soos wat verbreed om ook aspekte soos ras, sosiale klas en gender as “ruimtes van verskil” in te sluit (Graham 2002:47).

Die opkoms van feministiese pastorale teologieë dui daarop dat tradisionele modelle van bediening en versorging androsentriese kriteria van pastorale versorging veronderstel, en dat daardie vooronderstellings en norme geen ruimte bied vir die spesifieke ervarings van vroue nie. Vroue word geobjektiveer deur patriargale konstruksies wat gepaste rolle en optrede vir vroue voorskryf (kyk Miller-McLemore & Anderson, 1995; vgl Graham and Halsey 1993). Feministiese kritiese perspektiewe demonstreer dat die oorgeërfde tradisie te kort skiet omdat dit vroue niks meer bied as die stereotipiese beperkte beeld van hulleself nie. Die funksie van hierdie feministiese kritiek is nie net om die ontoereikendheid van die gegewe tradisie te beklemtoon nie, maar dit wil ook bydrae tot nuwe visie, wat Graham (2009:10) ‘n inklusiewe (*inclusive*) praktiese teologie noem. Feministiese kritiek bied nuwe perspektiewe op die eie aard en diversiteit van die gendered menslike natuur. Miller-McLemore & Anderson 1995:105) stel dit soos volg:

The question is not whether men and women are different, but rather what value we shall place on these differences and how we shall live with them. At stake is not just the question of gender but the question of the human capacity to live with difference among persons in a planet that continues to shrink. For that reason, we regard gender studies as a necessary endeavor in pastoral theology, because the celebration of diversity and respect for human uniqueness is at stake.

Vir Graham (2009:xii) is voortdurende refleksie ten opsigte van gender noodsaaklik. Mense word nie net gesosialiseer in ‘n “gendered” kultuur nie, maar is ook die agente van verandering en die herinterpretasie daarvan. Gender is nie ontologies nie, maar gekonstrueer en gerekonstrueer deur sosiale en kulturele praktyke. Die vorming van gender is nie die produk van sosialisering en institusionele strukture.

‘n Saak wat druk bespreek word in die hedendaagse pastoraat literatuur is die saak oor wie bevoeg om pastorale sorg te verleen en die metodes wat daarvoor

aangewend behoort te word (kyk Graham 2002:47; McClure 2012:275-277). Tradisioneel was pastorale versorgers geordende manlike persone. 'n Voorbeeld hiervan is die kerugmatiese pastorale model, wat gekenmerk word deur die a-simmetriese verhouding tussen die pastor en gespreksvennoot. Die pastor se gesag was geleë in die tradisie en kerk wat hy verteenwoordig (kyk Ganzevoort & Visser 2007:74-75). Die rol van die persoon wat pastoraal versorg word, was in hierdie model minimaal. Alternatiewe modelle wat leke vroue sou kon insluit as pastorale sorgverleners, het nie bestaan nie. Christelike waardes is histories en kultureel gekondisioneer, en die taal van die kerk se pastorale bediening illustreer die sienings van die tyd ten opsigte van die menslike natuur en bestemming (Graham 2009:17). Vroue se ongelyke posisie binne die sosiale gemeenskap, is nie as 'n probleem beskou nie omdat die pastoraat vasgevang was (is) in 'n paradigma van seksisme en klerikalisme. Dit het by implikasie beteken dat leke persone en spesifiek vroue se kundigheid nie erken of aanvaar is nie (Graham 1990:2-9). Die Christelike praktyk word so verwing deur die meganismes van seksisme en klerikalisme (kyk Graham 2009:10). Die onsigbaarheid van vroue in die tradisionele pastoraat getuig daarvan dat magstrukture hulle uitgesluit en hulle reg tot selfbeskikking ontkenning het. Vroue se reg om oor hulle eie behoeftes te besluit, is hulle ontnem. Seksisme hou stereotipiese idees ten opsigte van 'n "vrou se plek" in stand; dualisme en essensialisme bevestig dat dit "vroue se natuur" is wat hulle ondergeskik en die minderes maak, en klerikalisme veronderstel dat vroue en ander leke nie werk kan doen wat tot predikantsamp beperk is nie.

Die gender-vraag laat die fokus val op die onsigbaarheid van vroue in die geskiedenis, is krities ten opsigte van die beperkte ou definisies van pastorale sorg en beklemtoon die noodsaaklikheid van 'n nuwe verstaan van pastorale sorg. Feministiese insigte wil die *agency* sowel as die *locus* van pastorale sorg laat verskuif van alleenlik geordende manlike predikant en kerklike instellings om ook ander kontekste en informele alternatiewe geloofsgemeenskappe in te sluit.

Die moontlikheid van magsmisbruik binne 'n terapeutiese verhouding was altyd 'n gevaar (kyk Ganzevoort & Visser 2007:89) en soveel te meer binne 'n model van ongelyke magsverhoudings. 'n Teenvoeter daarvoor sou *gelykheid* in pastorale ontmoetings wees, veral wat betref kategorieë soos gender, klas, ras en seksualiteit

(Graham 2002:49). James Poling (1995:122) sien die uitdaging aan die praktiese teologie en die pastoraat soos volg:

The pastoral care movement has two choices. Either it is still a reform movement to change church and society, or it is a profession within the established patriarchal church and society concerned mainly with its own financial future, accreditation, and making sure it has a secure place for its members If our pastoral care movement decides to return to its earlier reformist goals, it must respond to the present crisis in the area of sexuality by focusing on issues of the liberation of women, African Americans, and gays and lesbians from the traditional sexual ethics that support male dominance.

In postmoderne denke het 'n verskuiwing plaasgevind ten opsigte van die siening van die "subjek van sorg". Eers is die subjek van sorg gesien as 'n self-geaktualiseerde individu wat net sorg nodig het ten tye van krisis. Dit het verskuif na die siening dat die subjek van sorg mense is wat deurentyd sorg en ondersteuning nodig het terwyl hulle hulle weg vind deur komplekse morele en teologiese uitdagings binne 'n voortdurend veranderende ekonomiese en sosiale klimaat (Graham 2002:51; kyk Pattison 1993). So 'n soort pastoraat is wat Ganzevoort en Visser (2007:87-88) noem "evenmenslike pastoraat". Riet Bons-Storm beskryf dit reeds in 1992 as "pastoraat als bondgenootschap".

Die is die taak van die praktiese teologie is om individue en gemeenskappe toe te rus om veranderende werksomstandighede, verandering in verhoudings en genderrolle kan hanteer (kyk Graham 2002:52). Pattison (1994:9-10) stel dit soos volg: "Pastoral theology is a place where religious belief, tradition and practice meet contemporary experiences, questions and actions and conducts a dialogue which is mutually enriching, intellectually critical and practically transforming ...". Praktiese teologie bring praktyk en teorie in gesprek met mekaar met die oog op die transformasie van die praktyk.

Die pastorale versorging van 'n gemeente is 'n morele aktiwiteit. Dit roep op tot betrokkenheid by geregtigheid. Dit kan spanning in gemeentes veroorsaak. Dit is egter belangrik om nie weg te skram van spanning en konflik nie, maar om dit te gebruik om geleenthede vir gemeenskappe te skep om teologies na te dink oor wat dit beteken om 'n inklusiewe en sinvolle geloofsgemeenskap te wees in 'n veranderende wêreld. Dit is nodig dat geloofsgemeenskappe nadink oor klas, ras, seksuele oriëntasie, en gender-rolle. Dit is belangrik om gesprek te voer en nie die wat verskil, te ignoreer of vermy nie (Marshall 1995:175-6). Sosiale veranderinge verg juis 'n groter betrokkenheid van leke by die kerklike lewe. Feministiese kritiek bevraagteken die onsigbaarheid van vroue in alle fasette van die werk van die geloofsgemeenskap. Dit vra vir 'n verskuiwing in hoe die Christelike geloofsgemeenskap hulleself en die doel van pastorale sorg verstaan (Graham 2009:156).

Volgens Graham (2002:97) bemiddel die praktyk tussen strukture en die werksaamhede van gemeenskappe. Kultuur word deur mense tot stand gebring en bly oor tyd en ruimte bestaan. Die norme van die praktyk word in 'n sekere mate deur reëls en die institusie gereguleer, maar is steeds afhanklik van individuele en kollektiewe optrede om dit in stand te hou. Die waardes van hoop en verantwoordelikheid is dus nie in 'n metafisiese buite-kulturele ruimte gewortel nie, maar word deur geloofsgemeenskappe self vasgestel. Die vraag is dus altyd in watter mate die intensionele praktyk van die geloofsgemeenskap werklik die draer is van die evangeliese waardes wat die gemeenskap onderbou.

Hoewel die lede van 'n gemeenskap help om die sosiale orde te konstrueer, is hulle ook terselfdertyd binne in reeds bestaande strukture, tradisie en konvensies gesitueerd. Graham (2002:98) stel dit soos volg: "Social life is a constant accomplishment, a performance, bound by rules and roles, but reliant upon the tacit consent of the 'players' to stick to the script" (Graham 2002:98). Tradisies en konvensies vorm die lede van 'n gemeenskap. Vir Graham (2002:99-100) kan die praktyk nuwe werklikhede tot stand bring, nuwe vaardigheid ontwikkel en wanneer dit met nuwe kennis gekonfronteer word, transformeer. Daarom is dit belangrik om te luister na die lewens- en geloofstories van mense in die praktyk, binne bepaalde konteks en tradisie. Wanneer die ervaring van byvoorbeeld vroue binne 'n bepaalde

konteks en tradisie werklik gehoor word, kan die kennis wat daaruit kom, bydra om die praktyk te transformeer. Ackermann & Bons-Storm (1998:5) noem dit die vorming van “new theories from experience for new emancipatory practice”.

Sosiale magstrukture en relasies wat diskrimineer teen mense op grond van hulle gender, sosiale status of ekonomiese posisie, versterk bestaande sosiale relasies en ideologieë. Die funksie van ideologie is om magsverhoudings te reproduseer en te bly bevestig dat dit “natuurlik” en daarom reg is (vgl Graham 2002:103). Graham (2002:104) beskou gender as “a series of attitudes assumed rather than embedded in structures (which are material) of power and difference.” Gender as sosiale konstruk is die resultaat van praktyke wat fokus op mag en verskille (andersheid). Die praktyk erken die geïnstusionaliseerde oorsprong van gender-rolle maar wil ook ruimte laat vir die invloed van keuse, twyfel, strategie, beplanning, foute maak en verandering (kyk Connell 1987:61).

Sosiale strukture oefen ‘n bepalende invloed uit op die praktyk. Strukture word weer op hulle beurt in stand gehou deur gebruike, konvensies en legitimering wat plaasvind in die praktyk. Sekere patrone van sosiale verhoudings, konfigurasies van manlikheid en vroulikheid, hetero/homoseksualiteit en rasse verhoudings word nie deur “die natuur” bepaal nie, maar deur die “kultuur” (kyk Foucault 1982:777). Die oorsprong van hierdie sosiale verhoudings, is die samelewing. Sosiale sisteme bly nie voortbestaan net deur dwang of ideologiese oortuiging nie, maar deur netwerke en praktyke wat dit ondersteun (Graham 2002:105). ‘n Voorbeeld hiervan is die gender-rolle wat van kleins af geleer word in familieverhoudings en wat gesien kan word in die werkverdeling in die huishouding en in die huwelik, die wyse waarop die ekonomie en arbeidsmark funksioneer en die wyse waarop die media met gender omgaan onder andere. Dit alles werk saam om gender konstruksie onaantasbaar te maak en in stand te hou. Ook manlike en vroulike identiteite word nie bepaal deur onveranderlike biologiese grondbeginsels nie, maar word geskep deur en weerspieël in magstrukture, taal, sosiale praktyke en sosiale sisteme. Die konstruksie van gender vind dus sosiaal plaas. Dit beteken dat persoonlikheid en identiteit nie iets is wat op ‘n individualistiese wyse onafhanklik van buite-invloede self gekies word nie. Die mens is ‘n sosiale wese en sosiale konstruksies het ‘n bepalende invloed op

subjek-kwaliteit, verhoudings, lewenstyle en gedrag van mense (kyk Graham 2002:105).

Die filosoof, Michel Foucault (1982), se insigte in die aard van patrone van mag in historiese en kontemporêre samelewings fokus op hoe mense deur mag verdinglik en objektiveer (volgens Foucault, *gesubjektiveer*, dit wil sê tot “onderdaan”) gemaak word. Mense kan op verskillende maniere deur die kultuur tot objek gemaak word in sosiale relasies (kyk Foucault 1982:777):

- wanneer hulle deur ‘n ander beheer word en afhanklik gemaak word van daardie persoon;
- wanneer hulle as “objek” gebind word aan wat namens hulle gedefinieer is as hulle “identiteit”

Mense is vasgevang in en uitgelewer aan lewenspatrone wat hulle nie self kon bepaal nie. Ander het besluit oor hoe hulle moet dink en optree – oor wie hulle *is* en wat hulle waarde is in die sosiale gemeenskap.

Vroue word steeds in ‘n groot mate so gesubjektiveer deur mag wat oor hulle uitgeoefen word of deur gesosialiseerde en geïnternaliseerde rolverwagtinge wat steeds deur die samelewing en kerk aan vroue voorgehou word. Dit gebeur onder andere deur die huweliksformuliere van die kerk wat vir vroue en mans voorskryf hoe hulle behoort op te tree in die huwelik. Pastorale sorg aan vroue vind plaas binne hiërargiese kerklike en sosiale strukture waar die manlike perspektief dikwels aangebied word as *die* perspektief op die werklikheid. So word bewustelik of onbewustelik mag oor ander uitgeoefen. Implisiete norme in die ekonomie, politiek, familie en kerk verhinder dat outentieke menswees vir vroue binne die strukture realiseer. Weens die panoptise manier waarop die kerk mag uitoefen oor die huwelik, word mense (en veral vroue) se menswaardigheid aantast. Nie revolusie nie, maar bewuswording is wat sal lei tot transformasie van onmenswaardige strukture en praktyke ook in deur deur die geloofsgemeenskap.

‘n Geloofsgemeenskap wat bewus word daarvan dat praktyke skadelik is vir ander, sal dit volgens die eis van die evangelie wil verander. Om die bewuswordingsproses aan die gang te kry, is dit nodig dat die klein narratiewe, die lewenstories van vroue in die kerk gehoor word. Maar terselfdertyd is dit ook nodig om nie die meesternarratief uit die oog te verloor nie, maar om suspisies te bly ten opsigte van subtile krag van ideologieë en hulle vermoë om op ‘n verskuilde manier diepgaande skade aan te rig aan mense. Ideologieë dra naamlik by tot ‘n verwronge self-verstaan en identiteitsvorming van vroue en het ‘n bepalende effek op watter keuse hulle in hulle lewens uitoefen. Dit is oorvloediglik geïllustreer in die klein narratiewe van die navorsingsvennote in hierdie studie. Graham (2002:108-9) interpreteer die werking van hierdie kragte soos volg:

Whilst the model of identity as constituted via performative agency is evocative, therefore, it must acknowledge the enduring, systematic and sedimented nature of performances and scripts. Certain patterns of practice constitute us as subjects from the past; they form the matrix within which we come into being.

Die praktyk is die proses waardeur sosiale verhoudings gegenerer word. Die praktyk bestaan uit intensionele handeling wat uitgevoer word deur konkrete persone in tyd en ruimte as beide die “subjek” van die handeling en die “objek” van die geskiedenis (Graham 2002:110). Die praktyk is die draer van implisiete waardes en norme wat voorreg en ondergeskiktheid vaslê.

In ‘n religieuse sosiale konteks vind intensionele handeling plaas en word menslike sosiale relasies gegenerer. Godsdienstige sisteme het simboliese betekenis. “Waarheid” word vasgelê in en oorgedra deur middel van tradisie en lering, beelde en metafore. Godsdienst as intensionele praktyk is ‘n sosiologiese sowel as teologiese fenomeen. Religieuse instellings en organisasies is ‘n belangrike rolspeler as dit kom by die instandhouding of omvêrwing van die sosiale orde. Godsdienst as intensionele praktyk vind neerslag in ‘n geloofssisteem, wat bydrae tot die eksistensiële self-verstaan van mense. Daarom behoort dit altyd suspisies en krities te kyk na hoe dit daartoe bydra om identiteit en subjektiwiteit te help konstrueer.

Godsdienst is die draer van waardes. Daarom kan dit aangewend word om aspekte van die kulturele praktyk soos die menslike natuur, kennis, waardes en betekenis, te herskep en te verander (kyk Graham 2002:110-111), om transformasie te bewerkstellig. Christelike praktyke behoort uitdrukking te wees van die Goddelike teenwoordigheid in die wêreld. Praktiese teologie se taak is om die Christelike praktyk en praktyke as die skeppers en draers van die waarheidsaansprake van die Christelike gemeenskappe, te evalueer, te interpreteer en te rekonstrueer. Dan kan Christelike praktyke die draers wees van 'n lewende en lewegewende hoop. Om dit moontlik te laat word, behoort praktiese teologie wat die Christelike praktyk ondersoek, kritiese aandag te gee aan alle aspekte van die tradisie, klassieke tekste en kontemporêre sosiale analise as "bron en norm" van outentieke pastorale handeling. Daarom is dit ook belangrik om krities te kyk spesifiek na die praktyk van die huwelik as sosiale en Christelike praktyk wat 'n bepalende invloed het op mense se subjek-kwaliteit, identiteit en spirituele, psigies-emosionele en fisiese welsyn. Indien die kritiese ondersoek 'n patriargale narratiewe oopvlek, behoort die praktiese teologie by te dra tot 'n rekonstruksie van die Christelike praktyk. Daarvoor is bepaalde bronne en norme nodig. Graham (2002:112) put daarvoor uit die bevrydings-, feministiese en narratiewe teologieë (kyk Ramsay 2012:183-191). Die prominensie van narratiewe in die hedendaagse teologie weerspieël ten dele die reaksie van die postmoderne perspektiewe wat spesifieke en besondere verhale verkies bo die meesternarratiewe van moderniteit. Die verskeidenheid van klein verhale weerspieël die pluriformiteit van die postmoderne kultuur beter. Narratiewe is dus 'n potensiële bron vir transformatiewe praktiese teologie.

Vir Graham (2002:113) speel narratiewe 'n prominente rol in die teologie in die algemeen. Die vertel van verhale het, of dit nou 'n mens se persoonlike verhaal is of 'n spesifieke weergawe van die Christelike verhaal, vorm 'n gemeenskap en help om individuele waarde en identiteit te skep. Dit kan na 'n positiewe of negatiewe kant to uitval en daarom moet daar altyd versigtig en krities gekyk word om vas te stel of die effek heilsaam of afbrekend vir mense is. Feministiese teologie fokus op die ervaring van vroue wat bydra tot die rekonstruksie van heilsame norme vir praktiese teologie. Bedieningsvorme wat aandag gee aan die sosiale konteks en pastorale nood, en wat streef na sowel die transformasie van instellings as individuele sorg (Graham 2002:114) behoort ontwikkel te word.

Narrative forms the central motif by which identity, individual and corporate, is formed; and the pastor, working out of a community of faith to address specific human need, is called to employ

narrative and interpretive techniques in order to help form and nurture fundamental identity, meaning and purpose.

(Graham 2002:118)

Die verhale, ervarings en menings van vroue ten opsigte van die belangrike sosio-kulturele diskoers van die huwelik, is noodsaaklike bronne vir kritiese beoordeling van die samelewings- en Christelike praktyk en bied 'n bron en norme vir die transformasie van die praktyk waar dit blyk onheilsaam vir vroue te wees.

In die werk van Maxine Glaz en Jeanne Stevenson-Moessner (1991:42-60), *Women in travail and transition*, word gefokus op die onheilsame aspekte van die huwelik- en ander ervarings van vroue waarvoor pastorale sorg en transformasie nodig is. Aspekte soos seksuele mishandeling, seksualiteit, die spanning tussen die ekonomiese en huishoudelike verantwoordelikhede van vroue, depressie en ginekologiese probleme word aangeraak. Deur vroue-ervaring aan die lig te bring deur hulle verhale hoorbaar te maak, word die aandag gevestig op onheilsame praktyke wat voorheen onsigbaar en verborge gebly het, nie net in die sosiale wêreld nie, maar ook in die pastoraat.

Die rol van praktiese teologie as akademiese dissipline asook die taak van predikante en kerke in die Christelike praktyk is om te luister na vroue se ervaring sodat die taboes en stilte oor kwessies van misbruik, seksualiteit en non-konformisme, verbreek kan word. Skadelike en onderdrukkende taal, beelde, kerklike leerstellings en gebruike moet getransformeer word sodat geregtigheid vir alle mense moontlik kan word en samehorigheid in die Christelike geloofsgemeenskap bereik kan word. Hierdie studie wou luister na die klein narratiewe van vroue in 'n spesifieke kerklike konteks, naamlik die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, sodat ook in hierdie milieu transformasie ten opsigte van

skadelike diskoerse en praktyke ten opsigte van vroue, hulle waarde, identiteitsvorming en hulle huweliksverhoudings en –rolle te weeg gebring kan word.

Veranderde pastorale praktyk het 'n teologiese dimensie. Volgens Nancy Ramsay (1991:116) is dit die pastor se taak om te luister na vroue se refleksie oor die religieuse en teologiese betekenis van hulle ervaring. Vir die pastorale praktyk en prakties-teologiese praktyk om te verander, is dit nodig om weg te beweeg van patriargale teologiese simbole en dogmas. Bevrydingsteologiese insigte kan bydra tot die emansipatoriese fokus wat nodig is vir vroue. Bevrydingsteologieë herinner teoloë daaraan dat hulle waarheidsaansprake nie buite konteks gesien kan word nie en dat dit praktiese implikasies het vir mense (kyk Graham 2002:132).

Under the transformative influence of the liberative model, the objectives of pastoral activity are translated into those of social transformation: of action for justice Pastoral practice as liberation takes place in the public, political domain: in medical and other welfare institutions, or via social policy measures, political intervention or maybe community development.

(Graham 2002:136)

Bevrydingsteologieë bring gemarginaliseerdes – in dié geval spesifiek die armes – na die sentrum. Hulle ervaring en belange word gehoor en hulle neem deel aan teologisering. So word die teologie verryk met ander insigte sodat die hele spektrum van menswees in teologisering aan die orde kan kom. Ook die ervaring van vroue en hulle teologisering bied die teologie so 'n verrykingsmoontlikheid. Vroue-ervaring kan daartoe bydra dat bestaande bronne uitgebrei en bestaande norme hersien word sodat teologie en pastorale sorg meer inklusief en heilsaam vir almal kan wees. Die doel is om nuut te dink oor praktyke van sorg en om die “ethics of inarticulacy”, soos die filosoof Charles Taylor (1989:53-90) dit noem, te transformeer en aan almal 'n gelykwaardige stem en gelykwaardige respek vir hulle ervaring te gee. James Poling (1991:187) beskryf praktiese teologie se taak om te luister na die “unheard voices” soos volg:

Practical theology is theological interpretation of the unheard voices of personal and community life for the purpose of continual transformation of faith ... and power toward renewed ministry practice ... Reflection begins with the presence of differences and otherness in experience. Difference provokes thought. When persons or communities become aware of some desire that contrasts with identity, the potential contradiction requires reflection ... Without difference and contrast, there can be no self-conscious experience.

Dit is daarom nodig dat praktiese teologie krities sal kyk na religieuse en samelewingsdiskoerse, meesternarratiewe en kerklike praktyke.

Wat normatief en outentiek is vir die Christelike gemeenskap, behoort uit geleef en beliggaam te word in die praktyk (Graham 2002:139). Enige pastorale model is noodwendig gebonde aan 'n spesifieke tyd en plek en reflekteer dan spesifieke kulturele waardes en norme (Graham 2009:18). Die Christelike geloofsgemeenskap en die gemeentelike lewe is nie net die plek waar etiese beginsels uitgeleef en pastorale sorg plaasvind nie. Intensionele Christelike praktyk is om deel te neem aan 'n tradisie wat waarde- en visie georiënteerd is (Graham 2002:140). 'n Geloofsgemeenskap se waarheidsaansprake en waardesisteme kom juis tot stand deur die gemeenskap se praktiese wysheid (*practical wisdom*). 'n Teologie van pastoral sorg wil nie waardes en handeling van mekaar skei nie. Praktiese teologie wil die lewe en handeling van 'n geloofsgemeenskap bestudeer om die norme wat daarin na vore kom te ontdek, te ondersoek en krities te evalueer.

Dit is gevolglik ook die taak van die praktiese teologie om in die artikulasie van die waardes van 'n geloofsgemeenskap, die ervaring van die (*A*)nder in ag te neem. Hierdie (*A*)nder is 'n begrip ontleen aan post-moderne denkers soos Theodor Adorno (1973), Emmanuel Levinas (kyk Donoghue 1996:37-47) en Michél Foucault (kyk Beukes 1996:233-251). Die klem op die (*A*)nder kom uit die bewuswording dat mense tot nie-identiteit gemaak word deur ander in posisies van mag. Wanneer die (*A*)nder gerespekteer word in interaksie, kan sin ervaar word. Sin gewing in interaksie gebeur net wanneer *nie-identiteit* opgehef word en met outentieke

identiteit vervang word (kyk Adorno 1973:152). Nie-identiteit is om 'n *ander* sonder 'n hoofletter te wees. Identiteit is om 'n (*A*)*nder* te wees.

In die post-moderne diskoers van Michél Foucault (1985:6-7) lê die klem nie as sodanig op *verstaan* nie, maar op *ervaring*. Hierdie studie gaan nie in op die filosofiese debat tussen Habermas en die post-moderne filosowe nie (kyk De Pater 1996:177-202). Tog is die bydrae van post-moderne denkers ten opsigte hiervan belangrik omdat hulle herken dat dit 'n probleem is wanneer mense vanweë objektivering tot *nie-identiteit* gemaak word en hulle daardeur beskadig word. Habermas ([1981] 1984) se kritiese teorie het as doelstelling *die emansipatoriese kognitiewe belang*. Hierdie 'belang' wil 'n samelewing vry van verwronge kommunikasie bevorder en aanmoedig. Die woorde 'bevorder' en 'aanmoedig' is hier belangrik. Soms word Habermas gekritiseer dat sy teorie op 'n utopie neerkom, omdat in hierdie gebroke wêreld daar nooit 'n toestand van 'n ideale egalitariteit bereik kan word nie (kyk Snyman 1987:173; Romm 1987:195). Die kritiese teorie wil die ideaal van nie-manipulasie en uitbuiting bevorder en aanmoedig. 'n Mens is daarvan bewus dat die ideaal nie verwesenlik is of ooit kan word nie. Daarom roep die kritiese teorie mense op om *deurentyd*, in alle samelewings, krities ingestel te wees op manipulasie en uitbuiting (kyk Dreyer 1998:27).

Indien praktiese teologie die outentisiteit van (*A*)*nder* (hier verstaan as vroue) wil erken, kan dit nie meer die patriargale hegemoniese heteronormatiewe teologie van huwelik handhaaf wat outentieke mens-wees vir vroue onmoontlik maak nie. In die taal van Bonhoeffer (1937:91-92) het die kerk om kerk te wees vir (*A*)*nder* nuwe taal nodig. Sulke nuwe taal is ook nodig ten opsigte van die huwelik. Dit moet 'n taal wes wat bevrydend en versoenend is. Die (*A*)*nder* moet in hulle Andersheid ontmoet word as gelykes wat ook interpreteer, reageer en handel. Geloofsgemeenskappe wat totaliserend met die waarheid omgaan, sal die identiteit van die wat anders dink en lyk, se bestaan negeer. Volgens Graham (2009:154) is die kriteria vir onthullende (*disclosive*) praktyk sentraal tot die erkenning van andersheid (*alterity*). Die belangrikste hermeneutiese kriterium vir 'n gerekonstrueerde Christelike praktyk is die onthulling (*disclosure*) van andersheid (*alterity*). In die praktyk beteken so 'n perspektief dat empatie en solidariteit met ander mense betoon sal word. Vanuit so 'n perspektief sal die pastorale ontmoetings nuwe perspektiewe op menslike ervaring

en die Goddelike werklikheid moontlik maak. Om die hegemonie van heteronormatiewe te verbreek, is die transformasie van die heersende patriargale hegemoniese heteronormatiewe diskoerse ten opsigte van die kerklike huwelik nodig. Hierdie transformasie is nodig sodat die kerk op 'n *bevrydende* manier betrokke kan wees by die lewens van die wat gemarginaliseer en uitgesluit is. Die wat anders dink, wat 'n ander seksuele oriëntasie het, wat tot die ander geslag behoort (vroue), wat deel is van ander gemeenskappe, is slagoffer van hegemonie.

Volgens Poling (1991:27) is die oorsaak van magmisbruik die vrees wat mense daartoe dryf om beheer te wil hê. Vir Levinas is dit die vrees om nie uit te kom by selfverwesening nie (kyk Veling 2005:123). Hierdie “ek”-gedrewe vrees noem hy “egology” (Levinas & Kearney 1986:31). Die self is allesoorheersend belangrik en daarom is ander net 'n struikelblok wat verhinder dat “ek” kry wat ek wil hê (Levinas 1969:185:219). Indien hierdie “ek” kollektief en sistemies verstaan word, kan dit dui op die geïnstusionaliseerde kerk. Die kerk wil beheer hê en gebruik die mag om uit te sluit. Dit is makliker om die ander te vernietig as om selfondersoek te doen en die eie foute en tekortkominge te erken (Poling 1991:28). Levinas (1996:92) wil dit omkeer: Ek is *verantwoordelik* vir die “ander”.

Wanneer hierdie verantwoordelikheid nie nagekom word in Christelike liefde nie, maar die “ander” soos 'n objek behandel word, beliggaam die geloofsgemeenskap nie die waardes van die evangelie van Christus en die koninkryk van God nie en verloën dit die grondslag waarop dit gebou is. In die kerk gebeur dit wanneer mense (vroue) op patriargale hegemoniese manier in die huwelik behandel word.

5.2 Transformasie van die praktyk

Eers wanneer die kerk bewus word van die neiging om totalitêre op te tree, kan dit oop raak vir (A)nder. 'n Transformatiewe prakties-teologiese model is daarvoor nodig. Hierdie transformatiewe praktiese teologiese model val binne die raamwerk van die tweede orde verandering wat Capps (1990) met behulp van sy “reframing” motief beskryf: dit het ten doel om sisteme te verander. Elaine Graham (2002:204) beskryf die transformatiewe aard van praktiese teologie soos volg:

Pastoral praxis is not aimed at retrieving an essential self, but at creating the purposeful habits by which disclosive encounters with *alterity* can be fostered in human history. Pastoral theology is the particular study of Christian practices and the normative truth-claims they express ... According to this view, therefore, pastoral theology breaks out of the 'clerical paradigm' and locates itself in the 'critical inquiry into the validity of Christian witness'.

Die fokus van praktiese teologie word so uitgebrei om ook die wat gemarginaliseerd is in die prentjie te bring. Riet Bons-Storm (2007) sien God as "Bondgenoot" van alle gemarginaliseerdes. 'n Bondgenoot is verbonde aan die ander in die sin dat die bondgenoot saam met die ander, fisies sowel as geestelik, ly sodat heling kan plaasvind. Graham (2000:112) stel dit soos volg: "Such transformative practice facilitates and encourages the exercise of the qualities of solidarity, wholeness and reconciliation, practices by which divine disclosure can be effected."

'n Kritiese praktiese teologie kan net beoefen word as dit konkrete voorbeelde in die Christelike praktyk voor oë hou (Graham 2002:172). 'n Prakties-teologiese rekonstruksie kan nie anders as om alternatiewe sienings (anders as die dominante diskoers) te integreer nie. Dit sluit die ervarings in van groepe wat voorheen uitgesluit is deur die tradisie. Die morele imperatief van pastorale sorg is om self-krities te bly ten einde outentiek te kan wees (Graham 2009:12). Pastorale sorg in die praktiese teologie gaan nie net oor die versorging van individue nie, maar is ook begaan oor die intensionele handelinge van geloofsgemeenskappe. Die doel van transformatiewe aksie in praktiese teologie is om almal se stemme te hoor en om wonde te genees. In sy boek, *The unhealed wound: The church and human sexuality*, fokus Eugene Kennedy (2001:17) spesifiek op kerklike magsuitoefening. Hy noem die kerk een van die "institutional agencies of maintaining control." Die manier waarop die kerk beheer uitoefen, veral oor die seksualiteit van mense, beskuldig nie net die betrokke mense nie, maar ook die kerk self. Dit is daarom belangrik dat teorieë en modelle in die praktiese teologie hierdie skadelike manier van omgaan met die seksualiteit van mense aan die kaak sal stel.

In haar kritiese praktiese teologie vir die praktyk fokus Elaine Graham (2002:173) op hoe die evangelie verstaan word vanuit die perspektief van die lewe en ervaring van vroue. Die drie spesifieke horisonne van die feministiese praktyk wat sy wil gebruik, is vroue se ervaring, die geloofstradisie, en die geloofsgemeenskap. Wanneer geluister word na vroue-ervaring word dimensies van vroue se lewens wat onsigbaar en stilgemaak is deur die dominante diskoerse sigbaar gemaak en stem gegee: “... as women speak about previously unspoken lives they redefine the nature and function of pastoral preaching” (Graham 2002:175) .

Wanneer die kerk luister na vroue se pastorale behoeftes, word die kerk gekonfronteer met die skade wat aangerig is aan vroue en met die eie medepligtigheid daaraan. Dit is ‘n ongemaklike ontdekking. Ook die kerk moet transformeer. David Perrin (2007:207) stel dit soos volg: “... in Christian spirituality, the transformative event includes transformation of the life of the individual, the Christian community, and the world in which we live.” Dit vra van die kerk grootmoedigheid om die waarheid te erken (Ansara 1991:145-56) in plaas van om dit te omseil deur te fokus op verskille en andersheid en sodoende te weier om die integriteit en outonomie van die (A)nder (en dus ook die ongemaklike boodskap van die (A)nder) te erken. As diegene met die mag om morele grense af te dwing, gekonfronteer word met die wêreld van die (A)nder wat van hulle wêreld verskil, en as hulle die geldigheid daarvan aanvaar, dan sal die rigiede reëls waarmee die dominante tradisie in stand gehou word, begin vervaag. Wat nodig is, is ‘n etiek van outentisiteit.

Dit is nodig dat tradisie gekonfronteer word met vroue se outentieke ander ervaring. ‘n Manier om tradisie met vroue-ervaring te konfronteer is deur feministiese prediking, wat die gesag van Bybelse en historiese tradisies wat vroue se lewens te bepaal, bevraagteken (kyk Graham 2002:178; Ansara 1991:150-151). Feministiese prediking bring ‘n ontmoeting te weeg tussen vroue se ervaring en historiese waarheidsaansprake van die Christelike geloof soos dit voorkom in bronne soos die Skrif, tradisie, geloofsonderrig en liturgie.

Een van die take van feministiese teorie en praktyk is om vroue se gedeelde ervaring van gender-onderdrukking en ook ander se onderdrukking op grond van ras, kleur,

klas en seksualiteit, te respekteer (Graham 2002:176-7). Die transformatiewe prakties-teologiese model daag die gesag van Bybelse en historiese tradisies om vroue se lot te bepaal, uit (Graham 2002:178). Volgens Brewer (1991:26) is dit tyd dat die kerk toelaat dat die boodskap van hoop en bevryding ook aan vroue hoop gee en hulle bevry. As die kerk dit nie kan doen nie, sal vroue hulle troos en hulp elders moet gaan soek. Die meeste vroue wil nie graag die kerk verlaat nie, maar soek juis daar na die helende woord van Jesus ook vir hulle. Die kerk moet hierdie woorde laat genees (nie stukkend maak, isoleer, verneder nie) soos Jesus bedoel het dat dit moet wees.

Tog vrees mense 'n liefdevolle, helende God want so 'n beeld van God strook nie met die tradisionele beelde van God as maghebber wat mag uitoefen nie. Hunt (1991:159) verduidelik dit soos volg:

The love of a merciful, tender maternal God/dess pales by comparison in a culture in which power is prized. The image of a macho God-father, with his amazing Son and their sidekick Holy Spirit has so dominated the Christian consciousness since the Middle Ages that we have had few other images. Without a change in the concept of God I am convinced that there is little hope for overcoming heterosexism/homophobia.

Die teologiese uitsprake wat Christene maak, weerspieël hoe hulle Christelike liefde en God se geregtigheid interpreteer. Binne 'n kerklike en teologiese tradisie waarin vroue stilgemaak is as gevolg van die ondergeskikte posisie wat aan hulle toegeken is, is die teenwoordigheid van vroue wat preek in sigself 'n radikale handeling. Daarom is preke deur vroue belangrik. Vroue-preke belowe verandering, bring 'n onverwagse boodskap van 'n visie wat ingaan teen hiërargie en magsuitoefening, maar was transformasie bepleit. Saam met die vroue wat die eerste getuies was van Jesus se opstanding wat nuwe lewe moontlik maak vir almal, getuig ook vroue-predikers oor die boodskap van nuwe lewe (Graham 2002:181).

Ook Fischer (1989:2) beklemtoon die belangrikheid van feministiese teologie omdat dit 'n nuwe manier bied om na die werklikheid te kyk. Dit is 'n alternatiewe visie op die

wêreld, wat seksistiese splitsings vervang met modelle van heelheid vir beide mans en vroue. 'n Feministiese visie beklemtoon insluiting eerder as uitsluiting, samehange eerder as verdeeldheid, en simmetriese verhoudings eerder as oorheersing en onderwerping. Die volle ontwikkeling van mense kan net plaasvind binne 'n gemeenskap van geregtigheid. Feministiese kritiek wil sosiale verandering te weeg bring en feministiese spiritualiteit respekteer die integriteit van vroue se ervaring ten spyte van die heersende patriargale samelewing wat vroue se perspektiewe en behoeftes uitsluit van wat as “die norm” geld (kyk Fisher 1989:6).

Daar is 'n kloof tussen die beelde en voorskrifte wat deur die samelewing op vroue afgedwing word en vroue se eie soeke na integriteit en identiteit. Verlossing en bevryding vir vroue daarvoor dat hulle bevry en vry sal wees om hulle eie werklikheid te kan benoem, op die manier wat hulle self goed vind. Vroue se maniere van ken (“women’s ways of knowing” – kyk Belenky et al [1986] 1997) en benoem, staan teenoor die norme van die heersende seksistiese samelewing (kyk Graham 2002:183).

Feministiese liturgie is 'n vorm van Christelike praktyk wat die verhoudings, verbintenisse en waarheidsaansprake waarop die korporatiewe lewe van 'n geloofsgemeenskap gebou is, vier (kyk Graham 2002:192). Pastorale praktyke wat nuwe maniere voorstel om outentieke ervaring te benoem en te vier, kan ou onderdrukkende maniere van doen, transendeer en lewegewend werk vir mense wie se ervaring nooit geag is nie. Die fokus op vroue se ervaring as bron en norm van feministiese teologie, is 'n korrektief op die universele androsentriese ervaring. Dit beklemtoon dat alle teologiese diskoerse kontekstueel is. Universele altyd-geldende waarhede bestaan gewoon nie. Daarom is 'n hermeneutiek van suspisie nodig. Dit ondersoek die konteks en omstandighede waarin ervarings gevorm word. Dit lê magsbelange bloot. Graham (2002:195) beskryf die kritiese funksie van 'n feministiese pastorale praktyk soos volg:

Part of the critical trajectory of feminist pastoral practice involves exposing the extent to which the norms of tradition from which Christian values are constructed reflect patriarchal, limited and particular perspectives, rather than neutral and universal

experience. It resists the foreclosure of unquestioning obedience to Scripture, and regards the act of constructing alternative knowledge's as interpretative, critical and reconstructive.

Die herinterpretasie van die tradisie behoort te geskied aan die hand van die waardes van die vroegste Christen-gemeenskappe, naamlik *agapé*, radikale gelykheid en verlossing. Hierdie waardes word teruggevind in die lewe, dood en opstanding van Jesus, en word beliggaam in die geloof en werke van 'n 'ekkllesia of equals' (Schüssler Fiorenza 1994: 349-51). Die praktyke van die vroegste geloofsgemeenskappe kan dien as voorbeeld vir kerke vandag van 'n meer inklusiewe en regverdigte geloofsgemeenskap (Graham 2002:197-198). 'n Geloofsgemeenskap kan sigself sien as die draer van tradisie in sover as wat die intensionele praktyke daarvan outentieke lewe vir mense (ook vroue) moontlik maak. Feministiese teoloog, Carol Christ (1988:15) stel dit soos volg:

We should not hold our views so tightly that we cannot appreciate the perspectival truths embodied in the lives and works of others. We should think of our 'truth claims' as the product of embodied thinking, not as eternally or universally valid thought.

'n Kritiese praktiese teologie vir die praktyk sien in dat geloof nie noodwendig sal gedy daar waar dogmas en leerstelling duidelik en netjies geformuleer word nie, maar daar waar die gehalte van die Christelike praktyk as 'n liefdevolle, versoenende en inklusiewe liggaam van Christus vir mense duidelik word en hulle aantrek om daarvan deel te wil wees (Crawford and Kinnamon 1983:viii). Graham se visie vir 'n pastorale teologie is die volgende:

My vision of pastoral theology portrays it as the systematic reflections upon the nature of the Church in the world, accessible only through the practical wisdom of these very communities. Therefore, as a discipline pastoral theology is not legislative or prescriptive, but interpretative. It enables the community of faith to give a critical and public account of its purposeful presence in the world, and the values that give shape to its actions.

'n Inklusiewe praktiese teologie behoort primêr te reageer op die wêreld wat dit bedien. Dit behoort sowel profeties as pro-aktief te wees, met 'n duidelike visie vir nuwe maniere van omgee, ten einde groter geregtigheid en bevryding vir vroue en vir mans te bring (Graham 2009:11). Praktiese teologie besin oor die praktyke van individue wat as lede van 'n geloofsgemeenskap hulle geloof uitleef in hulle kulturele *Umwelt*. Hulle is verantwoordelik vir hulle keuse *hoe* om uitdrukking te gee aan hulle geloof in bepaalde situasies (Bons-Storm 1998:14). Praktiese teologie kyk krities na die performatiewe waarheidsaansprake van geloofsgemeenskappe om tekens van die Goddelike te midde van die menslike praktyk te herken (Graham 2009:161; vgl Berger 1970).

5.3 Die bydrae van lewenstorie navorsing

Die doel van transformatiewe handeling in die praktiese teologie is om die perspektief van die geloofsgemeenskap te vergroot om verder te kyk as die beperkings wat die dominante diskoers stel (vgl Dreyer 2005:115). Die teks wat geïnterpreteer word, is nie net fisiese tekste (Bybel, Skrif, tradisie) nie, maar die lewens van mense (kyk Capps [1981[2003]:12-14). Binne die konteks van hierdie studie is die tekste wat geïnterpreteer is die lewens- en geloofstories van die 6 vroue, met spesifieke fokus op hulle ervaring van kerk en huwelik.

In sy narratiewe teorie verduidelik Ricoeur (1984:52-87; 1985:157-179) die interaksie tussen die teks en die leser. Die teks is “in beheer van” die leser. Hierdie uitwerking van die teks op die leser beskryf Ricoeur met die beeld van ‘n “hermeneutiese boog”, die drievoudige proses wat bestaan uit: *mimesis 1* (prefigurasie), *mimesis 2* (konfigurasie) en *mimesis 3* (refigurasie). In *mimesis 1* gaan dit oor die verwagting wat die leser van ‘n karakter het. In *mimesis 2* word dit duidelik of die karakter opgetree het soos die leser verwag en wat die rede daarvoor is. *Mimesis 3* is die snypunt tussen die wêreld van die teks en die wêreld van die leser. Dit gaan oor die versmelting van die horison van die teks met die horison van die eie wêreld. Daar is ‘n moment in die lees of hoor van die verhaal wat reik na wat agter die verhaal is. Dit is die moment wanneer die leser die dieper betekenis van die verhaal begryp en die verhaal die leser se lewe in die hede verander het. Dit word die leser se eie verhaal.

Capps (1990) gebruik die model van Ricoeur in sy pastorale “reframing”. Hy tref die onderskeid tussen eerste orde verandering en tweede orde verandering. Eerste orde verandering is verandering waar die sisteem onveranderd bly. Tweede orde verandering is die verandering van die sisteem. By eerste orde verandering verander die persoon, maar die situasie, die sisteem, die konteks, die dominante diskoers bly dieselfde. Met tweede orde verandering verander alles, want die sisteem, die konteks, die dominante diskoers verander (kyk Capps 1990:12). Dit is die doel van transformatiewe praktiese teologiese praktyk. Wanneer hierdie doel nie bereik word nie, kan skade aan mense aangerig word. Dit is wanneer ‘n eerste orde verandering aangebring word wanneer ‘n tweede orde verandering nodig is of andersom. Wanneer dit gebeur, word mense vasgevang in die eerste orde verandering (Capps 1990:13-15). Wanneer die paradoksale aard hiervan duidelik word, kan daar ruimte vir ‘n tweede orde verandering gemaak word.

Die filosoof, Martin Heidegger (1962:42, 44), onderskei tussen “Sein” (ek is) en “Dasein” (my eksistensie). ‘n Mens is nie net “ek is” (Sein) nie, maar ook “ek is met ander” (Dasein). ‘n Eerste orde verandering vind plaas in “ek is” sfeer. Dit is nie ‘n diepgaande verandering nie. In pastoraat met vroue sou dit beteken dat die vrou moet verander om aan te pas by ‘n situasie wat onveranderd bly. Die verandering wat nodig is, is egter ‘n tweede orde verandering, dit wil sê een wat vereis dat die sisteem sal verander, dat die patriargale hegemones heteronormatiewe meestersnarratief ten opsigte van die huwelik, sal verander. Dit is die tweede orde verandering, refigurasië in Ricoeur se model. Vir die tweede orde verandering wat nodig is, is die transformasie van die praktyk van ‘n geloofsgemeenskap nodig. Christelike praktyk word vanuit ‘n transformatiewe praktiese teologie beskou as die uitdrukking van die Christelike teenwoordigheid in die wêreld. Daarom is dit die taak van die praktiese teologie as studie van die Christelike praktyk om aandag te gee aan die aspekte van die tradisie, klassieke tekste wat deel is van die dominante diskoers, wat vormend was en is vir die praktyk en die lewens en self-verstaan van vroue.

Graham (2002:113) is van mening dat narratiewe ‘n prominente rol speel binne die teologie. Narratiwiteit beklemtoon die raakpunte tussen tekste en sinvolle menslike handeling. Praktiese teologie neem die uitdaging aan om die raakpunte te vind

tussen Bybelse teologie en handelende mense vandag (Ganzevoort 2012:211). Die pastorale funksie van narratiewe is dat dit help om die gemeenskap te vorm en aan individue identiteit te verleen. Die narratiewe van vroue se ervaring dien om bestaan verhale te hersien en meer inklusiewe diskoerse te vorm. Die doel is om nuut te dink oor maniere van sorg. Wanneer die resultate van die lewe en geloofstories van vroue, met ander woorde hulle ervaring, binne hulle geloofstradisie en geloofsgemeenskap transformatief aangewend word, kan die kloof wat daar bestaan tussen die tradisionele diskoerse van die geloofstradisie (kerk) en samelewing ten opsigte van die huwelik en die werklike ervaring van vroue oorbrug word sodat vroue die splitsing wat hulle ervaar, kan oorkom en met integriteit kan leef. Dan kan hulle wees wie hulle is – met 'n outentieke en nie 'n voorgeskrewe identiteit nie.

Teorie en praktyk kan nie onafhanklik van mekaar bestaan nie. Daniel Schipani (2012:99) stel dit soos volg: “Theory building itself can thus be readily viewed as a special form of practice.” Wanneer daar na die lewens- en geloofstories van vroue geluister word, word dit in die besonder duidelik. Die Christelike teorie van die huwelik (teologie), die Christelike tradisies ten opsigte van die huwelik en die patriargale diskoers wat dit onderbou, het die praktyk van hoe vroue en mans optree binne die huwelik, bepalend beïnvloed. Die lewens- en geloofstories van vroue toon dat hierdie stand van sake nie heilsaam is vir vroue nie omdat dit hulle nie die ruimte bied om outentiek te bestaan voor God nie. Hulle narratiewe kan bydra tot verstelling en die teorieë en dit kan deursuur tot 'n getransformeerde praktyk. Die geloofspraktyke van 'n geloofsgemeenskap weerspieël die geloofswaardes van die gemeenskap (vergelyk sosioloog Peter Berger [1967] se teorie van die “sacred canopy”).

Die kriteria waarvolgens geloofswaardes en geloofpraktyke beoordeel behoort te word, is volgens Schüssler Fiorenza (1994:349-51) waardes van die vroegste Christen gemeenskappe soos agapé, radikale gelykheid en verlossing. Hierdie waardes vloei voort uit die lewe, dood en opstanding van Jesus en word beliggaam in die geloof en handeling van 'n “ekklesia of equals”. Die praktyke van die vroegste geloofsgemeenskappe kan as voorbeeld dien vir kerke vandag, vir 'n meer inklusiewe en regverdige geloofsgemeenskap. 'n Geloofsgemeenskap wat voldoen

aan hierdie kriteria, sal die ruimte gee wat vroue en alle ander mense nodig het om 'n outentieke lewe voor God te lei.

Wanneer die lewens- en geloofstories van vroue natuurlikerwys deel vorm van die praktyk van 'n geloofsgemeenskap, sal hulle narratiewe die geloofsgemeenskap kan help transformeer tot wat dit behoort te wees – 'n lewegewende inklusiewe gemeenskap wat leef en funksioneer volgens die waardes van die evangelie van Christus en die koninkryk van God. Wanneer die diskoers en praktyke van die NHKA ten opsigte van die huwelik hieraan gemeet word, weerspieël dit nie die waardes van die vroegste Christen gemeenskappe nie. In die ervaring van vroue is daar nie gelykheid nie. Die kerk is geen “ekklesia of equals” nie. Intendeel, die waardes wat weerspieël word uit die tradisie en praktyk van die kerk is die van 'n dominante patriargale heteronormatiewe diskoers wat op 'n hegemoniese manier in standgehou word. Dit ontnem vroue en ander persone wat aan die verkeerde kant van patriargale waardes te staan kom, outentieke lewe voor God. Eers wanneer die ervaring van vroue ernstig geneem word binne 'n geloofsgemeenskap, sal die gemeenskap bewus word van die skade wat aangerig word aan vroue ten opsigte van hulle eiewaarde en sal die diskoers kan verander.

Hierdie ondersoek na die effek van die dominante diskoers ten opsigte van die huwelik op die praktyk van vroue se lewens, toon dat wat in die praktyk van vroue verwag word, spanning veroorsaak. Hierdie spanning word veral ervaar wanneer daar kognitiewe dissonansie ontstaan omdat die geloofstradisie iets anders van vroue verwag as wat hulle konteks en situasie van hulle vereis. Ruda se lewens storie is 'n voorbeeld hiervan. Sy ervaar hoe haar konteks en lewensomstandighede vereis dat sy as vrou vir haar gesin moet sorg, as “broodwinner” moet optree. Dit gaan egter in teen die waardes van die dominante diskoers en die praktyk wat daardeur voorgelê word. Dit maak dat sy nie outentiek kan lewe nie.

Die lewens- en geloofstories van die vroue toon aan hoe die huwelik as patriargale narratief, die optrede en denke van vroue – hulle lewenspraktyk en keuses, bepaal het. Annatjie word oorlaai deurdat sy binne die huwelik 'n dubbele rol moet speel. Haar lewensomstandighede vereis dat sy as “mede-broodwinner” moet optree ter wille van die gesin se oorlewing, terwyl al die huishoudelike en

kinderversorgingstake steeds op haar neerkom, omdat die dominante patriargale diskoers dit as “vrouewerk” tipeer en sy derhalwe alleen daarvoor verantwoordelik gehou word. Die waardes wat sy (en haar man) binne die geloofsgemeenskap geleer het, weerspieël nie die waardes van ‘n “ekklisia of equals” nie. Hierdie onderdrukkende en onregverdigde waardes saboteer haar welstand, beperk haar keuses en doen afbreuk aan haar lewensgehalte. Sy leef as “minder mens”.

Die ervaring van vroue en die veranderde en steeds veranderende konteks waarin ons lewe, maak die stand van sake soos uitgewys deur die studie, onhoudbaar. Transformasie van die diskoerse rondom die huwelik en die praktyk van die huwelik in die konteks van gelowige Afrikaanssprekende vroue, is nodig. As die praktyk van ‘n geloofsgemeenskap transformeer, het dit ook vormende waarde ten opsigte van die tradisie. Die lewe en geloofstories van vroue rig ‘n appèl op die kerk. Dit vra vir die transformasie van die patriargale heteronormatiewe teologie van die huwelik. Die lewe en geloofstories van Lulu en Kara toon dat hulle self die heersende diskoerse, waardes en praktyke getransformeer het toe die kognitiewe dissonansie wat hulle ervaar het duidelik gewys het dat dit nie in hulle hedendaagse praktyk werk nie. Die transformasie van hulle lewenspraktyk teen die grein van die dominante patriargale diskoers in tot ‘n verhouding van gelykes, het vir hulle outentieke lewe moontlik gemaak.

5.4 Die transformasie van die dominante kulturele meesternarratief

Die ondersoeksvraag wat ek in hierdie studie aan die orde gestel het, het gespruit uit die werk van Scott (1990), waarvolgens daar in ‘n sosiaal verdeelde samelewing onderskeid getref word tussen ‘n *publieke teks* wat deur die dominante kultuur geskep word en waarvolgens die samelewing leef, en ‘n *verskuilde teks (hidden transcript)* waar volgens die sub-kultuur leef, wanneer hulle nie direk onder die oog van die heersers is nie. My vooronderstelling by die aanvang van studie was dat getroude vroue in die Afrikanergemeenskap ‘n sub-kultuur verteenwoordig. Ek het ondersoek of daar ‘n verskuilde teks in hierdie sub-kultuur bestaan en of dit vir vroue moontlik is om in hulle sub-kultuur *outentiek* (kyk Habermas [1981] 1984) te kan lewe.

In alle kulture kom daar meester- en kontranarratiewe voor. Dit is ook sigbaar in Bybelse tekste. In hedendaagse samelewings kom 'n soortgelyke protes teen heersende diskoerse voor wat die geval was in die Bybelse tyd.

Magsuitoefening lei daartoe dat mense negatiewe ervarings het. Daar is verskeie reaksies op hierdie negatiewe ervarings. Sommige mense en groepe word lamgelê daardeur en bly slagoffers daarvan. Ander ontwikkel *hidden transcripts* – 'n soort parallelle bestaan van vryheid en outentisiteit wat in die geheim gevoer word. In die openbaar vertoon hulle onderdanigheid aan die heersende magte. Nog ander rebelleer. Soms word die rebellie met geweld onderdruk en ander kere slaag die protes daarin om transformasie van heersende sisteme te weeg te bring.

Simmetriese verhoudings en outentieke lewe is die ideaal onderliggend aan die Christelike verlossingsboodskap. Onderdrukkende sisteme wat mense gevange hou en hulle beroof van 'n outentieke bestaan, gaan direk in teen dit waarvoor die Christelike geloof en gemeenskap staan. Dit is daarom die taak van gelowiges wat aan self deel kry aan verlossing en bevryding om dit ook uit te dra en moontlik te laat word vir ander.

Riet Bons-Storm (1996) se konsep "sosiale-kulturele narratief" beskryf die wyse waarop die dominante geloofsisteem die self-narratiewe van vroue beïnvloed. 'n Geloofsisteem verskaf 'n uiteensetting van betekenis wat mense aanvaar as die waarheid en die norm. In die samelewing en selfs binne 'n geloofsgemeenskap kom daar verskillende geloofsisteme en stelle waardes voor wat dan met mekaar bots. Watter sisteem gaan oorheers, hang af van watter groep oor die mag beskik om hulle sisteem af te dwing. Die ander groepe het dan geen ander keuse as om die spesifieke stel norme en waarhede ook te aanvaar, ook al bots dit reëlreg met hulle eie sienings, insigte en geloof. Die dominante groep hoef hulle geloofsisteem nie te verduidelik of te geregverdig nie. Dit word voorgehou as vanselfsprekend en soms selfs religieus gelegitimeer en gemistifiseer as "God se wil" en daarom word dit teen wil en dank aanvaar. Geloofsisteme bepaal wat aanvaarbaar is en wat taboe is in 'n sosiale gemeenskap.

Die dominante geloofsisteem vorm die konteks waarbinne vroue funksioneer en waarin hulle self-narratiewe gebore word. Die dominante Christelike geloofsisteem

was en is in 'n groot mate steeds patriargaal. Die dominante geloofsisteme bestaan uit teologiese idees wat vasgelê is in dogmas. In die dominante patriargale geloofsisteme behoort die mag aan mans en daarom is dit hulle wat rolle definieer en die waarde van groepe in die gemeenskap bepaal. In 'n patriargale samelewing word vroue se siening van wie hulle is en wat hulle waarde is dus namens hulle deur ander bepaal. Die dominante patriargale geloofsisteme word deel van die sosio-kulturele narratiewe. Sosio-kulturele sisteme is bepalend vir die mens-wees van vroue en dus vir hulle welsyn of gebrek daaraan.

Uit die prosessering van die lewens- en geloofstories van die ses vroue in hierdie studie, is bevind dat daar, gemeet aan die eienskappe van “verskuilde tekste”, wel 'n verskuilde teks binne die sub-kultuur van getroude vroue in die Afrikanergemeenskap voorkom. Die verskuilde teks bestaan nie net uit taalhandelinge (dinge wat gesê word) nie, maar ook uit optrede. Die narratiewe het die voortdurende spanning tussen die verskuilde teks en die publieke teks duidelik uitgewys. Die verhale het ook getoon hoe die ervaring van vroue en hulle optrede dikwels verskil van wat die publieke teks (patriargale heteronormatiewe huwelik) voorskryf. Sommige vroue ly erg daaronder, terwyl ander 'n weg vind om teen die voorgeskrywe rolle in te gaan en 'n groter mate van outentisiteit en welsyn te ondervind. Die verskuilde teks word sigbaar wanneer die vroue protes aanteken teen die rolle en wat aan hulle voorgeskryf word in die huwelik en wanneer hulle ander moontlikhede en waardes as die wat voorgeskryf word, vind waarvolgens hulle optree in hulle huwelik. Wanneer die verskuilde teks (*hidden transcript*) in die eie verhale van vroue aan die lig kom, kan dit bydra tot 'n “nuwe” manier van dink oor God en die huwelik.

Die lewens storie navorsing wat gedoen is saam met 6 gelowige Afrikanervroue binne die konteks van die Nederduitsch Hervormde Kerk toon duidelik hoe hulle die dominante samelewings- en religieuse diskoerse oor vroue en hulle rol binne die huwelik geïnternaliseer het. Uit die verhale van hierdie vroue word 'n mens daarvan bewus dat outentieke identiteitsvorming en lewe nie vir die vroue bevorder word deur die inhoud van die formuliere nie en dat die kerk nie met die diskoerse wat blyk uit die formuliere aan vroue die ruimte bied om in hulle spiritualiteit te ontluik tot

selfstandige, denkende en handelende persone nie. Waar 'n samelewing se waardes en godsdienstige sienings vroue skade aandoen, is transformasie nodig.

Transformasie is moontlik wanneer die tradisie in gesprek gebring word met die ervaring van vroue, die verskuilde teks wat deur die lewens- en geloofstories van vroue publiek gemaak word. Transformasie vind plaas wanneer vroue se ervaring ernstig opgeneem word en daar 'n openheid is om die tradisie, wat nie outentieke lewe vir vroue moontlik maak nie, te herinterpreteer. Die herinterpretasie geskied wanneer die volwaardige en gelykwaardige menswees van vroue in vennootskap met mans erken word. Die eko-feministiese familie-etiek wat Radford Ruether (2001:181-230) as alternatief teenoor die heteronormatiewe hegemoniese patriargale ideologie van die huwelik stel, kan myns insiens die nodige transformasie help bewerkstellig. Eko-feministiese familie-etiek verwerp sisteme of ideologieë wat ongelyke verhoudings tussen vroue en mans in stand hou en dit erken en ondersteun die verskeidenheid van gesins- en huishoudelike patrone wat bestaan. Die taak van die kerk is volgens hierdie benadering om mense voor te berei vir die verhoudings of ooreenkomste waarin hulle leef, en om te help genees waar mense in hulle verhoudings/ooreenkomste mekaar skade berokken.

Die kerk behoort nie langer mag oor mense se lewens uit te oefen deur hulle lewens te probeer reël met 'n instelling soos die huwelik nie. Die kerk behoort gelowiges so toe te rus dat hulle self verantwoordelikheid daarvoor aanvaar om hulle verhoudings te reël na die voorbeeld van Jesus. Die kerk se taak is om God se helende onvoorwaardelike liefde aan almal te verkondig. En mense te help om as gelyke, heel, outentieke mense te lewe, ongeag hulle seksualiteit of saam woon status.

Dit is nodig dat daar nuut gedink behoort te word binne die kerk oor die huwelik en seksualiteit, en dat dit wat tradisioneel oor die huwelik gesê word ontoereikend is vir die huidige konteks waarin ons leef. Dat dit nodig is om in die konteks waarin ons leef, te luister na die klein narratiewe van mense omdat die meester narratief ons in die steek gelaat het.

Wanneer die ervaring van vroue, wat deur hulle lewe en geloofstories oorgedra word, ernstig geneem word, word mense bewus van die transformasie wat in die

praktyk van die geloofsgemeenskap, die praktyk van die huwelike binne die NHKA nodig is. Wanneer vroue gewys word op die waardes van vroegste Christen gemeenskappe, van agape, radikale gelykheid en dat die waardes van hulle verskuilde teks daaraan gemeet behoort te word, en nie aan die waardes van die dominante diskoers nie, sal hulle die botsing tussen hulle self-narratief en die meestersnarratief nie meer ervaar as “iets is verkeerd met my” nie.

Die ervaring van vroue en die veranderde konteks waarin ons lewe vra vir die transformasie van die praktyk in die huwelik. Die transformasie van die praktyk van ’n geloofsgemeenskap, het vormende waarde ten opsigte van die tradisie. Die lewe en geloofstories van vroue rig ’n appel op die kerk. Dit vra vir die transformasie van die patriargale heteronormatiewe teologie van die huwelik.

Bibliografie

- Ackermann, D & Bons-Storm, R 1998. *Liberating faith practices: Feminist practical theologies in context*. Leuven: Peeters.
- Ackermann, D & Draper, J A & Mashinini, E 1991. *Women hold up half the sky*. Pietermaritzburg: Cluster.
- Ackermann, D M 1984. The role of women in the church – certain practical theological perspectives, in Voster W S (ed), *Sexism and feminism in theological perspective*. Pretoria: University of South Africa.
- Addy, H 1993. Suffering in silence, in Graham E L & Halsey M (eds), *Life cycles: Women and pastoral care*, 80-90. Londen:SPCK.
- Adorno, T W 1973. Negative Dialektik, in *Gesammelte Schriften* 6, 8-412.
- Anderson, B W 1993. Covenant, in Metzger, B M & Coogan, M D (eds), *The Oxford Companion to the Bible*, 138-9. Oxford: Oxford University Press.
- Ansara, K K 1991. Abortion: 'Throw no stones', in Milhaven A L (ed), *Sermons seldom heard*, 145-56. New York: Crossroad.
- Badenhorst, A M 1923. *Tant' Alie of Transvaal: Her diary 1880-1902*, translated by Emily Hobhouse. London: Allen & Unwin.
- Badenhorst, A M 1939. *Tant Alie van Transvaal: Die dagboek van Alie Badenhorst*, saamgestel deur MER. Kaapstad: Nasionale Pers.
- Balch, D L 1981. *Let wives be submissive: The domestic code in 1 Peter*. Chico, CA: Scholars Press. (SBLM 26.)
- Ball, S & Goodson I (eds) 1986. *The life cycle of a teacher: Teachers' lives and their careers*. London: Falmer Press.
- Ballou, M & Gabalac, N W 1985. *A feminist position on mental health*. Springfield, IL: Charles C Thomas.
- Barnard-Weiss, M 1999. Die vrou in die Nederduitch Hervormde Kerk van Afrika: Haar beeld en kerklike rol, 1940-1983. DPhil (Gesk) proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Barth, K [1939] 1957. *Christ and Adam: Man and humanity in Romans 5*. Translated by T A Small. New York: Macmillan.
- Batey, R 1961. *The church, the bride of Christ*. Published on demand by University Microfilms, University Microfilms Limited, High Wycomb, England A Xerox Company, Ann Arbor, MI.

- Baumann, G 2003. *Love and violence: Marriage as metaphor for the relationship between YHWH and Israel in the Prophetic books*.
Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Belenky, M F, Clinchy, B M, Goldberger, N R & Tarule, J M [1986] 1997. *Women's ways of knowing: The development of self, voice, and mind*. New York: Basic Books.
- Benhabib, S 1995. The debate over women and moral theory revisited, in Meehan, J (ed), *Feminists read Habermas: Gendering the subject discourse*, 181-204. New York: Routledge.
- Berger, P L 1967. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bentham, J 1995. *The pantopticon writings*, edited by M Bosovic. London: Verso.
- Bernstein, R J 1983. *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*. Oxford: Blackwell.
- Berger, P L 1970. *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. New York: Doubleday.
- Bernts, A P J 1995. *Meer stem voor jongeren: Een onderzoek naar jongerenkoren, religiositeit en kerk*. Nijmegen: ITS.
- Bertaux, D 1981. From the life-history approach to the transformation of sociological practice, in Bertaux, D (ed), *Biography and Society*, 29-45 Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Bertaux, D & Kohli, M 1984. The life story approach: A continental view. *Annual Review of Sociology* 10, 215-237.
- Bertaux-Wiame, I 1979. The life history approach to the study of internal migration. *Oral History* 7(1), 26-32.
- Beukes, J 2011. Die konstellasië taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie Augustinus tot Aquinas. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1072, 15 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1072>.
- Bird, J 1888. *The annals of Natal: 1495 to 1845, Vol II*. Pietermaritzburg: P Davis & Sons.
- Boisen, A T 1936. *The exploration of the inner world: A study of mental disorder and religious experience*. New York: Harper & Brothers.
- Bonhoeffer, D 1937. *Nachfolge*. München: Chr. Kaiser, [*The cost of discipleship*, by R.H. Fuller and Preface by J.W de Gruchy, SCM Classics, SCM Press,

Londen].

- Bons-Storm, R 1985. *Kritisch bezig zijn met pastoraat*. Den Haag: Boekencentrum.
- Bons-Storm, R 1992. *Pastoraat als bondgenootschap: Aanzet tot vernieuwing van de kerkelijke praktijk vanuit het vrouwenpastoraat*. Kampen: Kok.
- Bons-Storm, R 1996. *The incredible woman*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Bons-Storm, R 1998. Putting the little ones into the dialogue: A feminist practical theology, in Ackermann D M & Bons-Storm R, *Liberating faith practices: Feminist practical theologies in context*, 9-26. Leuven: Peeters.
- Bons-Storm, R 2000. *Kracht en kruis: Pastoraat met oudere vrouwen*. Kampen: Kok.
- Bons-Storm, R 2002. The importance of life and faith histories in the methodology of practical theology. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 58(1), 26-42.
- Bons-Storm, R 2007. *Op weg naar een pastorale gemeente in een verbrokkelende wereld*. Gronichem: Narratio.
- Botes, H J 1989. Ds. L E Brandt (1876-1939) as kerklike leier en bouer. DTh proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Botha, A & Dreyer, Y 2007. Demistifikasie van die metafoor “kerk as bruid”. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 63(3), 1239-1274.
- Brandt, J 1918. *Die Millennium*. Bloemfontein: National Pers. English version: *Millennium*. Johannesburg: Argus Printing. The page reference are to the English version.
- Brandt, J 1936. *The paraclete or coming world mother*. The author.
- Brandt, L E 1949. Enige gedachten over de Evangeliebediening, in *Almanak van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika* 1949, 64-65.
- Brewer, K 1991. Shattering the silence: Incest, in Milhaven A L (ed), *Sermons seldom heard*, 23-29. New York: Crossroad.
- Breytenbach, A P B 1997. Meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanoniserings: ‘n Perspektief op sommige profetiese geskrifte. *HTS Teologiese Studies* 53(4), 1157-1182.
- Brink, E 1990. Man-made women: Gender, class and the ideology of the volksmoeder, in Walker C (ed), *Women and gender in Southern Africa to 1945*, 273-292. Claremont, South Africa: David Philip Publishers.
- Brooten, B J 2003. Nature, law, and custom in Augustine’s *On the good of marriage*, in Matthews, S, Briggs Kittredge, C, Johnson-DeBaufre, M (eds), *Walk in the ways of wisdom: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, 181–193.,

- Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Brown, R 1990. *Marriage annulment in the Catholic Church*. Bury St Edmunds: Kevin Mayhew.
- Browning, D 1991. *A fundamental practical theology: Descriptive and strategic proposals*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Bruinsma-de Beer, J 2006. *Pastor in perspektief*. Gorinchem: Narratio.
- Buitendag, J 2007. Marriage in the theology of Martin Luther – worldly yet sacred: An option between secularism and clericalism. *HTS Theological Studies* 63(2), 445-461.
- Cahill, L 1985. *Between the sexes: Foundations for a Christian ethic of sexuality*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Campbell, A V 1981. *Rediscovering pastoral care*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Capps, D 1990. *Reframing: A new method of pastoral care*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Capps, D [1981] 2003. *Biblical approaches to pastoral counselling*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Christ, C P 1988. Embodied thinking: Reflections on feminist theological method. *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1), 7-15.
- Clark, E A 1983. The kind of women who ought to be taken as wives, in *Women in the early church*. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- Clark, D & Haldane D, 1990. *Wedlocked? Intervention and research in marriage*. Cambridge: Polity Press.
- Cloete, E 1992. Afrikaner identity: Culture, tradition and gender. *Agenda* 13, 42-56.
- Cohen, J L 1995. Critical social theory and feminist critiques, in Meehan, J (ed), *Feminists read Habermas: Gendering the subject discourse*, 57-90. New York: Routledge.
- Cooper-White, P 1995. *The cry of Tamar: Violence against women and the church's response*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Couture, P D and Hunter, R J (eds) 1995. *Pastoral care and social conflict*. Nashville, TN: Abingdon.
- Cole, A L 1991. Interviewing for life history: A process of ongoing negotiation, in Goodson I F, & Mangan, J M (ed), *Qualitative educational research studies: Methodologies in transition, Vol 1*, 185-208. Londen/Ontario: Ruccus.

- Cole, A L & Knowles, J G 2001. *Lives in context: The art of life history research*. New York: Alta Mira Press.
- Collins, R F 1992. *Divorce in the New Testament*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Connell, R W 1987. *Gender and power*. Cambridge: Polity Press.
- Countryman, L W 2007. *Dirt, greed, & sex: Sexual ethics in the New Testament and their implications for today*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Crawford, J and Kinnamon, M (eds) 1983. *In God's image: Reflections on identity, human wholeness and the authority of scripture*. Geneva: World Council of Churches.
- Crossan, J D 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Davis, C 1994. *Religion and the making of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Hart, J 1994. *Jongeren na de middelbare school: Levensbeschouwelijke opvattingen, waardeoriëntaties en sekseverschillen*. Kampen: Kok.
- Dekker, G, De Hart, J & Peters, J 1997. *God in Nederland 1966-1996*. Amsterdam: Anthos.
- De Pater, W A 1996. Het postmoderne nog eens uitgelegd. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50(3),177-202.
- Desjardins, M 1997. *Peace, violence and the New Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dhunpath, R 2000. Life history methodology: "Narradigm" regained. *Qualitative Studies in Education*, 13 (5), 543–551.
- Dittes, J E 1999. *Pastoral counseling: The basics*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Doehring, C 1995. *Taking care: Monitoring power dynamics and relational boundaries in pastoral care and counseling*. Nashville, TN: Abingdon.
- Donoghue, D 1996. Emmanuel Levinas: The philosopher of selfless love. *The New York Review* (March 21), 37-40.
- Dreyer, A E & Van Aarde, A G, 2007. Bybelse modelle van die huwelik: 'n Kritiese perspektief. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(2), 625- 651.
- Dreyer, T F J 2006. Die akkommodering en bestuur van diversiteit in

- gemeenteverband. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 62(4), 1291-1309.
- Dreyer, T F J 2008. Die kerk, die huwelik en seks – ’n morele krisis? *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 64(1), 483- 496.
- Dreyer, T F J 2009. ’n Kerk met karakter: Die perspektief van Gerben Heitink. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65 (1), Art. # 315, 5 pages. DOI: 10.4102/HTS.v65i.315.
- Dreyer, W A 2011. Historiese-vergelykende ekklesiologie – op pad na ’n omvattende praktiese ekklesiologie, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1083, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1083>.
- Dreyer, Y 1994. Seksisme in die kerk – geskiedenis of werklikheid? *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 9(1), 55-71.
- Dreyer, Y (a) 1998. Feministiese hermeneutiek as kritiese teorie. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 54(3&4), 623-651.
- Dreyer, Y (b) 1998. Pastorale interaksie met vroue: ’n Prakties-teologiese begroting. DD proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Dreyer, Y 2006. Postmoderne kerk-wees in die lig van publieke teologie – eenheid en verskeidenheid, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 62(4), 1311-1335.
- Dreyer, Y 2005. Reflections on Donald Capps’ hermeneutical model of pastoral Care. *HTS Teologies Studies/Theological Studies* 61(1&2), 109-130.
- Dreyer, Y 2008. The “sanctity” of marriage – archaeology of a socio-religious construct: Mythological origins, forms and models, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 64(1), 499–527.
- Dreyer, Y 2011. Women’s spirituality and feminist theology: A Hermeneutic of suspicion applied to “patriarchal marriage”. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67 (3), Art. #1104, 5 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1104>
- Droogers, A 2010. The recovery of perverted religion: Internal power processes and the vicissitudes of religious experience, in M B ter Borg & J W van Henten (eds), *Powers: Religion as a social and spiritual force*, 23–38, New York, NY: Fordham University Press.
- Du Toit, M 1921. *Vroue en feministe, of iets oor die vrouevraagstuk*. Bloemfontein: Nasionale Pers.

- Dykstra, R C (ed). 2005. *Images of pastoral care: Classic readings*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Ehrensperger, K 2007. *Paul and the dynamics of power: Communication and interaction in the early Christ-movement*. Londen: T & T Clark.
- Eilberg-Schwartz, H 1994. *God's phallus and other problems for men and monotheism*. Boston: Beacon Press.
- Eisner, E W 1981. On differences between scientific and artistic approaches to qualitative research. Paper presented at the AERA Conference, April 1980, Massachusetts.
- Eisner, E W 1996. The promise and perils of alternative forms of data representation. *Educational Researcher*, August & September, 4–9.
- Ellens, J H 2006. *Sex in the Bible: A new consideration*. Wesport: Praeger.
- Eekelaar, J 2006. *Family law and personal life*. Oxford: Oxford University Press.
- Engelbrecht G 1981. Brief in *Die Hervormer*, 72(11), Februarie, 14.
- Esler, P F 2011. *Sex, wives and warriors: Reading biblical narrative with its ancient audience*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Faber, H 1971. *Pastoral care in the modern hospital*. Translated by Hugo de Waal. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Felling, A, Peters, J & Schreuder, O 1991. *Dutch religion: The religious consciousness of the Netherlands after the cultural revolution*. Nijmegen: ITS.
- Fiddes, P S 1990. *The status of women in the thought of Karl Barth*, in Soskice, J M (red), *After Eve*. London: Collins.
- Fischer, K 1989. *Women at the well: Feminist perspectives of spiritual direction*. London: SPCK.
- Foucault, M 1972. *The archaeology of knowledge*, translated by A. Sheridan, London: Tavistock.
- Foucault, M [1975] 1995. *Discipline and punish: The birth of the prison*, translated by A. Sheridan. New York: Vintage.
- Foucault, M 1978. *The history of sexuality, Volume 1: An introduction*, New York: Vintage.
- Foucault, M 1980. *History of sexuality Volume I*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M 1982. The subject and power, *Critical Inquiry* 8, 777–795. <http://dx.doi.org/10.1086/448181>.
- Foucault, M 1985. *The use of pleasure*. New York: Random House.

- Fox-Genovese, E 1991. *Feminisms without illusions: A critique of individualism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Friedman, E H 2001. *Van geslacht op geslacht: Systeemprocessen in kerk en synagoge*. Gorinchem: Ekklesia.
- Frishman, J 2000. Why would a man want to be anyone's wife?, in Van Henten, J W & Brenner, A (eds), *Families and family relations as represented in early Judaism and early Christianities: Texts and fictions*, 43-48. Leidersdorp: Deo Publishing. (STAR 2.)
- Frymer-Kensky, T 1992. Sex in the Bible, in Frymer-Kensky, T, *In the wake of the Goddesses*, 187-198. New York: Fawcett Columbine.
- Fuchs, E 2008. Biblical feminisms: Knowledge, theory and politics in the study of women in the Hebrew Bible. *Biblical Interpretation* 16, 205-226.
- Ganzevoort, R R 2012. Narrative approaches, in Miller McLemore, B J (ed), *Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 214-223. Maldon, MA: Wiley-Blackwell.
- Ganzevoort, R R & Veerman, A L 2000. *Geschonden lichaam: Pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*. Zoetemeer: Boekencentrum.
- Ganzevoort, R R & Visser, J 2007. *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Meinema: Zoetemeer.
- Geiger, S N G 1986. Women's life histories: Method and content. *Signs* 11(2), 334-351.
- Gereformeerde Kerk in Suid – Afrika 1920. *Handelinge van die Sinode*.
- Gerkin, C V 1984. *The living human document: Re-visioning pastoral counseling in as hermeneutical mode*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Gerkin, C V 1991. *Prophetic pastoral practice*. Nashville, TN: Abingdon.
- Geyser, A S 1948. Paulus en die emansipasie van die vrou, in *NHSV Jaarboek 1948*, 12-21.
- Gill-Austern, B L 1999. Pedagogy under the influence of feminism and womanism, in Miller-McLemore, B J & Gill-Austern, B L (eds), *Feminism and womanist pastoral theology*, 149-168. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Gilligan, C 1982. *In a different voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glaser, B G & Strauss, A L 1967. *The discovery of grounded theory*. Chicago, IL: Aldine.

- Glaz, M & Moessner, J S (eds) 1991. *Women in travail and transition: A new pastoralcare*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Gledhill, T 1994. *The message of the Song of Songs*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Glendon, M A 1989. *The transformation of family law: State, law, and family in the United States and Europe*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Goodson, I F (1992). *Studying teachers' lives*. London: Routledge.
- Goodson, I F 1995. The story so far: Personal knowledge and the political, in Hatch J A & Wisniewski (eds), *Life history and narrative*, 89-98. London: Falmer Press.
- Gorringe, T J 1999. *Karel Barth against hegemony: Christian theology in context*. Oxford: University Press.
- Greenspan, M 1983. *A new approach to women in therapy*. New York: McGrawhill.
- Graham, E L 1993. The sexual politics of pastoral care, in Graham E L & Halsey M (eds), *Life cycles: Women and pastoral care*, 210-224. London: SPCK.
- Graham, E L 1995. *Making the difference: Gender, personhood and theology*. London: Mowbray.
- Graham, E L [1996] 2002. *Transforming practice: Pastoral theology in an age of uncertainty*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Graham, E L 2000. Practical Theology as transforming practice, in Woodward J and Pattison, S (eds), *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, 104-117. Blackwell: Oxford.
- Graham, E L 2009. *Words made flesh: Writings in pastoral and practical theology*. London: SCM Press.
- Graham, E L & Halsey M 1993. Introduction, in Graham E L & Halsey M (eds), *Life cycles. Women and pastoral care*, 1-5. Great Britain: SPCK.
- Graham, E, Walton, H & Ward, F 2007. *Theological reflection: Sources*. London SCM.
- Gramsci, A 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Q Hoare and G Nowell-Smith. London: Lawrence & Wishar.
- Habermas, J [1981] 1984. *The theory of communicative action, Vol 1: Reason and the rationalization of society*, translated by T McCarthy. Boston, MA: Beacon Press.
- Hall, D J 1995. *The end of Christendom and the future of Christianity*, Harrisburg, PA: Trinity Press.

- Hanson, K R 1996. Minister as midwife. *Journal of Pastoral Care* 50(3), 249-256.
- Hasan-Rokem, G 2003. *Tales of the neighbourhood: Jewish narrative dialogues in late antiquity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hauerwas, S 1981. *A community of character: Toward a constructive Christian social ethic*. Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.
- Haughton, R 1987. The meaning of marriage in women's new consciousness, in Roberts, W P (ed), *Commitment to partnership: Explorations of the theology of marriage*, 141-54. New York: Paulist Press.
- Heitink, G 2007. *Een kerk met karakter: Tijd voor heroriëntatie*. Kok: Kampen.
- Heshusius, L & Ballard, K (eds), 1996. *From positivism to interpretivism and beyond*. New York: Teachers College Press.
- Hiltner, S [1958] 1979. *A preface to pastoral theology*. Nashville, TN: Abingdon.
- Hiltner, S 1959. The Christian shepherd. *Pastoral Psychology* 10(92), 47-54.
- Hodgson, P C 1994. *Winds of the Spirit: A constructive Christian theology*. Londen: SCM Press.
- Huber, W 1999. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Hunt, M 1991. Overcoming the fear of love, in A L Milhaven (eds), *Sermons seldom heard*, 157-67. New York: Crossroad.
- Immink, F G 2003. *In God geloven: Een praktisch-theologische reconstructie*. Zoetemeer: Meinema.
- Instone-Brewer, D 2002. *Divorce and remarriage in the Bible: The social and literary context*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Jacobs-Malina, D 1993. *Beyond patriarchy: The images of family in Jesus*. New York: Paulist Press.
- James, K 1984. Breaking the chains of gender. *Australian Journal of Family Therapy*, 5, 241-248.
- Janssen, J 1998. The Netherlands as an experimental garden of religiosity: Remnants and renewals. *Social Compass* 45(1), 101-113.
- Janssen, J 2003. De jeugd, de religie en de toekomst: een complexe verhouding. *Praktische Theologie* 30(1), 3-23.
- Janssen, J & Prins, M 2000. Let's reinvent the gods: The religion of Dutch youth. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 109, 31-48.
- Jossutis, M 1996. *Die Einführung in das Leben: Pastoraltheologie zwischen*

- Phänomenologie*. München: Kaiser.
- Keener, C S 1992. *Paul, women & wives: Marriage and women's ministry in the letters of Paul*. Washington, DC: Hedrickson Publishers.
- Kennedy, E 2001. *The unhealed wound: The church and human sexuality*. New York: St Martin's Press.
- Kennedy K 1993. The unwritten journal, in Graham E L & Halsey M (eds), *Life cycles: Women and pastoral care*, 10-18. London: SPCK.
- King, C 2006. Song of Songs, in Guest, D et al (ed), *The Queer Bible Commentary*, 356-370. London: SCM.
- Kitsch, S 1987. Gender and language: Dialect, silence and the disruption of discourse. *Women's Studies* 14, 65-78.
- Klein, S 2005. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kornfeld, M Z 1998. *Cultivating wholeness: A guide to care and counseling in faith communities*. New York: Continuum.
- Kruger, P A 1992. The marriage metaphor in Hosea 2:4-17 against its ancient Near East background in *Old Testament essays* (5) 1992, 7-25.
- Kvale S 1996. *Interviews*. London: Sage
- Laird, J 1991. Women and stories: Restorying women's self-constructions, in McGoldrick, M, Anderson, C M, Walsh, F (eds), *Women and families: A framework for family therapy*, 427-250. New York: W W Norton.
- Landman, C 1994. *The piety of Afrikaans women: Diaries of guilt*. Pretoria: University of South Africa.
- Lartey, E Y 2006. *Pastoral theology in an intercultural world*. Epworth, UK: Peterborough.
- Lawrence-Lightfoot, S 1994. *I've known rivers: Lives of loss and liberation*. New York: Addison-Wesley Publishing.
- Lawrence-Lightfoot, S & Hoffmann-Davis, J 1997. *The art and science of porpaiture*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Lears, T J J 1985. The concept of cultural hegemony: Problems and possibilities, in *The American Historical Review* 90(3), 567-593.
- Lefkowitz, M R & Fant, M B 1982. *Women's life in Greece and Rome: A source book in translation*. Baltimore, DE: The Johns Hopkins University Press.
- Levinas, E 1969. *Totality and infinity: An essay on exteriority*, translated by A.

- Lingis, Pittsburg, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E 1996. *Proper names*, translated by M B Smith. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Levinas, E & Kearney, R 1986. Dialogue with Emmanuel Lévinas, in Cohen, R A (ed), *Face to face with Lévinas*, 13-34, Albany, NY: State University of New York Press.
- Loader, W 2005. *Sexuality and the Jesus tradition*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Loving, G D 2008. The forgotten: Implications of Lyotard's Heidegger and "the Jews" for issues of race in philosophical discourse. *Philosophical Studies in Education* 39, 97-106.
- Luther, M 1999. *Luther's works*, Vol 1-54, edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C Oswald & Helmut T Lehmann. Saint Louis, MO: Concordia. Luther, M 1999. *Luther's works*, Vol 1-54, edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C Oswald & Helmut T Lehmann. Saint Louis, MO: Concordia.
- Lyall, D 1995. *Counseling in the pastoral and spiritual context*. Buckingham: Open University Press.
- Lyotard, J-F [1979] 1984. *The postmodern condition: A report on knowledge*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Lyotard, J F 1979. *Just gaming*. Translated by Wlad Godzich. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1985 [*Au juste: Conversations*. Paris: Christian Bourgois, 1979].
- MacAfee-Brown, R 1987. *Religion and Violence*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Mackin, T 1982. *Marriage in the Catholic Church: What is marriage?* New York: Paulist Press.
- MacKinnon, C A 1983. Feminism, Marxism, method, and the state: Toward feminist jurisprudence. *Signs* 8(4), 635-58.
- Malina, B J 1981. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Louisville, KY: John Knox.
- Malina, B J 1993. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Revised edition. Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- Malina, B J & Rohrbaugh, R L 1992. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Mandelbaum, D G 1973. The study of life history: Gandhi, in *Current Anthropology*

14 (3), 177-96.

Marshall, J L 1995. Pastoral care with congregations in social stress, in P D Couture and R J Hunter (eds), *Pastoral care and social conflict*, 167-79. Nashville, TN: Abingdon.

Marxsen, W 1968. *Introduction to the New Testament: An approach to its problems*, tr by G Buswell. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Mason, J [1996] 2002. *Qualitative researching*. London: Sage.

Matouschek, N & Rasul, I 2008. The economics of the marriage contract: Theories and evidence, in *Journal of Law and Economics* (51), 59-110.

Matthews, V H & Bejamin, D C 1993. *Social world of ancient Israel: 1250-587 BCE*. Peabody, MA: Hendrickson.

Matthews, V H 1991. *Manners and customs in the Bible*. Peabody, MA: Hendrickson.

McClure, B 2012. Pastoral care, in Miller McLemore, B (ed), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 269-277. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

McGoldrick, M 1989. Women through the family life cycle, in McGoldrick, M, Anderson, C M, Walsh, F (eds), in *Women in families: A framework for family therapy*, 200-226. New York: W W Norton.

McGrath, A E 2001. *Christian theology – an introduction*, Malden, MA: Blackwell Publishing.

Measor, L & Sikes, P (1992). Visiting lives, in Goodson, I F (Ed), *Studying teachers' lives*. London: Routledge.

Middeltone S 1992. Developing a radical pedagogy: Autobiography of a New Zealand sociologist of women's education, in Goodson I F, *Studying Teachers*, 18-50. London: Routledge.

Miller-McLemore, B J & Anderson, H 1995. Gender and pastoral care, in Couture, P D & Hunter R J (eds), *Pastoral care and social conflict*, 99-113. Nashville, TN: Abingdon.

Miller-McLemore, B J 1996. The living human web: Pastoral theology at the turn of the century, in Moessner, J S (ed), *Through the eyes of women: Insights for pastoral care*, 9-26. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Miller McLemore, B J 2012. *Christian theology in practice: Discovering a discipline*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Milner, B C 1970. *Calvin's doctrine of the church*. Leiden: Brill.

- Moessner, J S 1991. A new pastoral paradigm and practice, in Glaz M & Moessner J S (eds), *Women in travail and transition: A new pastoral care*, 198- 225. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Moessner, J S (ed) 1996. *Through the eyes of women: Insights for pastoral care*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Mollenkott, V R 2003. Emancipative elements in Ephesians 5:21-33: Why feminist scholarship has (often) left them unmentioned, and why they should be emphasized, in Levine, A & Blickenstaff, M (eds), *A feminist companion to the Deutero-Pauline epistles*. New York: T&T Clark International.
- Moore, Z 2002. *Introducing feminist perspectives on pastoral theology*. New York: Sheffield Academic Press.
- Mouton, E 1995. *Reading a New Testament document ethically: Toward an accountable use of Scripture in Christian ethics, through analyzing the transformative potential of the Ephesians epistle*. Gepubliseerde proefskrif: Universiteit van die Wes-Kaap.
- Mouton, E 2003. (Re)Describing reality? The transformative potential of Ephesians across times and Cultures, in Levine, A & Blickenstaff, M, *A feminist companion to the Deutero-Pauline epistles*. New York: T&T Clark International.
- Mulder E S 1949. *Pligte van die vrou*, in NHSV Jaarboek 1949, 11.
- Murphy, R E 1990. *Commentary on the Book of Canticles or Song of Songs*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Myerhoff, B 1974. *Peyote Hunt: The sacred journey of the Huichol Indians*. New York: Cornell University Press.
- Myerhoff, B 1979. *Number of days*. New York: Dutton.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1957. *Besluite van die H.E. Algemene Kerkvergadering, 7 Maart 1957 e.v.d. te Pretoria*. (K1/1 vol 1/1/12D)
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1970. *Notule van die ses-en-vyftigste Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika gehou in die Dirk van der Hoff gebou Pretoria, 27 April tot 5 Mei 1970*. (K1/1 vol 1/1/19)
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1983. *Notule van die sestigste Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika te*

- Pretoria, 3 Mei tot 10 Mei 1983. (K1/1 vol 1/1/23)
- Neilson, L 1998. *Knowing her place: Research literacies and feminist occasions*. San Francisco and Great Tancook Island, Nova Scotia: Caddo Gap Press and Backalong Books.
- Newton, J 1840. *The works of the Rev John Newton, to which are prefixed, memoirs of his life by Rev R Cecil*. Edinburgh: Thomas Nelson.
- Neuger, C C 2001. *Counseling women: A narrative, pastoral approach*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- NHSV Jaarboek 1967-1968.
- NHKA 2007. *Besluitbundel van die 68e Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, Oktober 2007*. Pretoria: NHKA Kerkargief (cf <http://www.nhk.co.za>).
- Niemandt, N 2007. *Nuwe drome in nuwe werklikhede: Geloofsgemeenskappe in pas met 'n postmoderne wêreld*. Wellington: Lux Verbi BM.
- Nouwen, H J M 1972. *The wounded healer: Ministry in contemporary society*. Garden City, NY: Image Books.
- Noyce, G 1989. *The minister as moral counselor*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Oakley, A 1981. Interviewing women: A contradiction in terms, in Roberts, H (ed.) *Doing feminist research*. Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Oosthuizen, M R 1956-1957. Openingsrede, in *NHSV Jaarboek 1956-1957*, 12.
- Oosthuizen, M R 1940. Hoe kan die vrou haar plig na kom in die kerklike lewe, in *Almanak van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, 1940, 82
- Osiek, C & Balch, D (eds) 1997. *Families in the New Testament world: Households and house churches*. Louisville, KY: Westminster.
- Osiek, C 1997. The feminist and the Bible: Hermeneutical alternatives. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 53(4), 955-967.
- Osiek, C 2002. The bride of Christ (Ephesians 5:22-33): A problematic wedding. *Biblical Theology Bulletin* 32(1) 2002, 29-39.
- Osiek, C 2006. The New Testament teaching on family matters. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 62(3), 819-843.
- Osiek, C & MacDonald M Y 2006. Women leaders in households and Christian Assemblies, in Osiek, C & MacDonald, M Y & Tulloch, J H, *A woman's place: House churches in earliest Christianity*, 144-163. Minneapolis, MN: Fortress Press.

- Palamanek, M 1996. *Women's domination as reification: A socialist feminist critique of Habermas' theory of communicative action*. MA thesis, University of Ottawa, www.ruor@uottawa.ca, <http://hdl.handle.net>.
- Palmer, P F 1972. Christian marriage: Contract or covenant? *Theological Studies* 33, 617-665.
- Parkman, A M 1993. Reform of the divorce provisions of the marriage contract in *BYU Journal of Public Law* 8(1), 91-106.
- Pauw, S 1958-1959. Die verbrokkeling van die huisgesin in *NHSV Jaarboek* 1958-1959.
- Pattison, S 1993. *A critique of pastoral care*. 2nd edn, London: SCM Press.
- Pattison, S 1994. *A vision of pastoral theology*. Edinburgh: Contact Pastoral Monograph No 4, 1-32.
- Peacock, A 1993. Take my intellect, and use, in Graham E L & Halsey M (eds), *Life cycles: Women and pastoral care*, 71-79. Londen: SPCK
- Pembroke, N 2002. *The art of listening. Dialogue, shame, and pastoral care*. Edinburgh: T & T Clark.
- Philo, Special Law, 3
- Plummer, K 1983. *Documents of life: An introduction to the problems and literature of a humanistic method*. Londen: George Allen & Unwin.
- Pokorný, P 1992. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH.
- Poling, J N 1991, *The abuse of power: A theological problem*, Nashville, TN: Abingdon.
- Poling J N 1995. Sexuality: A crisis for the churches, in Couture, P D and Hunter, R (eds), *Pastoral care and social conflict*, 114-24. Nashville, TN: Abingdon.
- Poling, J N 2011. *Rethinking faith: A constructive practical theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Polkinghorne, D E (1988). *Narrative knowing and the human sciences*. New York: New York Press.
- Pont, A D 1945. Beginsels van huweliksreg, in *NHSV jaarboek* 1945, 11-14.
- Pont, A D 1981. *Die historiese agtergrond van ons kerklike reg*. Pretoria: HAUM.
- Postma W 1918. *Die boervrouw: Moeder van haar volk*. Bloemfontein: Nasionale Pers.
- Price, R 1990. The distinctiveness of early Christian sexual ethics. *Heythrop*

Journal, 253-278.

- Pruyser, P W 1976. *The minister as diagnostician: Personal problems in pastoral perspective*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Raath, A W G 2003. Eensaam in die Voortrekkergemeenskap: Askese en geloofsbeewing in die teologie van die Voortrekkervrou Susanna Smit (1799-1863). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 59 (1), 121-150.
- Raath J M 1959/60. Die toetrede van die vrou tot die arbeidsmark, in *NHSV Jaarboek 1959-19604*, 40-51.
- Raath J M 1961-1962. Groete van die S.A.V.F. in *NHSV Jaarboek 1961-1962*.
- Radford Ruether, R [1983] 1996. *Sexism & God-talk: Towards a feminist theology*. Londen: SCM Press.
- Radford Ruether, R 1991. Imago Dei, Christian tradition and feminist hermeneutics, in Borresen, K E (ed), *Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition*, 258-281. Oslo: Solum Forlag.
- Radford Ruether, R 2001. *Christianity and the making of the modern family*. Londen: SCM Press.
- Ramsay, N 1991. Sexual abuse and shame: The travail fo recovery, in Glaz, M & Moessner, J S (eds), *Women in travail and transition: A new pastoral care*, 109-145. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Ramsay, N 2012. Emancipatory theory and method, in Miller McLemore, B J (ed), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 183-191. Maldon, MA: Wiley-Blackwell.
- Ras M J A 1943. Die invloed van ons NHSV in *NHSV Jaarboek 58*.
- Reader, J 2008. *Reconstructing practical theology: The impact of globalization*. Aldershot: Ashgate. (Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology.)
- Ricoeur, P 1984. *Time and narrative, Vol 1*, translated by K McLaughlin & D Pellauer. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P 1985. *Time and narrative, Vol 2*, translated by K McLaughlin & D Pellauer. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Romm, N 1987. Habermas se wetenskapsteorie, in Snyman, J J & Du Plessis, P G (reds), *Wetenskapsbeelde in die Geesteswetenskappe*, 179-197.
- Rood-Coetzee, K 1961. *Susanna Smit, skryfster van die Trek*, in *Hertzog-Annale van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns*. Jaarboek VIII. Des

1961, 29-44.

- Satlow, M 2000. The metaphor of marriage in early Judaism, in Van Henten, J W & Brenner, A (eds), *Families and family relations as represented in early Judaism and early Christianities: Texts and fictions*, 13-42. Leiden, The Netherlands: Deo Publishing.
- Scharfenberg, J 1974. *Seelsorge als Gespräch: Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulenburg, A 1993. *Feministische Spiritualität: Exodus in eine befreiende Kirche?* Stuttgart: Kohlhammer.
- Schipani, D S 2012. Case study method, in Miller McLemore, B J (ed), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 91-101. Maldon, MA: Wiley-Blackwell.
- Schumacher, M M 2004. The nature of nature in feminism: Old and new. From dualism to complementary unity, in Schumacher, M M (ed), *Women in Christ: Toward a new feminism*, 17-57. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Schumway, D R 2003. *Modern love: Romance, intimacy and the marriage crisis*. New York: New York University Press.
- Schüssler Fiorenza, E 1991. Marriage, in E Schüssler Fiorenza & J P Galvin (eds), *Systematic theology: Roman Catholic perspectives, Vol 2*, 305-346. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, E [1983] 1994. *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. Second Edition. London: SCM Press.
- Schüssler Fiorenza, E 1993. *Discipleship of equals*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, E 2006. A critical feminist emancipative reading, in Choi Hee An & Pfisterer Darr K (eds). *Engaging the Bible: Critical readings from contemporary women*, 81-104. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Scott, J C 1990. *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. New Haven London: Yale University Press.
- Seidman, I E 1991. *Interviewing as qualitative research: A guide for researchers in education and the social sciences*. New York: Teachers College Press.
- Smit, M 1824. *Memoir of Mrs Matilda Smit, late of Cape Town, Cape of Good Hope*, by John Philip. London: Westley.
- Smijtegelt, B 1856. *Het gekrookte riet, of honderd vyf en veertig predikatiën over Matt xii:20,21*. Malg:Nijkerk.

- Snyman, J J 1987. Die wetenskapsopvatting van die Frankfurtse Skool, in Snyman, J J & Du Plessis, P G (reds), *Wetenskapsbeelde in die Geesteswetenskappe*, 155-177.
- Song, C S 1993. *Jesus and the reign of God*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Sonne, E M 1993. *Prodigal daughter: Coming home*. Bloomington, IN: Exlibris Publishers.
- Stadelmann, H 1993. *Der Ephesierbrief*. Neuhausen Stuttgart: Hänssler-Verlag.
- Stanley, L & Wise, S 1983. *Breaking out: Feminist consciousness and feminist research*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Steenkamp, A E 1939. *Die dagboek van Anna Steenkamp en fragmentjies oor die Groot-trek (1797-1891)*. Pietermaritzburg: Natalse Pers.
- Steenkamp, L J S 1996. Kerk en kultuur in 'n postmoderne samelewing. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 52(4), 746-764.
- Stevenson-Moessner, J 2008. *Prelude to practical theology: Variations on theory and practice*. Nashville, TN: Abingdon.
- Stockenström, E 1921. *Die vrou in die geskiedenis van die Hollandse-Afrikaanse volk*. S I. Sn.
- Stollberg, D 1969. *Therapeutische Seelsorge*. München: Kaiser.
- Strauss, A 1987. *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, A & Corbin, J 1990. *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. Londen: Sage.
- Stuart, E 2006. Proverbs, in Guest, D & Goss, R E & West, M & Bohache, T (eds), *The Queer Bible Commentary*, 325- 337. London: SCM.
- Surrey, J L 1985. Self-in-relation: A theory of women's development. *Work in Progress* 13 of the Stone Center for Developmental Sciences and Studies at Wellesley College, MA.
- Swart-Russel, P 1989. *Towards our liberation: a new vision of church and ministry*. *Journal of Theology for Southern Africa* (1989) 66.
- Swinton, J 2000. Friendship in community: Creating a space for love, in Willows, D & Swinton, J (eds), *Spiritual dimensions of pastoral care: Practical theology in a multidisciplinary context*, 102-109. London: Jessica Kingsley.
- Tanzer, S J 1994. Ephesians, in Schüssler Fiorenza, E (ed), *Searching the Scriptures, Volume 2: A Feminist Commentary*, 325-348. New York:

Crossroad.

- Taylor, C 1989, *The sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, M K 1990. *Remembering Esperanza: A cultural-political theology for North American praxis*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Thatcher A 1999. *Marrigiage after modernity: Christian marriage in postmodern times*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Thompson, P 1981. Life histories and the analysis of social change, in Bertaux, D (ed), *Biography and society: The life history approach in the social sciences*, 289-306. Beverly Hills, CA: Sage.
- Thurneysen, E 1946. *Die Lehre van der Seelsorge*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Tong, R 1989. *Women, sex and the law*. Savage, MD: Rowinan and Littelfield.
- Torjesen, K J 1993. *When women were priests: Woman's leadership in the early church & the scandal of their subordination in the rise of Christianity*. New York: HarperCollins.
- Tracy, D 1994. Theology and the many faces of postmodernity. *Theology Today* 51(1),104-14.
- Van Aarde, A 1999. Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 55(3), 437-470.
- Van Aarde, A G 2000. Die relevansie van die historiese Jesus ondersoek vir kerklike teologie. *HTSTeologiese Studies/Theological Studies* 56(2&3), 549-571.
- Van Aarde, A G 2001. The "cause of Jesus" (*Sache Jesu*) as the canon behind the canon, *HTSTeologiese Studies/Theological Studies* 57(1&2), 148-171.
- Van Aarde, A G 2012. Verset teen mag: Die pelgrim se reis in drie "Sondergut" gelykenisse in Lukas 15 en 16, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1032, 11pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1032>.
- Van Aarde, A G & Dreyer, T FJ 2011. Die pendule subjektiwiteit-objektiwiteit in die teologie van Theuns Dreyer – 'n dialoog, *HTS Teologiese Sudies/Theological Studies* 67(3), Art. #1172, 11 pages. <http://dx.doi.org/10/4102/hts.v67i31172>
- Van den Brink, G. 1978. Ideologie en Hegemonie bij Gramsci. *Te Elfder ure* (24),10-58.
- Van der Ven, J A & Biermans, B 1994. *Religie in fragmenten: Een onderzoek onder studenten*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

- Van Eck, E 2007 (a). Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (i):Vroue in 'n man se wêreld. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 63(1), 81-101.
- Van Eck, E 2007(b). Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (II): Huwelik, egbreuk, egskedding en hertrou. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63 (1),103-128.
- Van Eck, E 2007(c). Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (III): Jesus en die huwelik. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63 (2) 481- 513.
- Van Henten, J W 2012. Religie en macht: Theoretiese met het Nieuwe Testament. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 68 (1), Art. #1068, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/HTS.v68i1.1068>.
- Van Herwijnen, W 1997. *Hoe kan ik verder? Over charismatisch pastoraat in crisissituaties*. Zoetemeer: Boekencentrum.
- Van Lier, C A 1804. *Dagboek, gemeenzame brieven en eenzame overdenkingen*. Ed by JJ Kicherer. Utrecht: Yzerworst.
- Van Selms, A 1948. 'n Woord vooraf, in *NHSV Jaarboek* 1948,3
- Van Selms, A 1967. *Genesis, deel I*. Nijkerk: Callenbach.
- Vardy, P 1997. *The puzzle of sex*. Londen:Harper Collins.
- Veling, T A 2005. *Practical theology: 'On earth as it is in heaven'*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Venter, H 1952. *De ondervindelijke van de zalige vrouw Hester Venter*. Kaapstad: Van de Sandt, De Villiers en Tier.
- Venter, P 2007. Die huwelik as identiteitsmerker in die Ou Testament. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(3),1213-1237.
- Verheule, A F 1997. *Angst en bevrijding:Theologisch en psychologisch handboek voor pastorale werkers*. Baarn: Callenbach.
- Walker, C 1990 (ed). *Women and gender in Southern Africa to 1945*. Claremont, South Africa: David Philip Publishers.
- Ward, P 2008. *Participation and mediation: A practical theology for the liquid church*. Londen: SCM Press.
- Watson, L C 1976. Understanding a life history as a subjective document: Hermeneutical and phenomenological perspectives, *Ethos* 4(1), 95-131.
- Watzlawick, P, Weakland, J H & Fisch, R 1974. *Change: Principles of problem*

- formation and problem resolution*. New York: Norton.
- Weber, M 1969. *Basic concepts in sociology*. New York: Greenwood.
- Weeks, J 1995. *Invented moralities: Sexual values in an age of uncertainty*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Weems, R J 1989. Gomer: Victim of violence of victim of metaphor? *Semeia* 47, 87-104.
- Weems, R J 1995. *Battered love: Marriage, sex, and violence in the Hebrew prophets*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Wengert, T J (ed) 2004. *Harvesting Martin Luther's reflections on theology, ethics and the church*. Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans.
- Wheeler, D & Avis, J M & Miller, L A & Chaney, S 1989. Rethinking family therapy training and supervision: A feminist model, in McGoldrick, M, Anderson, C M, Walsh, F (eds), *Women in families: A framework for family therapy*, 135-151. New York: W W Norton.
- Wimberley, E P 1991. *African American pastoral care*. Nashville, TN: Abingdon.
- Witte, J 1997. *From sacrament to contract: Marriage, religion, and law in the Western tradition*, Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Yee, G A 1992. Hosea, in Newsom, C A & Ringe, S H (eds), *The Women's Bible Commentary*, 201-215. Louisville, KY: Westminster.
- Yee, G A 2001. She is not my wife and I am not her husband: A materialist analysis of Hosea 1-2, in *Biblical Interpretation, Volume IX*, 345-383.

ADDENDUM A

FORMULIER VIR DIE BEVESTIGING VAN DIE HUWELIK (1)

Geliefdes in ons Here Jesus Christus,

N en N het begeer dat hulle huwelik in die Naam van God bevestig sal word.

Aangesien daarteen geen wettige beswaar ingebring is nie, gaan ons nou daartoe oor.

U, N en N, wat u huwelik openlik in die Naam van God wil laat bevestig, kan in u harte daarvan seker wees dat God u hierin sal bystaan.

Hoor dan nou uit die Heilige Skrif hoe 'n eerbare instelling van God die huwelik is en dat dit Hom behaag. Daarom het Hy beloop om die getroudes te seën en hulle by te staan, maar die wat egbreuk pleeg en buite-egtelik lewe, oordeel en straf Hy.

Ten eerste moet u weet dat God, ons Vader, nadat Hy die hemel en alles daarin en die aarde en alles daarop, geskep het, die mens as sy beeld gemaak het. God het hulle ook geseën en vir hulle gesê: 'Wees vrugbaar, word baie, bewoon die aarde en bewerk dit. Heers oor die vis in die see, oor die voëls in die lug, oor al die diere van die aarde, ook oor die diere wat op die aarde kruip. Verder het die Here God gesê: "Dit is nie goed dat die mens alleen is nie. Ek sal vir hom 'n helper maak, sy gelyke." Toe het die Here God 'n diep slaap oor die mens laat kom, sodat hy vas geslaap het. Die Here God neem toe 'n ribbebeen uit die mens, vul die plek met vleis op, en die ribbebeen wat Hy uit die mens geneem het, bou Hy om tot 'n vrou en bring haar na die mens toe. Toe sê die mens: "Hierdie keer is dit een uit myself, een soos ek. Daarom sal sy 'vrou' genoem word; sy is uit die man geneem." Daarom sal 'n man sy pa en ma verlaat en saam met sy vrou lewe, en hulle sal een word.'

U moet nie daaraan twyfel dat die huwelik God die Here behaag nie, want Hy het vir Adam sy vrou geskep, haar self na hom toe gebring en haar aan hom as vrou gegee. Hieruit is dit vir ons duidelik dat Hy self vandag nog, as 't ware met sy eie hand, aan elkeen sy vrou gee. Ook het die Here Jesus Christus, met sy teenwoordigheid, deur gawes en 'n wonderteken by die bruilof te Kana in Galilea laat

blyk dat die huwelik deur almal as 'n eerbare instelling beskou moet word en dat Hy altyd sy hulp en bystand aan die getroudes wil verleen, selfs wanneer hulle dit glad nie verwag nie.

Ten tweede, om so te lewe dat God u huwelik sal seën, moet u verder weet met watter doel God die huwelik ingestel het:

In die eerste plek dat die een die ander getrou kan help en ondersteun in alles van aardse en ewige betekenis; in die tweede plek, dat indien God kinders in die huwelik gee, hulle opgevoed kan word in ware kennis van en eerbied vir God, sodat hulle Hom kan eer en deur Hom gered kan word; in die derde plek, dat almal kuis en beheersd kan lewe en dus nie skuldgevoelens hoef te hê nie — so kan 'n mens alleen lewe as man en vrou net aan mekaar behoort. Daarom is dit die wil van God dat almal wat volwassenheid bereik het, behoort te trou, tensy hulle buite die huwelik kuis en beheersd lewe.

Sodoende word die tempel van God, dit is ons liggaam, nie beskadig nie — immers as iemand die tempel van God beskadig, sal God hom straf. So 'n huwelik moet gesluit word volgens die burgerlike reg en kerklike orde, met die instemming van ouers of voogde en met medewete van familie en vriende.

Ten derde moet u weet wat die verpligtinge van die een teenoor die ander volgens die Woord van God is.

Enersyds moet u as man weet dat God u die hoof gemaak het, sodat u u vrou na die beste van u vermoë kan lei, help, onderskraag en beskerm. Soos Christus as hoof sy gemeente lei, troos en beskerm, so moet u as hoof in u huwelik optree. U moet u vrou liefhê, soos die hoof die liggaam liefhet — so het Christus sy liggaam, sy gemeente lief. Moenie die lewe vir haar bitter maak nie, maar leef verstandig met haar saam. Bewys eer aan haar as die swakker geslag wat saam met u deel in die lewe as genadegawe. Dan sal julle kan bid sonder dat iets julle hinder.

Aangesien God in sy Woord beveel het dat die mens hard moet werk om 'n bestaan te maak, moet u getrou en ywerig u beroep beoefen. So leef u naby God, kan u op

'n eerbare wyse voorsien in die lewensonderhoud van u huisgesin en ook iets oorhou om aan dié te gee wat gebrek ly.

Andersyds moet u as vrou weet hoe u volgens die Woord van God teenoor u man moet optree. U moet u man liefhê, hom eer en hom gehoorsaam bystaan in alle sake wat reg en billik is. So is die liggaam immers ook aan die hoof en die kerk aan Christus onderdanig. U moet nie oor u man baasspeel nie. God het Adam eerste gemaak en Eva as sy hulp. Na die sondeval was God se opdrag aan Eva dat sy haar met die wil van haar man moet vereenselwig en dit geld vandag nog vir elke vrou.

Hierdie opdrag van God moet u nie verontagsaam nie. U moet dit gehoorsaam en die voorbeeld navolg van die gelowige vroue in die ou dae, soos byvoorbeeld Sara, wat hulle vertrou op God gestel het en na hulle mans opgesien het. U moet u man ook help met alles wat goed en reg is, en aan u gesin en huishouding die nodige aandag gee. Verder moet u ordelik, eerbaar, sonder wêreldse uitspattigheid lewe, sodat u vir ander 'n goeie voorbeeld van deugsaamheid kan wees.

FORMULIER VIR DIE BEVESTIGING VAN DIE HUWELIK (3)

N en N, dit was u begeerte dat u huwelik in die Naam van God bevestig moet word. Daarmee gee u te kenne dat u in gehoorsaamheid aan die Woord van God as man en vrou wil saamwoon. Om só in die huwelik saam te lewe, is dit nodig om te weet wat die Heilige Skrif oor die huwelik leer, sodat u kan verstaan wat God se bedoeling daarmee is en watter verantwoordelikhede daardeur op die getroudes gelê word.

Eerstens leer die Bybel ons dat God die mens man en vrou gemaak het en dat Hy self die vrou na haar man toe gebring het en haar aan hom as vrou gegee het. Daarmee getuig die Skrif dat die huwelik 'n instelling van God is en derhalwe nie gegrond is op menslike goeddunke nie, maar op God se wysheid, goedheid en liefde. Elke gelowige egpaar kan dan ook verseker wees dat God hulle tot die huwelik geroep het. Daarom moet u ook nooit twyfel aan God se hulp en bystand onder alle omstandighede nie. Hoewel God ons tot die huwelik roep en lei, sluit dit

nie ons eie verantwoordelikheid uit by ons keuse van mekaar nie. So het Adam ook sy vrou uit die hand van God ontvang toe hy uitgeroep het: dit is nou eindelijk been van my gebeente en vlees van my vlees. As die Skrif verder sê dat 'n man sy vader en sy moeder sal verlaat en saam met sy vrou sal lewe, en dat hulle twee een sal word, wil dit daarmee getuig dat die huwelik 'n allesinsluitende gemeenskap is tussen net een man en een vrou. Met die oog daarop het Jesus gesê dat wat God saamgevoeg het, die mens nie mag skei nie. Ook op ander plekke in die Bybel verneem ons die duidelike getuigenis dat die huwelik 'n onverbreekbare en onophelbare verbintenis is vir die ganse duur van ons aardse lewe.

Tweedens moet ons nou verder vra na God se bedoeling met die huwelik. God het die mens só gemaak dat hy of sy nie eensaam sal wees nie en sodat ons ons lewenstaak op aarde tot lof en eer van ons Skepper moet vervul. Met die oog op hierdie taakvervulling het God aan man en vrou wedersyds 'n paslike helper gegee, deur die instelling van die huwelik. Hierdie hulp omvat alles op die vlak van die menslike lewe. Dit sluit onder andere die verantwoordelike bou van gelowige huisgesinne in, as dit God mag behaag om 'n huwelik met kinders te seën. Maar die wedersydse hulp van man en vrou sluit ook die kerklike lewe in, sodat albei ook vrugbaar besig mag wees om die kerk van die Here in die wêreld op te bou.

Derdens is dit nodig dat u sal weet hoe u houding teenoor mekaar in die huwelik moet wees. In die kerk oor die algemeen, maar veral binne die huwelik, moet ons mekaar se laste dra, moet ons mekaar verdra, moet ons geduld teenoor mekaar beoefen en bereid wees om mekaar altyd te vergewe. Ons moet mekaar liefhê, maar daarby nooit vergeet nie dat dit nie ons liefde is nie, maar God se liefde wat ons huwelik dra. In die gelowige erkenning hiervan mag ons liefde vir mekaar ook iets vertoon van die liefde waarvan die apostel getuig: dat dit nie sy eie belang soek nie, dat dit nie verbitter word nie en dat dit nie boekhou van die kwaad nie.

Daarbenewens moet die bruidegom weet dat God u as hoof van u vrou gestel het. Om te begryp wat dit beteken, moet 'n mens dit in verband bring met Christus wat die Hoof van sy kerk is. Hy het medelye met die swakhede van die kerk en Hy staan sy kerk helpend en versorgend by. So moet u ook met deernis en begrip teenoor u vrou optree. U moet haar bystaan, beskerm, versorg, onderrig en vertroos. Een van

u vernaamste verantwoordelikhede is die materiële versorging van u gesin. Daarom moet u getrou wees in die beoefening van u beroep, sodat u nie net in die behoeftes van u eie huis kan voorsien nie, maar ook vir die instandhouding van die huis van die Here en vir die diens van barmhartigheid goeie gawes beskikbaar mag hê.

En wat die bruid betref, u moet u man onderdanig wees. Dit beteken geen slaafse onderworpenheid nie. 'n Mens moet dit eerder verstaan as bereidheid tot diens, soos die geval ook is met die kerk wat aan Christus onderdanig is. As vrou het u van God die besondere vermoë ontvang om met selfvergetende opoffering sorgend en versorgend te dien. Daarom is u eerste verantwoordelikheid die liefdevolle versorging van u man en moet u verder aan u hele gesin en huishouding die regte aandag gee. U moet u man in alles help wat reg en billik is, eerbaar lewe en teen weelderigheid waak. Onthou dat die waarde van 'n deugsame vrou ver bo korale is.

(Diensboek NHKA 2007:77-88).

ADDENDUM B

WISSELFORMULIER VIR DIE BEVESTIGING VAN DIE HUWELIK

Geliefdes van ons Here, Jesus Christus!

Ons is as getuies in die Naam van God bymekaar om NN en NN in die huwelik te bevestig en God se seën daarop te vra. Die huwelik word begrond op riglyne wat ons in die Woord van God vind.

God het mense geskep om in verhouding met mekaar te leef. God se sorg kom in die besonder daarin na vore dat man en vrou as hulp vir mekaar bestem is. Die geestelike en liggaamlike eenheid tussen man en vrou vind vervulling in die intieme ruimte van die huwelik.

Egpare se sorg vir mekaar word sigbaar daarin dat hulle in gehoorsaamheid aan die evangelie van Jesus Christus mekaar geestelik versorg. So leer ons om mekaar waarlik lief te hê en te dien. In die gebroke wêreld waarin ons leef, kan daar konflik in die huwelik wees. Die liefde tussen man en vrou moet God se liefde weerspieël. Geloof, gebed en gehoorsaamheid aan God kan verhoudings herstel.

Getroudes moet mekaar emosioneel koester. Ondersteun mekaar en dra mekaar se laste. Bly in alle omstandighede getrou. Bou mekaar op in wat edel en mooi is. Só kan ons vrede en vreugde ervaar.

Man en vrou moet saam verantwoordelikheid aanvaar vir die pligte van hulle huishouding. Leef sober. Waak teen uitspattigheid en materialisme. Betoon barmhartigheid teenoor ander.

God skep ook ruimte vir u in sy kerk. Skakel in, werk saam en dra by tot die instandhouding van die gemeente waar u 'n geestelike tuiste vind. Deelname aan die gemeente bou die huwelik en die geloofsgemeenskap op. Betrokkenheid na buite dra die lig van die evangelie verder uit en verheerlik God in die wêreld.

Getroudes wat van die Here kinders ontvang, ontvang 'n kosbare geskenk. Ouers moet hulle geloof só uitleef dat hulle vir hulle kinders 'n voorbeeld is. Daardeur leer kinders God ken en vertrou.

Vrae

Noudat u dit alles gehoor het, is u bereid om u huwelik in te rig volgens die riglyne van God se Woord en wil u voortgaan met die huweliksbevestiging?

Huwelikspaar antwoord:

Ja.

Om u huwelik volgens die vereistes van die landswet te bevestig, moet u op die volgende vrae antwoord:

Aan die bruidegom:

Verklaar u, NN, dat so ver u weet daar regtens geen beletsel is nie teen u voorgenome huwelik met NN hier teenwoordig, en dat u almal hier teenwoordig roep om getuie te wees dat u NN tot u wettige vrou neem?

Bruidegom antwoord:

Ja.

Aan die bruid:

Verklaar u, NN, dat so ver u weet daar regtens geen beletsel is nie teen u voorgenome huwelik met NN hier teenwoordig, en dat u almal hier teenwoordig roep om getuie te wees dat u NN tot u wettige man neem?

Bruid antwoord:

Ja.

Liturg:

Gee mekaar die regterhand.

Broers en susters, ek verklaar dat NN en NN, albei hier teenwoordig, regtens getroud is.

Hou mekaar se hande vas as simbool van wedersydse trou terwyl u nou die huweliksbelofte aflê.

NN, belowe u voor God en die teenwoordige getuies dat u NN in gehoorsaamheid aan God sal liefhê, beskerm, versorg en bystaan? Belowe u om haar geborgenheid te bied deur getrou aan haar te wees, heilig met haar te lewe en haar geestelik te versorg totdat die dood u skei? Wat is hierop u antwoord?

Bruidegom antwoord:

Ja.

NN, belowe u voor God en die teenwoordige getuies dat u NN in gehoorsaamheid aan God sal liefhê, beskerm, versorg en bystaan? Belowe u om hom geborgenheid te bied deur getrou aan hom te wees, heilig met hom te lewe en hom geestelik te versorg totdat die dood u skei? Wat is hierop u antwoord?

Bruid antwoord:

Ja.

Tweede moontlikheid: Indien die egpaar besluit om die bewoording self voor te dra of te lees, moet dit vooraf op skrif aan hulle verskaf word.

NN (man) sê:

Ek, NN, belowe voor God en die teenwoordige getuies dat ek jou, NN, in gehoorsaamheid aan God sal liefhê, beskerm, versorg en bystaan. Ek beloof om jou geborgenheid te bied deur getrou aan jou te wees, heilig met jou te lewe en jou geestelik te versorg, totdat die dood ons skei.

NN (vrou) sê:

Ek, NN, belowe voor God en die teenwoordige getuies dat ek jou, NN, in gehoorsaamheid aan God sal liefhê, beskerm, versorg en bystaan. Ek beloof om jou geborgenheid te bied deur getrou aan jou te wees, heilig met jou te lewe en jou geestelik te versorg, totdat die dood ons skei.

Mag God, wat u tot hierdie huwelik geroep en gelei het, u saambind, elke dag bewaar en met liefde omvou. Mag God u seën al die dae van u lewe. Amen.

Formuliergebed, vrye gebed en/of seënbede/liedere

Genadige en barmhartige God, Vader, Seun en Heilige Gees. Ons loof U vir die voorreg dat gelowiges in u teenwoordigheid aan mekaar trou kan belooft. Dankie dat U, die Skepper en Onderhouer van alles wat bestaan, man en vrou by mekaar bring.

Ons dank U dat ons die getuies mag wees van die eerste oomblikke van 'n nuwe huwelik. Ons bid dat U aan hulle geloof en deursettingsvermoë mag gee – geloof om elke dag in verhouding met U te lewe, en deursettingsvermoë om ten spyte van wat ook al gebeur, aan U en mekaar verbind te bly.

Skenk hulle die geloof om mekaar lief te hê soos U ons liefhet, om mekaar te vergewe soos U ons vergewe, en om mekaar te ondersteun soos U dit wil hê. Gee aan hulle die voorreg dat u bedoeling met die huwelik vir hulle waar sal word. Maak dit vir hulle moontlik om ook hulle huislike lewe in gehoorsaamheid aan U te orden, sodat hierdie huwelik vir hulle, hulle ouers, hulle vriende en die kerk tot vreugde en seën sal wees.

Seën steeds alle getroudes. Gee aan alle mense die wysheid om hulle lewens aan U te wy en vervulling te vind in gehoorsame diens aan U.

Ons bid dit in die Naam van Jesus Christus. Amen.

Uitspreek van die seën

(Diensboek NHKA 2007:89-92)

Summary

The focus of this study is on women's socialization in terms of their position in society and the church, and their roles in the marriage relationship. A brief historical overview is given of how the understanding of marriage and sexuality has developed, with a specific focus on marriage and marital roles in the Afrikaans cultural context and religious communities. The influence of the understanding of women's place and role in marriage on the self-understanding of women, is demonstrated. Changes in the understanding of marriage and marital roles in contemporary postmodern context are explored. The changing context has caused a crisis in the modern institutional church, which has lost touch with the context in which people work and live. The crisis with regard to the institution of marriage specifically in the context of the Netherdutch Reformed Church of Africa is investigated by means of the 2008 work of Theuns Dreyer, "Die kerk, die huwelik en seks – 'n morele krisis?" (The church, marriage and sex – a moral crisis?). He demonstrates how cultural traditions often influence the interpretation of biblical passages regarding marriage. Classical pastoral care models are examined for their transformative potential for women's lives. Rosemary Radford Ruether's eco-feminist family ethics is presented as an alternative to the ethics of hegemonic patriarchal heteronormative monogamous marriage.

Because of the fact that patriarchal heteronormative ideology and theology determined (and often still determines) women's place and role in society and in marriage, the phenomena of patriarchy and hegemony are investigated. The place and role of women in biblical cultures are examined from a social-scientific perspective in order to determine the extent to which their lives were influenced by patriarchal hegemony. Finally it is demonstrated that the way in which this kind of power is exercised had and has a negative influence on the self-worth and self-esteem of women. This is one of the reasons why marriage can become a negative experience for women.

Life story research was utilised in order to listen to the experiences of six women. Within life story research, the stories of people's lives are reopened, re-evaluated and retold. The social context of the person's life is important for understanding her

experience. By means of life story research it becomes evident how the narrator understands her position within the social context. This study focused on women's understanding of marriage, the roles that are prescribed to them and the impact it has on their understanding of marriage and family relationships.

The transformative pastoral model of Elaine Graham is applied to the results of the life story research. This demonstrates how practice can be transformed in order to correspond better with the purpose of the faith community, namely an authentic life before God for *all* people - including women and others who are marginalized on the basis of race, class, gender, age, sexual orientation, or any other such category.