

'N MISTIEKE LESING VAN PSALMS 42-43

deur

Nicolaas Albertus Lodewyk Viljoen

Proefskrif ingehandig ter vervulling van die vereistes vir die graad

Doctor Theologiae

in die Departement Ou- en Nuwe-Testamentiese Studies,

Fakulteit Teologie aan die Universiteit van die Vrystaat

Promotor: Prof. P G R de Villiers

Oktober 2017

VERKLARING

Ek, Nicolaas Albertus Lodewyk Viljoen, verklaar dat die tesis wat ek hiermee vir die doktorale graad Doctor Theologiae by die Universiteit van die Vrystaat indien, my eie onafhanklike werk is en dat ek dit nie vantevore vir 'n kwalifikasie by 'n ander instelling vir hoër onderwys ingedien het nie.

OPSOMMING

Bybelse Spiritualiteit bied 'n vars invalshoek tot die bestudering van 'n Bybelse teks. Die spesifieke fokus val op die God-mens-verhouding in die teks. Derhalwe is die psalms, waar die God-mens-verhouding sentraal staan, 'n ideale bron vir sodanige ondersoek. Synde die psalms grotendeels in gebedstaal geskryf is en daar 'n dialogiese gerigtheid op God is, wat hetsy in lof, dank of klag vorm aanneem, leen dit tot 'n verdere gedetailleerde ondersoek met die verskerpte lens van mistiek.

Die probleem wat hier aangespreek word, is dat Psalms 42-43 'n gepaste teks is om met 'n mistieke lens te ondersoek. Buiten Waaijman se hantering daarvan in *Mystiek in de Psalmen* en sy analyse in *Spirin*, is hierdie teks nog nie voorheen in detail op hierdie wyse ondersoek nie. Die hipotese is dat belangrike aspekte van die Psalms 42-43 slegs vanuit 'n mistieke perspektief verstaan kan word. Die doel is dus om aan te toon hoe 'n konsekwente, teoreties begronde mistieke lees van Psalms 42-43 sal bydra om 'n sekere noodsaaklike toon van die gedig te ontgin. Hierdie studie beoog om deur die ondersoek van Psalms 42-43 ook 'n bydrae te lewer tot die verstaan van die mistiek vanuit 'n Bybelse perspektief en om aan te toon hoe dit 'n noodsaaklike toevoeging tot en verryking van bestaande resepsies van die Bybel kan wees.

Die werkswyse is om direk na die inleidende hoofstuk 'n teoretiese, hermeneutiese en metodologiese verantwoording te doen. Bybelse Spiritualiteit as die ontmoeting van twee dissiplines, naamlik Bybelwetenskappe en Spiritualiteitskunde word ondersoek. Waaijman se spirituele hermeneutiek word ook hier bestudeer en daar word 'n ontleding gedoen van wat 'n mistieke perspektief ten opsigte van 'n Bybelse teks behels. In hoofstuk drie vind daar 'n eksegetiese analyse van Psalms 42-43 plaas. Grammatikale, tekskritiese, leksikografiese, poëtiese en historiese insigte, kenmerkend van die histories-kritiese benadering, word hier verwerk. Deurentyd word die lens van die mistiek aangewend en bring 'n noukeurige lees van die teks aan die lig dat daar 'n mistieke proses in die gedig verskuil lê wat stelselmatig op vier vlakke ontvou. Die daaropvolgende vier hoofstukke is 'n gedetailleerde ondersoek van elk van hierdie vier vlakke van die mistieke proses. Die vier vlakke behels eerstens 'n liminale situasie as geboorteplek vir die mistieke proses (hoofstuk 4). Dit word opgevolg deur 'n verinnerlikingsproses waardeur die liminale situasie verwerk word (hoofstuk 5). Derdens volg mistagogie (hoofstuk 6) wat die proses van verinnerliking tot op die vierde vlak, naamlik dié van aanskouing (hoofstuk 7) neem. Met aanskouing bereik die mistieke proses 'n hoogtepunt. In die laaste hoofstuk volg die samevattende bevindinge.

SUMMARY

Biblical Spirituality offers a fresh perspective to the study of a biblical text. The specific focus of the research is the God-human relationship in the text. In the Psalms, the God-human relationship is central and therefore offers the ideal source for such research. Being largely written in prayer language and therefore with a dialogical orientation towards God, either in praise, thanksgiving or complaint, the Psalms lend themselves to a more detailed examination with the lens of mysticism.

The problem addressed here is that Psalms 42-43 are appropriate texts to investigate using a mystical lens. Apart from Waaijman's investigation in *Mystiek in de Psalmen* and his analysis in *Spirin*, this text has not been studied in detail in this way before. The hypothesis is that important aspects of Psalms 42-43 can only be understood from a mystical perspective. Accordingly, the purpose is thus to show how a consistent, theoretically based mystical reading of Psalms 42-43 will contribute to explore a certain essential tenor in the poem. Important aspects of the text can be understood by a mystical lens. This study aims at contributing to the understanding of mysticism from a biblical perspective through the investigation of Psalms 42-43, as well as to show how it may be an essential addition to, and enrichment of existing biblical receptions.

The method entails to give a theoretical, hermeneutical and methodological account directly after the introductory chapter. Biblical Spirituality as the meeting of two disciplines, namely Biblical Sciences and Spirituality Studies is investigated. Waaijman's spiritual hermeneutics is also examined and a mystical perspective regarding a biblical text is analysed. An exegetical analysis of Psalms 42-43 follows in Chapter 3. Grammatical, text-critical, lexicographic, poetical and historical insights, characteristic of the historical-critical approach, are investigated. A mystical lens is continually applied. Consequently, in a close reading of the text, a mystical process is revealed that unfolds systematically on four levels. The following four chapters are a detailed examination of each of these four levels of the mystical process. The four levels entail, firstly, a liminal situation as place of birth for the mystical process (Chapter 4); secondly, a process of interiorisation as means for dealing with the liminal situation (Chapter 5); thirdly, a mystagogical process emerges (Chapter 6) that carries the interiorisation to the fourth level, namely contemplation (Chapter 7). With contemplation, the mystical process reaches its peak. In the last chapter the summarised findings are provided.

SLEUTELTERME

Bybelse Spiritualiteit

Mistiek

Spirituele Hermeneutiek

Eksegese

Liminaliteit

Verinnerliking

Mistagogie

Aanskouing

Transformasie

KEY TERMS

Biblical Spirituality

Mysticism

Spiritual hermeneutics

Exegesis

Liminality

Interiorisation

Mystagogy

Contemplation

Transformation

ERKENNING

Dit was gedurende die laaste kwartaal van 2009 dat ek kennis geneem het van die Universiteit van die Vrystaat se Magistergraad in Bybelse Spiritualiteit. Ek was dadelik daartoe aangetrokke, synde ek as jong student in die 1980's reeds 'n dieper verbintenis met die Bybelwetenskappe aangegaan het en deur die jare van gemeentebediening toenemend in spiritualiteit begin belangstel het. Die ontmoeting van hierdie twee dissiplines in een kursus het my soos 'n handskoen gepas. Dit is nou bykans agt jaar later en daar het 'n nuwe wêreld vir my oopgegaan. 'n Hele aantal persone en instansies was betrokke by hierdie ontsluitingsproses en graag gee ek hiermee aan hulle erkenning.

Prof. Pieter G R de Villiers, my promotor, was die persoon wat die deur aanvanklik oopgemaak het en my deurgaans uitgedaag het om verby my eie grense te beweeg. Aan hom 'n besondere woord van dankie vir die pad wat hy van die begin af tot nou toe saam met my gestap het. Hy het die vermoë om 'n mens op jou vlak van verstaan te ontmoet en met geduld en volharding tot 'n beter en dieper verstaan te begelei. Dit is moeilik om my waardering vir sy leiding werklik tot woorde te bring. Ook aan Susan, sy eggenote, 'n woord van dank vir al die kere wat hulle my gasvry aan huis ontvang het.

Dit was 'n groot voorreg om aan die voete van prof. Kees Waaijman te kon sit. Ons het 'n gedeelde liefde vir die Psalms en hy het daaraan 'n nuwe dimensie gegee. "Velen dank" aan hom wat tydens 'n maand se studie in Nijmegen met onvermoeide aandag na my geluister het en waardevolle leiding gegee het. Ook dr. Huub Welzen van die Titus Brandsma Instituut het in daardie maand kosbare tyd aan my afgestaan, waarvoor ek hom vele dank verskuldig is.

Die studiebesoek aan Nijmegen is moontlik gemaak deur die Fakulteit Teologie en die leidende persoon daar was prof. Hermie van Zyl. Aan hom wat met soveel vriendelikheid, geduld en presiesheid, 'n klomp logistieke rompslomp hanteer het, 'n groot woord van dankie. In dieselfde asem wil ek graag ook my dank uitspreek teenoor prof. Jan van der Watt en me. Geertje Vincentie van die Fakulteit Filosofie, Teologie en Godsdienswetenskappe van die Radboud Universiteit Nijmegen. Hulle het vir my verblyf aldaar gesorg en vir my as vreemdeling omarm.

Aan prof. Francois Tolmie, wat die leisels by prof. Hermie van Zyl oorgeneem het en vir my talle klippe uit die pad uit gerol het, 'n hartlike woord van dankie. Dankie dat julle ook aan my die geleentheid gegee het om deel van die Spiritualiteitspan van die Fakulteit Teologie te kon wees. Prof. Fanie Snyman het ook 'n aandeel hierin gehad en wil ek graag ook aan hom erkenning gee. My kennismaking met die Departement Ou- en Nuwe-Testamentiese Studies by die Fakulteit Teologie was 'n verrykende lewenservaring, waarvoor ek baie dankbaar is.

Geldelike bystand van die *Nasionale Navorsingstigting* (NNS) word hiermee erken. Menings wat hier gehuldig word of gevolgtrekkings waartoe gekom is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig as dié van die NNS beskou word nie.

Graag maak ek ook melding van die NG gemeente Vredendal-Wes, in wie se diens ek was terwyl ek op hierdie studiewa geklim het. Deur al die jare het hulle hul studerende dominee verdra en aangemoedig. Daarvoor het ek geweldig waardering. Baie dankie aan my afgetrede kollega, ds. Pottie Viviers, wat my deurgaans bygestaan het. Ook my twee kollegas van Vredendal Moedergemeente, di. Anton Verwey en Jan Fourie het in die laaste tyd dikwels vir my ingestaan, waarvoor ek hulle baie dankbaar is.

My dierbare eggenote was nog altyd my steunpilaar en die een wat my aangemoedig het om deur te druk. Sy is my sielsgenoot en ook my inspirasie. In haar sien ek en ervaar ek die vergestaltung van Thomas van Kempen se woorde:

Die liefde voel nie laste nie,
en reken nie moeite nie,
doen meer as wat hy (sy) kan,
en praat nie oor onmoontlik nie,
omdat hy (sy) oordeel dat hy (sy) alles mag en kan.
Daarom is hy (sy) tot alles in staat,
en bereik en bring hy (sy) veel tot stand,
waar die liefdelose tekort skiet en magteloos staan.

Ek dra graag hierdie proefskrif aan haar op.

Ook aan my drie kinders, Bertus, Ben en Marelize is ek soveel dank verskuldig omdat hulle hul pa se behoefte om hierdie mylpaal te bereik, verstaan het en saam met hulle ma vir my wind in my seile gegee het. My skoonouers wat tans by ons inwoon, Ben en Maggie en Uys, is ook deel van hierdie pakkie. Ek waardeer julle begrip en geduld vir die toe studeerkamerdeur.

Aan die Here, wat hierdie studie deel gemaak van my eie pelgrimsreis, kom die diepste erkentlikheid toe: כִּי־עוֹד אֶזְכְּרוּ יְשִׁיעַת כָּנִי וְאֶלֶהּ:

INHOUDSOPGAWE

VERKLARING	I
OPSOMMING	II
SUMMARY	III
SLEUTELTERME	IV
KEY TERMS	V
ERKENNING	VI
LYS VAN AFKORTINGS	XIV
HOOFSTUK 1: INLEIDING	1
HOOFSTUK 2: OP WEG NA 'N MISTIEKE LESING VAN PSALMS 42-43, TEORETIESE, HERMENEUTIESE EN METODOLOGIESE VERANTWOORDING	10
2.1 INLEIDING	10
2.2 BYBELSE SPIRITUALITEIT	10
2.2.1 'n Ontmoeting van twee dissiplines	10
2.2.2 Die bestaansreg van Bybelse Spiritualiteit	12
2.2.3 Bybelse spiritualiteit as dissipline.....	13
2.2.4 Die spiritualiteite wat tot uitdrukking kom in die teks	14
2.2.5 Spiritualiteit(e) van die Bybel wat die Christelike bestaanswyse kenmerk.....	15
2.2.6 Die spiritualiteit wat die teks in die leser bewerkstellig	15
2.2.7 Samevatting.....	16
2.3 DIE DIALOOG TUSSEN EKSEGESE EN SPIRITUALITEIT	16
2.3.1 Dialoog ten opsigte van die objek van eksegeese en Spiritualiteitkunde	17
2.3.2 Dialoog ten opsigte van die metodiek van eksegeese en Spiritualiteitkunde	17

2.3.2.1	<i>Vanuit die hoek van eksegesi</i>	17
2.3.2.2	<i>Vanuit die hoek van Spiritualiteitskunde</i>	19
2.4	DIE MODEL VIR 'N SPIRITUELE HERMENEUTIEK.....	20
2.4.1	Die praktyk van geestelike lees.....	21
2.4.2	Die ses stappe van 'n spirituele hermeneutiek.....	22
2.4.2.1	<i>Voorverstaan</i>	23
2.4.2.2	<i>Die leeshandeling (lectio)</i>	24
2.4.2.3	<i>Kritiese analise (meditatio)</i>	27
2.4.2.4	<i>Teologiese pragmatiek (oratio)</i>	33
2.4.2.5	<i>Die openbaring van die verborgenheid (contemplatio)</i>	37
2.4.2.6	<i>Die voortgaande impak</i>	40
2.5	DIE LENS VAN DIE MISTIEK	42
2.5.1	Godsbetrokkenheid	42
2.5.2	Mistieke transformasie.....	43
2.5.3	Mistiek, die mistieke weg en mistieke ervaring.....	44
2.5.4	Kenmerke van die mistieke ervaring	45
2.5.4.1	<i>Biddende verlanse</i>	45
2.5.4.2	<i>Die teenwoordigheid van die ervaringskern</i>	46
2.5.4.3	<i>Ekstase, nietiging, passiwiteit en onmiddellikheid</i>	46
2.5.4.4	<i>Vereniging met God</i>	47
2.5.4.5	<i>Inwoning van God</i>	48
2.5.4.6	<i>Aanskouing</i>	49
2.5.4.7	<i>Voortgaande impak</i>	49
2.5.5	Gevolgtrekking	50
2.6	DIE BENADERING TOT 'N MISTIEKE LEES VAN PSALMS 42-43	50

2.6.1 Die leeshandeling (<i>lectio</i>) en kritiese analise (<i>meditatio</i>).....	51
2.6.2 Teologiese pragmatiek (<i>oratio</i>) en openbaring van die verborgenheid (<i>contemplatio</i>).....	51

**HOOFSTUK 3: 'N EKSEGETIESE ANALISE VAN PSALM 42-43
LECTIO EN MEDITATIO.....52**

3.1 INLEIDING	52
3.2 PSALMS 42-43 SE HEBREEUSE TEKS	52
3.3 VERTALING EN TEKSTUELE AANTEKENINGE	54
3.4 DIE VORM VAN PSALMS 42-43	58
3.4.1 Psalms 42-43 as 'n eenheid.....	58
3.4.2 Die onderverdeling van Psalms 42-43	59
3.4.2.1 Boublokke se funksie in die onderverdeling van die gedig	59
3.4.2.2 Repetisie se funksie in die onderverdeling van die gedig	61
3.4.3 Die samehang van Psalms 42-43	62
3.4.4 Kwantitatiewe strukturele aspekte in Psalms 42-43	64
3.4.5 Samevatting.....	65
3.5 DIE KONKRETE LEWENSITUASIE VAN PSALMS 42-43	66
3.6 'N NOUKEURIGE LESING VAN DIE INHOUD PSALMS 42-43	70
3.6.1 Eerste stansa: Psalm 42:2-6 “Soos 'n wildsbok smag ...”	70
3.6.1.1 Strofe 1: 42:2-4 – Waterstrome en trane	70
3.6.1.2 Strofe 2: 42:5-6 – Ek wil my herinner.....	75
3.6.1.3 Terugblik op die eerste stansa	80
3.6.2 Tweede stansa: Psalm 42:7-12 “My God! My siel is neerslagtig ...”	81
3.6.2.1 Strofe 1: 42:7-9 – Ek dink aan U.....	81
3.6.2.2 Strofe 2: 42:10-12 – Ek wil sê.....	86

3.6.2.3	<i>Terugblik op die tweede stansa</i>	90
3.6.3	Derde Stansa: Psalm 43:1-5 “Handhaaf my reg, o God”	90
3.6.3.1	<i>Strofe 1: 43:1-2 – Verdedig my saak</i>	90
3.6.3.2	<i>Strofe 2: 43:3-5 – Stuur u lig en u waarheid</i>	92
3.6.3.3	<i>Terugblik op die derde stansa</i>	95
3.7	SAMEVATTING.....	95
HOOFSTUK 4: LIMINALITEIT AS MISTIEKE DIMENSIE <i>ORATIO</i> EN <i>CONTEMPLATIO</i>		98
4.1	INLEIDING	98
4.2	DIE BEGRIP ‘LIMINALITEIT’	99
4.3	LIMINALITEIT AS DISINTEGRASIE.....	101
4.4	LIMINALITEIT AS VEREENSAMING	102
4.5	LIMINALITEIT AS ISOLASIE, VERGUISING EN AGGRESSIE	104
4.6	LIMINALITEIT EN DIE GODSVERHOUDING: MISTIEKE DEURLEWING	106
4.6.1	Biddende verlange	106
4.6.2	Verskuiwing van die handelingsentrum.....	107
4.6.2.1	<i>Losmaking, ekstase en passiwiteit</i>	108
4.6.2.2	<i>Nietiging</i>	108
4.7	SAMEVATTING.....	109
HOOFSTUK 5: VERINNERLIKING AS MISTIEKE DIMENSIE <i>ORATIO</i> EN <i>CONTEMPLATIO</i>		110
5.1	INLEIDING	110
5.2	DIE BEGRIP ‘VERINNERLIKING’	111
5.3	VERINNERLIKING DEUR MIDDEL VAN UITERLIKE HANDELINGE.....	113
5.3.1	Biddende en pleitende verlange as verinnerliking	113

5.3.2	Nietiging as verinnerliking	114
5.3.3	Bevraagtekening as verinnerliking	115
5.4	VERINNERLIKING DEUR HERINNERING EN NADENKE.....	116
5.4.1	Herinnering as toeëiening van die verlies-ervaring	117
5.4.2	Nadenke as oorgawe	117
5.5	SAMEVATTING.....	118
HOOFSTUK 6: MISTAGOGIE AS MISTIEKE DIMENSIE <i>ORATIO</i> EN <i>CONTEMPLATIO</i>		120
6.1	INLEIDING	120
6.2	DIE BEGRIP ‘MISTAGOGIE’	121
6.4	DIE SPREKER AS MISTAGOOG	124
6.3.1	Wag op God	124
6.3.2	Belydenis van vertrouwe	126
6.4	GOD AS MISTAGOOG.....	127
6.5	SAMEVATTING.....	127
HOOFSTUK 7: AANSKOUING AS MISTIEKE DIMENSIE <i>ORATIO</i> EN <i>CONTEMPLATIO</i>		129
7.1	INLEIDING	129
7.2	DIE BEGRIP ‘AANSKOUING’	129
7.2.1	Die oorsprong van aanskouing.....	130
7.2.2	Die wederkerige aard van aanskouing	131
7.2.3	Die verenigende impak van aanskouing	131
7.2.4	Die transformatiewe impak van aanskouing.....	132
7.2.5	Aanskouing in Psalms 42-43	132
7.3	DIE ONTMOETING AS ’N VERENIGENDE GEBEURTENIS	133

7.4	DIE BEVRYDENDE UITWERKING VAN DIE ONTMOETING	134
7.4.1	Bevryding as sterfte	134
7.4.2	Bevryding as hergeboorte	135
7.5	DIE EKSTATIESE AARD VAN DIE ONTMOETING.....	137
7.6	DIE TRANSFORMERENDE AARD VAN DIE ONTMOETING	138
7.7	SAMEVATTING.....	140
HOOFSTUK 8: SAMEVATTENDE BEVINDINGS		142
BIBLIOGRAFIE.....		147
BYLAAG 1: BUIEBLAD ILLUSTRASIE VAN MOSAÏEK IN DIE MAUSOLEUM VAN GALLA PLACIDIA.....		163
BYLAAG 2: BHS SE TEKS VAN PSALMS 42-43.....		164
BYLAAG 3: BHS SE TEKSKRITIESE AANTEKENINGE VAN PSALMS 42-43		165

LYS VAN AFKORTINGS

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
LXX	Septuaginta
MT	Masoretiese Teks
NGTT	Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif
SBL	Society of Biblical Literature

HOOFSTUK 1: INLEIDING

Tussen ang en sekerheid is die titel van Ferdinand Deist se bekroonde werk oor gebed wat in 1978 gepubliseer is.¹ Hoewel Deist se skopus wyer as net die Psalms is, is dit tog die Psalms wat in die sentrum van hierdie nadenke oor gebed staan. Deist spel dit nie as 'n spesifieke oogmerk uit nie, maar daar is verskeie suggesties na 'n mistieke begrip van gebed en vandaar na 'n mistieke lees van die Psalms. Hierdie werk het velerlei verwysings na die misterie van God en in sommige gevalle kom 'n definitiewe mistieke interpretasie na vore, soos in die hoofstuk oor “Gebed as meeewing”. Na 'n aanhaling van Psalm 42:5-7 skryf Deist (1978:29) die volgende:

Gebed as bepeinsing kan die haat en die gruwels van die wêreld voor die liefde van God bring. Dit kan my nader aan my naaste bring. Dit kan my ang en my sekerhede voor God bring. Dit kan my uitlei tot egte medemens-wees. Dit kan my bring voor die geheim van God wanneer daar iets van die Goddelike liefdesmisterie deurskemer in myself.

Wanneer McGinn (2006:xvi) se verstaan van mistiek as uitgangspunt geneem word, naamlik as die direkte of onmiddellike bewussyn van God se teenwoordigheid in die sentrum van die menslike bestaan – 'n teenwoordigheid wat lei tot transformasie van menswees, dan het hierdie hele aanhaling 'n mistieke klank. Veral die laaste sin, wat hierdie transformasie uitbeeld as God wat in die mens sigbaar word, is onmiskenbaar mistiek.

Die positiewe ontvangs van hierdie werk van Deist, wat nie meer as 66 bladsye beslaan nie, bevestig dat daar lank reeds ruimte is om die mistieke aspekte van die Bybelse teks te ondersoek. Inderdaad is dit so dat 'n geestelike lees van die Bybelse teks, wat die mistieke aspek insluit, alreeds 'n lang pad kom. Welzen (2011:38) wys daarop dat 'n geestelike lees van die Bybelse teks so ver terug gevoer kan word as die ballingskap toe mense die oorgelewerde tekste in die lig van hulle eie geestelike lewenservarings begin lees en bestudeer het.² Ook in die Bybelwetenskappe was daar altyd navorsers wat die geestelike betekenis van tekste uitgelig en ontwikkel het – al was dit meestal insidenteel of op die vlak van die “toepassing” van akademiese insigte. Tog het daar in die Bybelwetenskappe eers maar in die onlangse tyd 'n ontwaking gekom vir die geestelike en mistieke verstaan van die Skrif as 'n selfstandige, teoretiese, hermeneutiese en metodologies deurdagte benadering tot die Bybelse tekste en as

¹ Deist was 'n welbekende Suid-Afrikaanse Ou-Testamentiese geleerde, wat onverwags op 'n jong ouderdom in 1997, tydens 'n besoek aan die Universiteit van Heidelberg, Duitsland, gesterf het. Hy ontvang in 1980 die eerste Andrew Murray-prys vir algemene godsdienstige publikasies, wat aan hom toegeken word vir *Tussen ang en sekerheid*. Vanaf die eerste verskyning daarvan in 1978 tot 1984 word die boek vyf maal herdruk en 'n nuwe formaat is in 1997 uitgegee.

² Welzen (2011:38) verwys na die werk van die Franse Jesuïtiese priester, Henri de Lubac (1950 en 1959-1964), wat volgens hom 'n indrukwekkende beskrywing gee van die historiese ontwikkeling van geestelike lees van die Bybel, vanaf die vroeë Christendom tot in die Middeleeue. Met die boek Jona as voorbeeld toon ook Green (2008:38-47) aan hoe die Bybelse teks vanaf die 2de eeu tot rondom die 16de eeu dikwels met die lens van spiritualiteit gelees is.

poging om aan hul geestelike karakter reg te laat geskied. (Vgl. Schneiders 1999:2-4.)³ In die hoogbloeï van die histories-kritiese benadering is die wenkbroue gelig vir 'n benadering wat oënskynlik nie aan die vereistes van 'n objektiewe rasonale analise sou voldoen nie. (Vgl. De Villiers 2006:106.)⁴ Dit is dikwels aangebied as 'n beweging wat subjektiewe geloofservarings doelbewus uitgesluit het om 'n betroubare, objektiewe resultaat van ondersoek te verseker. Die spirituele lees van Bybeltekste is dan verder op 'n berekende wyse na kerklike kontekste oorgedra waar dit kwansuis beter sou tuishoort. Sedertdien is daar al hoe meer stemme wat opgaan om die beperkinge van die histories-kritiese benadering te eien. Kourie (2011:133), wat self 'n lansie breek vir die mistieke lesing van die Skrif, noem 'n hele aantal van hierdie beperkings, onder andere dat die histories-kritiese benadering van die Skrif 'n voorwerp maak wat gedissekteer moet word, eerder as wat dit erkenning daaraan verleen as 'n lewegewende openbaring.⁵

Tog kan die geldigheid van die histories-kritiese benadering as noodsaaklike instrument vir Bybelinterpretasie nie ontken word nie. Dit stel Kourie (2011:133) onomwonde: “in spite of its many shortcomings the historical-critical method has certainly been, and continues to be of vital importance in understanding the provenance of the text”. Dit is die uitgangspunt van al die geleerdes wat voorstanders is vir 'n geestelike lees van die Skrif.⁶ Green (2006:82), wat as Ou-Testamentikus ook waardering het vir Bybelse Spiritualiteit, noem dat dit onmoontlik is om die histories-kritiese benadering te verontagsaam:

But living when we do, it is not possible or desirable to rewind centuries of historical-critical work and the decades of insights from literary and readerly study, to step aside from engagement with them.

³ Schneiders, wie se baanbrekerswerk op die gebied van Bybelse Spiritualiteit in die volgende hoofstuk erken word, beskryf hier hoe haar eie “hermeneutiese reis” verloop het. Die beginpunt was Vatikaan II se dokument oor goddelike openbaring, waarin die Skrif 'n suiwer en blywende bron van geestelike lewe genoem word. Dit het haar oortuig dat die Skrif 'n belangrike rol in die transformerende ontmoeting tussen God en die gelowige te speel het en dat die eksegetiese metodes tot haar beskikking haar nie help om hierdie transformerende ontmoeting te ondersoek nie.

⁴ Sien ook Welzen (2011:39):

In understanding biblical texts the role of the reason was underscored. The research had to be objective. One of the consequences of the requirement of objectivity was the separation of the text and the readers. The truth became a matter of the text. For instance in matters of historical questions: a text is true if the events in the text correlate to the events in reality. The reader and the scholar were supposed to have no relationship with the truth of the text, because they had to be objective towards the truth.

⁵ Kourie (2011:133) se uitgebreide lys sluit die volgende beperkinge in:

... its atomistic and disintegrative nature; the lack of understanding of the documents as literary wholes; the concentration on the preliterate phase which grinds the tradition up into small pieces and prohibits a more holistic meaning of the texts in its wider setting; the idea of scripture as an object to be dissected, rather than a life-giving revelation; the positivistic framework within which the method operates; the reductionist view of myth – the list could be continued.

⁶ Sien bv. Schneiders (1999:169-172); De Villiers (1999:424) en Green (2006:82).

’n Geestelike en mistieke lees van die Bybelse teks wil derhalwe nie die histories-kritiese benadering ignoreer nie, maar is ’n noodsaaklike aanvulling tot bestaande eksegetiese benaderings:

... here [met verwysing na ’n geestelike lesing van die teks] is a discipline that does not seek less rigorous critical exegetical work and hermeneutical reflection, but asks for more. The “more” is that the usual scholarly exegesis of a biblical text be related, contextually to its interpreters through the ages, up to and including the lives of the faithful of today (Lombaard 2006:909).

In hierdie studie gaan dit oor ’n geestelike, en meer spesifiek ’n mistieke lees van die Bybelteks. Die fokus val op Psalms 42-43, wat as eenheid behandel word soos wat later gemotiveer sal word. Die groeiende belangstelling om spesifiek na die Psalms vanuit ’n geestelike hoek te kyk, word duidelik weerspieël in die titels van ’n hele paar publikasies, wat net na die eeuwisseling verskyn het. Brueggemann het ’n verwerking van sy vroeëre werk, *The Message of the Psalms* (1984), onder ’n nuwe titel laat verskyn, naamlik, *Spirituality of the Psalms* (2002). Dan is daar ook die werke van Stuhlmüller, *The spirituality of the Psalms* (2002); Eaton, *The Psalms. A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation* (2003) en Firth, *Hear, o Lord. A spirituality of the Psalms* (2005).

Wanneer in ag geneem word dat die Psalms geloofservarings reflekteer (De Villiers 1999:419),⁷ is dit te verstane dat juis die Psalms vanuit ’n geestelike hoek benader sal word. Lombaard (2006:909-928) neem die publikasies van Brueggemann, Stuhlmüller en Firth in oënskou en toon aan hoe die oogmerk in al drie gevalle naastenby dieselfde is, naamlik om lewenservarings wat in die Psalms weerspieël word met kwessies en ervarings in die moderne lewe in verband te bring.⁸ Met sy Psalmkommentaar maak Eaton (2003:vii) op dieselfde doel aanspraak, naamlik “to appreciate the Psalms as a whole and in relation to spirituality today especially in the Christian tradition”.⁹

⁷ Sien ook Dell (2011:48): “It should not be forgotten ... that much of the content of the psalms is about God and the experience of God.”

⁸ Wat Stuhlmüller betref, is Lombaard (2006:912) van mening dat hy daarin slaag om die histories-kritiese benadering tot die teks met ’n geestelike lewe, wat onteenseglik aan God verbonde is, te kombineer. Brueggemann werk steeds met oriëntasie, disoriëntasie en heroriëntasie as matriks. Vir Brueggemann (2002:1-2) lê die waarde van die Psalms in die reikwydte van ervarings wat hulle verwoord, beide in antieke Israel en vir latere gelowiges. Volgens Lombaard (2006:915) lê die spirituele sentrum van die Psalms vir Brueggemann in die teodisee vraagstuk. Firth, wat sterk op Brueggemann se oriëntasie-disoriëntasie-heroriëntasie matriks leun, maar dit eerder orde-wanorde-herrangskikking (“order-disorder-reorder”) noem, is ook van mening dat die teodisee vraagstuk as spirituele fokus in hierdie driedelige matriks na vore kom. (Vgl. Lombaard 2006:919-920.)

⁹ In sy ondersoek van Eaton se spirituele benadering tot die lees van Bybelse tekste, bevestig Lombaard (2012a:3) hierdie bedoeling van Eaton om nie alleen die antieke Bybelse tekste te wil verstaan nie, maar om dit ook toe te pas op hedendaagse geloof.

Dit bring die konsep van “spiritualiteit” onder die vergrootglas. Daar is baie definisies vir spiritualiteit in omgang,¹⁰ en inderdaad geen enkele allesomvattende definisie nie. (Vgl. Sheldrake 2012:2.) Tog sou die waarneming gemaak kon word dat daar ’n gemene deler by die meeste van hierdie definisies is, te wete, geleefde ervaring. Só omskryf Schneiders (1998:39-40) die objek van spiritualiteit as “the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives”. In ’n analise van Schneiders se definisie vra Waaijman (2002:308-309) of die begrip ervaring spesifiek genoeg is as die doel vir die bestudering van spiritualiteit. Op sy beurt definieer Waaijman (2006a:13-14) spiritualiteit as die God-mens-verhoudingsproses waar die aksent soms op die Goddelike pool en soms op die menslike pool val. Daarmee word ervaring nie heeltemal uitgesluit nie, want vanaf menslike kant word die Godsverhouding inderwaarheid ervaar.¹¹ Vir Waaijman is dit egter belangrik om die prosesmatigheid van hierdie verhouding te verreken. So beskou hy dit as ’n sistematiese proses waar daar ’n ineengeskakelde konneksie is tussen die Goddelike en menslike aktiwiteite en dit gee aanleiding tot die transformasie van die menslike bestaan.¹²

In die geval van ’n mistieke lesing van die Bybelse teks is dit juis hierdie God-mens-verhouding as ’n transformasieproses wat die fokuspunt vorm. (Vgl. Waaijman 2002:357.) Dit beklemtoon dat ’n geankerde, konkrete resepsie van Bybeltekste met die diepste betekenis van die mens se bestaan in die teenwoordigheid van God te doen het. Dit beteken egter nie dat mistiek en spiritualiteit aan mekaar gelykgestel moet word nie.¹³ Kourie (2011:136-137) toon aan dat mistiek waarskynlik as die hoogtepunt van die spirituele weg beskou kan word en dat spiritualiteit tot mistieke transformasie aanleiding behoort te gee. Ook vir Waaijman (2002:661-662; 665) is mistieke transformasie die hoogtepunt van die transformasieproses. Hy onderskei vier vlakke wat belangrik is vir die transformasieproses: die eerste vlak is geestelike oefeninge en die tweede vlak behels die praktyk van deugde. Beide hierdie twee vlakke het ’n gerigtheid op die derde vlak, te wete Godsverbondenheid. Hierdie gerigtheid op God, wat neerkom op gebed, is vir Waaijman die heel belangrikste aktiwiteit wat in die Psalms geadem word. Die vierde vlak van die transformasieproses is dan mistieke transformasie wat uitmond in die ontmoeting met God van aangesig tot aangesig.

¹⁰ McGrath (1999:2-4) gee enkele van hierdie definisies weer, maar noem dat die term spiritualiteit eintlik weerstandig is teen ’n presiese definiëring, deels as gevolg van die wye betekenisveld waarbinne dit voorkom en verder vanweë geleerdes se verskil in opinie van hoe die term gebruik behoort te word.

¹¹ Vgl. Howard (2011:173), met verwysing vanaf Adam in die Ou Testament tot en met die kerk van die Nuwe Testament: “The people of God have characteristically exhibited an experiential relationship with God.”

¹² Waaijman (2002:312) tref onderskeid tussen die materiële en formele objek van ondersoek: die God-mens-verhouding is die materiële objek en die God-mens-transformasieproses is die formele objek.

¹³ Vanweë heelwat wanopvattinge met betrekking tot mistiek verkies McGrath (1999:6) om eerder net van “spiritualiteit” en “spirituele skrywers” te praat en die terme “mistiek” en “mistieke skrywers” glad nie te gebruik nie. Met ’n fyner omlýning van wat tans onder die begrip mistiek verstaan kan word, soos dit in die volgende hoofstuk aangetoon word, is dit egter nie nodig om weg te deins van die term “mistiek” nie.

Die oogmerk met hierdie studie is om 'n geestelike lesing van Psalms 42-43 te doen met spesifieke fokus op die mistieke aspekte van die teks. Soos reeds genoem is, kom hierdie mistieke benadering tot die lees van Bybelse tekste reeds 'n lang pad en het dit in die onlangse tyd in die Bybelwetenskappe toenemend onder die soeklig gekom. Hier moet die naam van die Duitsgebore Joodse filosoof en historikus, Gershom Scholem, genoem word. In die eerste deel van die 20ste eeu het Scholem baanbrekerswerk gedoen op die gebied van Joodse mistiek. (Vgl. De Villiers 2009:18.) Dit is betekenisvol om daarvan kennis te neem dat daar vir Scholem (1946:5-10) nie iets is soos abstrakte mistiek is nie. Hy slaag daarin om te demonstreer dat mistiek verwant is aan 'n spesifieke godsdienstige sisteem, soos Christendom, Islam en Judaïsme en dat dit na vore kom as 'n definitiewe staat in die historiese ontwikkeling van godsdiens, wat hy "the romantic period of religion" noem.¹⁴ Dit vloei voort vanuit 'n stadium waar daar 'n sterk bewustheid is van 'n groot kloof tussen God en die mensdom, wat op geen ander wyse as met die stem oorbrug kan word nie: God se gebiedende stem in die vorm van wette en die mens se stem in gebed:

Mysticism does not deny or overlook the abyss; on the contrary, it begins by realizing its existence, but from there it proceeds to a quest for the secret that will close it in, the hidden path that will span it. It strives to piece together the fragments broken by the religious cataclysm, to bring back the old unity which religion has destroyed, but on a new plane, where the world of mythology and that of revelation meet in the soul of man (Scholem 1946:7-8).¹⁵

In Scholem se voetstaple volg Gruenwald, wie se werk oor apokaliptiek Merkava mistiek en Gnostiek 'n sterk impak op Bybelse navorsing oor mistiek gehad het, wat beklemtoon het dat die mistiek 'n wesenskenmerk van die godsdienstige beleving in Bybelse tekste is en ten nouste met 'n spesifieke godsdienstige tradisie vereenselwig is. Ook Rowland se bydrae ten opsigte van Christelike mistiek en apokaliptiek moet uitgesonder word, omdat hy die insigte van Joodse mistieke tekste in 'n Christelike konteks uitgewerk het. (Vgl. De Villiers 2009:19.) Die belangrikheid van hierdie geleerdes se werk word bevestig deur latere ontwikkelings, soos die uitgebreide navorsing van 'n eenheid van die *Society of Biblical Literature*, die sogenaamde *Early Jewish and Christian Mysticism unit*, wat in 1996 geloods is. Die mistieke karakter van die Bybel en die mistieke resepsie van Bybelse tekste in belangrike Joodse groepe word deur hierdie navorsing op verskillende wyses belig en oortuigend begrond.

¹⁴ Volgens Scholem (1946:7-8) is daar twee voorafgaande stadia. Die eerste stadium verteenwoordig 'n wêreld vol gode wat in noue kontak is met die mens sonder dat die mens hom of haar op ekstatische mediasie hoef te beroep. Die toneel waarin die God-mens-verhouding afspeel, is die natuur. Die tweede stadium, wat ook nog nie deur werklike mistiek gekenmerk word nie, is waar die deurbraak van godsdiens plaasvind. Die mens raak bewus van 'n groot kloof tussen God en die mensdom en hierdie kloof kan slegs deur die Goddelike en menslike stem oorbrug word. Nou is die toneel van godsdiens nie langer die natuur nie, maar die morele en religieuse handeling van die mens en die menslike gemeenskap.

¹⁵ Volgens Scholem (1946:13-14) is die fokus van Joodse mistiek die Tora: "... all Jewish mystics from the Therapeutae to the latest Hasid are at one in giving a mystical interpretation to the Torah".

In die inleiding tot 'n publikasie wat die vrug van die werk van die *Early Jewish and Christian Mysticism* unit oor 'n periode van tien jaar saamvat, maak DeConick (2006:1-34) 'n paar belangrike stellings waarvan kennis geneem moet word. Sy toon aan dat die deurlopende kern van vroeë Joodse en Christelike mistiek dié oortuiging is dat God of sy manifestasie onmiddellik ervaar kan word. Hierdie fundamentele oortuiging word bevestig in die wyse waarop hulle hul geskrifte gelees en uitgelê het. Vir hulle was die stories verslae van werklike ontmoetings met God. DeConick (2006:8) se gevolgtrekking is:

... what these Jews and Christians seem ... to be saying is that intellectual pursuit of God and "truth" can only advance a person so far spiritually. It can get the person to the gate of the highest heavenly shrine, so to speak, but not further. They insist that knowledge of the sacred itself comes only through direct experience of God, that is by actually meeting him face by face. It was this experiential encounter, they thought, that transformed them, that pulled them beyond the limits of their ordinary human senses and perceptions.

Hierdie opmerking van DeConick is ook belangrik omdat dit aandui hoe mistiek om deurleefde geloof gaan en 'n konkrete ontmoetingservaring met God inhou. Ten spyte van hierdie groeiende beweging om lig te werp op die langbestaande mistieke ontvangs van Bybelse tekste, is dit duidelik dat die Psalms nog net in 'n beperkte omvang vanuit hierdie perspektief nagevors is. Hierbo is melding gemaak van die redelik onlangse werke van Brueggemann, Stuhlmüller, Eaton en Firth. Hulle bydraes ten opsigte van die spiritualiteit van die Psalms word met waardering erken. Veral Brueggemann se matriks van oriëntasie, disoriëntasie en heroriëntasie is 'n verhelderende beskouing ten opsigte van die menslike ervaring binne die God-mens-verhoudingsproses.¹⁶ Tog is nie een van hierdie navorsers daarop ingestel om die Psalms spesifiek met 'n mistieke lens aan die hand van verantwoorde teoretiese, hermeneutiese en metodologiese insigte te ondersoek nie. In hierdie verband moet Kees Waaijman egter uitgesonder word. Sy werk word gekenmerk deur deeglike teoretiese besinning, wat ingeligte hermeneutiese en metodologiese navorsing insluit. Oor 'n lang tydperk het hy, in gesprek met Bybelwetenskaplikes en noukeurige aandag aan die Hebreeuse teks, vanuit die hoek van Bybelse Spiritualiteit baanbrekerswerk gedoen ten opsigte van 'n algemene mistieke benadering tot die Psalms. Waaijman, wat hoog aangeskryf word vir sy bydrae tot die vakwetenskap van spiritualiteit (Lombaard 2006:916), het 'n lewenslange liefde vir die Psalms. (Vgl. Nissen 2008:4.) Die Psalms is vir hom veel meer as net 'n studie objek: dit het sy hele lewe gevorm. Sedert sy bekendstelling van 'n Psalmprojek by die Titus Brandsma Instituut in 1976, waarin daar op 'n geestelike interpretasie van die Psalms gefokus word, het Waaijman verskeie werke gepubliseer met kommentaar op individuele psalms.

¹⁶ Brueggemann (2011:3-4) noem dat hy met sy benadering 'n hedendaagse pastorale agenda met 'n meer histories-kritiese belangstelling konvergeer. Hy sluit sterk aan by die werk van Ricoeur, aan wie hy sy matriks van disoriëntasie en heroriëntasie ontleen: "Ricoeur understands the dynamic of life as a movement, dialectic but not regular or patterned, of disorientation and reorientation."

(Vgl. Lijrens 2008:9-45.)¹⁷ Hierdie lewenslange betrokkenheid in die Psalms het gekulmineer in 'n sintese van sy studie van die spiritualiteit en mistiek van die Psalms in sy boek, *Mystiek in de Psalmen*, wat in 2004 gepubliseer is. Sedertdien het nog 'n werk van Waaijman oor die spiritualiteit van die Psalms die lig gesien, te wete, *Hoe streelt jou zeggung mijn gehemelte* (2012). Dit is op die spiritualiteit van Psalm 119 toegespits. Hierdie boek is met die *Theologie Publicatieprijs 2013* bekroon.¹⁸

Waaijman se werk op die Psalms wys hoe mistiek, bykomend tot die bestaande histories-kritiese benaderings, van deurslaggewende waarde kan wees om die Psalms te verstaan. Met sy Psalms-navorsing toon hy hoe die mistiek as fokuspunt binne spiritualiteit verdere en besondere waarde vir die verstaan van godsdienstige tekste het. Wat vir die Psalms oor die algemeen geld, is in die besonder ook op Psalms 42-43 van toepassing. Die keuse het op hierdie Psalms geval, nie net op grond van Deist se verwysing daarna, soos wat aan die begin aangetoon is nie. Twee verdere waarnemings het daartoe bygedra dat juis Psalms 42-43 vir 'n mistieke ondersoek uitgesonder is. In 'n vroeëre weergawe van die drie Afrikaanse kerke¹⁹ se amptelike liederebundel, *Psalms en Gesange* (1976), lui die berymde weergawe van die digter Totius²⁰ se eerste strofe as volg:

Soos 'n hert in dorre streke
skreeuend dors na die genot
van die helder waterbeke,
skreeu my siel na U, o God!
Ja, my siel dors na die HEER,
na die Lewensbron; wanneer
sal 'k, na swerftog en benouing,
God weer sien in klare aanskouing?

¹⁷ In Lijrens (2008:9-45) se bibliografie van Waaijman se publikasies, vanaf 1967 tot 2007, blyk dit dat hy sedert 1977 bykans jaarliks iets oor die Psalms gepubliseer het, hetsy as boek, 'n artikel of 'n ander vorm van bydrae.

¹⁸ Die jurie wat die wenner vir die teologieprys van 2013 moes aanwys, was eenstemmig daarvoor dat Waaijman se werk, *Hoe streelt jou zeggung mijn gehemelte*, "een schitterende sintese vormt van wat de auteur schreef op het gebied van exegese en spiritualiteit" (<https://www.eo.nl/geloven/nieuws/item/lange-saaie-inhoudsloze-psalm-119-wint-prijs/>).

¹⁹ Tradisioneel bestaan die drie Afrikaanse Kerke uit die Nederduitse Gereformeerde Kerk, Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika en die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika.

²⁰ Totius, oftewel Jacobus Daniël du Toit is op 21 Februarie 1877 in die Paarl gebore en is op 1 Julie 1953 in Pretoria oorlede. Hy het bekendheid verwerf as digter, maar was ook 'n gerekende teoloog van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. Na sy aanvanklike teologiese opleiding aan die Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk op Burgersdorp in die Oos-Kaap promoveer hy eindelik in 1903 aan die Vrije Universiteit, Amsterdam, Nederland. Vanaf 1903 tot 1911 bedien hy die gemeente Potchefstroom, waarna hy as hoogleraar van die Teologiese Skool aangestel word, wat in daardie tyd van Burgersdorp na Potchefstroom verskuif is. Benewens sy digterlike nalatenskap, wat ook die beryming van die Psalms insluit, sal sy naam altyd met die eerste Afrikaanse Bybelvertaling in verband gebring word. Hyself was vir vertaling van die Ou Testament verantwoordelik en B B Keet vir die Nuwe Testament (<http://www.litnet.co.za/totius-1877-1953/>).

Ofskoon Totius hierdie omdigting waarskynlik nie met 'n mistieke lens gedoen het nie, is daar 'n onmiskenbare mistieke klank in hierdie eerste strofe – veral die versugting om God te “sien in klare aanskouing”.²¹ Aanskouing, soos in die volgende hoofstuk sal blyk, is een van die kenmerke van 'n mistieke ervaring. Daar is ook 'n derde rede waarom die soeklig van 'n mistieke ondersoek juis op Psalms 42-43 val. Op die voorblad van die eerste volume (*The foundations of mysticism*) van McGinn se vierdelige werk oor mistiek, *The Presence of God: A history of Western Christian Mysticism* (1994), verskyn 'n mosaïek illustrasie van twee wildsbokke wat 'n fontein nader om daarvan te drink.²² Volgens McGinn (1994:vi) was die beeld van die dorstige wildsbok 'n antieke Christelike simbool van die mistikus se begeerte om die teenwoordigheid van God in hom- of haarself op te neem. So het Origenes, met spesifieke verwysing na onder andere Psalms 42:2, die wildsbok as simbool gesien van die toegewyde Christen, wat die stryd aansê om alle struikelblokke te oorkom om by Christus uit te kom. Augustinus van Hippo (McGinn 2006:22-26) gebruik dieselfde taal in sy homilie oor Psalm 42:

What is meant by “like a deer”? Let there be no sloth in your running. Run with all you might. Long with all you might for the fountain ... Hear what else there is in the deer. It destroys serpents, and after the killing of serpents, it is inflamed yet more violently with thirst. Having destroyed serpents, it runs to the water brooks with a thirst more keen than before. The serpents are your vices. Destroy the serpents of iniquity, then you will long yet more for the Fountain of Truth ...

Daarmee alles inaggenome blyk dit dat daar in Psalms 42-43 verskeie prikkelende elemente is, wat 'n mistieke ondersoek regverdig.

Samevattend dan is die probleem wat hier aangespreek word dat Psalms 42-43 'n gepaste teks is om met 'n mistieke lens te ondersoek. Buiten Waaijman se hantering daarvan in *Mystiek in die Psalmen* en sy analise in *Spirin*, is hierdie teks nog nie in detail op hierdie wyse

²¹ Dit is van belang om daarop te let dat Totius in die beryming van die Psalms sterk op die Hollandse beryming geleun het – dit erken hy ruitelik in die voorwoord tot die *Psalms en Gesange*. Volgens die digter T T Cloete (2000:194-196), wat vir die nuwe beryming van die Psalms (2001) verantwoordelik was, het Totius aansienlik méér van die Hollandse beryming oorgeneem as wat hyself aandui. Cloete is redelik krities oor Totius se beryming en is van mening dat, anders as met die Bybelvertaling waarin hy die Hebreeus met 'n outentieke Afrikaans weergee, Totius hom met die beryming van die Psalms aan talle argaïsmes en Nederlandismes skuldig maak. Jonker (1987) huldig 'n ander mening. Hy hoor in hierdie beryming Totius se eie taal en “selfs die taal van sy Wes-Transvaal”. Ofskoon daar volgens Jonker wel kritiek oor Totius se digwerk uitgespreek kan word, is hy egter vol waardering vir die “deurleefde neerslag” wat “die vroomheid van Israel in die hart van 'n mens uit die nuwe verbond” het. Vir Jonker is Totius se Psalms “Christelike liedere, maar boonop liedere van 'n mens wat die lyding, die angs, die uitkoms en die vreugde van die Joodse vromes self geken en ervaar het.”

²² Sien Bylaag 1. Hierdie spesifieke mosaïek illustrasie is in die Mausoleum van Galla Placidia, 'n Romeinse gebou in Ravenna, Italië, wat rondom 425 n.C. opgerig is. McGinn (1994:vi) wys daarop dat 'n vroeëre, maar meer gefragmenteerde weergawe, in 'n mosaïek van San Giovanni in Fonte in Napels (ongeveer 400-410), daarop dui dat hierdie 'n populêre tema was in die Christelike kuns van die laat-4de en begin-5de eeu, die era waarin Westerse Christelike mistiek sy oorsprong het.

ondersoek nie. Die hipotese is dat belangrike aspekte van die Psalms 42-43 slegs vanuit 'n mistieke perspektief verstaan kan word. Die doel is dus om aan te toon hoe 'n konsekwente, teoreties-begronde mistieke lees van Psalms 42-43 sal bydra om 'n sekere noodsaaklike toon van die gedig te ontgin. Belangrike aspekte van die teks kan deur 'n mistieke lens verstaan word. Hierdie studie beoog om deur die ondersoek van Psalms 42-43 ook 'n bydrae te lewer tot die verstaan van die mistiek vanuit 'n Bybelse perspektief en om aan te toon hoe dit 'n noodsaaklike toevoeging tot en verryking van bestaande resepsies van die Bybel kan wees.

Die werkswyse is om direk na hierdie inleidende hoofstuk 'n teoretiese, hermeneutiese en metodologiese verantwoording te doen. Bybelse Spiritualiteit as die ontmoeting van twee dissiplines, naamlik Bybelwetenskappe en Spiritualiteitskunde word ondersoek. Waaijman se spirituele hermeneutiek word ook hier bestudeer en daar word 'n ontleding gedoen van wat 'n mistieke perspektief ten opsigte van 'n Bybelse teks behels. In hoofstuk 3 vind daar 'n eksegetiese analise van Psalms 42-43 plaas. Grammatikale, tekskritiese, leksikografiese, poëtiese en historiese insigte, kenmerkend van die histories-kritiese benadering, word hier verwerk. Deurentyd word die lens van die mistiek aangewend en bring 'n noukeurige lees van die teks aan die lig dat daar 'n mistieke proses in die gedig verskuil lê wat stelselmatig op vier vlakke ontvou. Die daaropvolgende vier hoofstukke is 'n gedetailleerde ondersoek van elk van hierdie vier vlakke van die mistieke proses. Die vier vlakke behels eerstens 'n liminale situasie as geboorteplek vir die mistieke proses (hoofstuk 4). Dit word opgevolg deur 'n verinnerlikingsproses waardeur die liminale situasie verwerk word (hoofstuk 5). Derdens volg mistagogie (hoofstuk 6), wat die proses van verinnerliking tot op die vierde vlak, naamlik dié van aanskouing (hoofstuk 7) neem. Met aanskouing bereik die mistieke proses 'n hoogtepunt. In die laaste hoofstuk volg die samevattende bevindings.

HOOFSTUK 2: OP WEG NA 'N MISTIEKE LESING VAN PSALMS 42-43, TEORETIESE, HERMENEUTIESE EN METODOLOGIESE VERANTWOORDING

2.1 INLEIDING

Om die Bybelse teks met 'n mistieke lens te lees is 'n spesifieke aspek van 'n geestelike lesing van die teks, oftewel van Bybelse Spiritualiteit as akademiese dissipline. In hierdie hoofstuk word Bybelse Spiritualiteit en die mistiek as kernmoment daarin van naderby beskou. Die dissipline Bybelse Spiritualiteit bring twee wetenskaplike velde bymekaar uit, naamlik Bybelwetenskappe en Spiritualiteit. Beide hierdie velde het 'n spesifieke objek van studie en verskillende metodes van ondersoek. Wat hierdie spesifieke objek en metodes behels, word vanuit 'n teoretiese, hermeneutiese en metodologiese hoek geanaliseer, asook hoe die dialoog tussen hierdie twee velde kan geskied. 'n Model vir 'n spirituele hermeneutiek en die metodologiese implikasies daarvan word dan ondersoek. Die mistieke aspek, wat die fokuspunt is van hierdie studie, kom duidelik in hierdie model na vore en word in verdere detail bestudeer. Laastens word die benadering wat gevolg word om by 'n mistieke lesing van Psalms 42-43 uit te kom, verken.

2.2 BYBELSE SPIRITUALITEIT

2.2.1 'n Ontmoeting van twee dissiplines

Bybelse Spiritualiteit as studiegebied is 'n relatief nuwe akademiese dissipline, wat die afgelope twee dekades gekenmerk is deur teoretiese ondersoek na 'n model of 'n benadering waaraan dit georiënteer kan word. (Vgl. Lombaard 2012b:933; 2012c:1-2.) Dit is te verstane in die lig daarvan dat dit hier oor twee dissiplines gaan wat mekaar ontmoet. Aan die een kant is daar Bybelwetenskappe en aan die ander kant Spiritualiteit. Beide hierdie dissiplines word gekenmerk deur teoretiese, hermeneutiese en metodologiese besinning. Spiritualiteit deel in vele opsigte die benadering van Bybelwetenskappe, met aandag aan 'n diversiteit van metodes²³ wat by ander dissiplines, soos onder andere argeologie, geskiedenis, literatuurwetenskap, linguistiek, filosofie, sosiologie en antropologie kers opsteek. Ook spiritualiteit as wetenskap het sterk interdissiplinêr, maar ook intra-dissiplinêr te werk gegaan het. (Vgl. Waaijman 2002:369-422.) Om 'n benadering vir Bybelse Spiritualiteit as selfstandige dissipline te ontwikkel, waarin sowel die metodes van Bybelwetenskappe as

²³ Bloot in psalm-navorsing kan 'n reeks metodes gelys word, wat die volgende insluit: teks-, historiese, bron-, vorm-, redaksie-, kanon-, narratiewe, retoriese, literêre en leser-georiënteerde kritiek. (Vgl. Grogan 2008:6-32.)

spiritualiteit tot hulle reg kom, is die uitdaging waarmee verskeie geleerdes hulle die jongste tyd besig gehou het.²⁴

Die eie karakter van Bybelse Spiritualiteit word veral gekenmerk deur 'n benadering wat reg laat geskied aan die aard van Bybelse tekste as geloofstekste, dit wil sê, wat die geloofservaring of die deurleefde geloof van die tekste teoreties ondersoek en aandag skenk aan hul transformiewe impak op die eertydse en latere lesers wat met hierdie tekste resoneer. Bybelse Spiritualiteit maak nie daarop aanspraak dat dit vir die eerste keer die spirituele aard van Bybeltekste ter sprake bring nie, maar ontwikkel 'n eie karakter in sover as wat dit wil fokus om op 'n gekontroleerde manier en met adekwate teoretiese, hermeneutiese en metodologiese besinning die geestelike karakter en impak van Bybelse tekste sistematies te ondersoek. Dit wil voorts die moontlikheid ondersoek om 'n bepaalde hermeneutiek te ontwikkel wat as spirituele hermeneutiek die interpretasie van Bybeltekste kan begelei en wat metodes van ondersoek kan uitwys wat pertinent is om die spirituele karakter van Bybelse tekste te herken en te ontgin. Van besondere belang vir Bybelse Spiritualiteit is dat dit 'n noue interaksie tussen die teks en die latere lesers in oënskou neem, maar veral die transformiewe impak daarvan op lesers in 'n kontemporêre situasie bedink. Om dit te kan doen, is daar 'n uitdruklike fokus om aan die hand van Spiritualiteitskunde as 'n algemene gevestigde dissipline wat verskeie godsdienstige tradisies ondersoek, oor hierdie taak te reflekteer en om insigte uit daardie vakgebied met bestaande Bybelwetenskaplike benadering te verryk. In die onderstaande ondersoek sal spesifiek voorstelle vanuit die Spiritualiteitskunde aangebied word wat vir die teorie, hermeneutiek en metodologie van Bybelse Spiritualiteit ter sake is. Die uitkomst van hierdie interaksie sal dus help om Bybelse Spiritualiteit as dissipline 'n eie karakter te gee.

Bybelse Spiritualiteit kan die Bybelwetenskappe aanvul, hetsy as 'n selfstandige dissipline, hetsy as sub-ondersoeksveld in die Bybelwetenskappe in soverre as wat dit wys watter geestelike aspekte die interpretasie van die Bybel in gevestigde Bybelwetenskappe kenmerk. In die opsig sou dit byvoorbeeld navorsing oor Ou- of Nuwe-Testamentiese teologie, 'n veld wat in onlangse tyd deur 'n vlag van publikasies verryk is, verder ontwikkel of komplementeer. Tog maak dit sin om ook te bedink in hoeverre Bybelse Spiritualiteit as 'n eie vakgebied beskou is en kan word. Hierdie doelwit hang saam met 'n historiese ontwikkeling wat nou verder as 'n aparte afdeling bespreek word.

²⁴ In die inleiding tot 'n werk waarin verskeie insigte ten opsigte van Bybelse Spiritualiteit byeengebring is, *The Bible and Spirituality: Exploring essays in reading Scripture spiritually* (2013), vermeld die redakteurs, Lincoln, McConville en Pietersen die name van drie sentra waarin daar groepe is wat hulle op navorsing in Bybelse Spiritualiteit toespits, te wete die sentrum waar hulleself by betrokke is, "The Centre for the Study of the Bible and Spirituality", aan die Fakulteit van Menswetenskappe by die Universiteit van Gloucestershire in die Verenigde Koninkryk. Die ander twee sentra is die Titus Brandsma Instituut aan die Radboud Universiteit in Nijmegen, Nederland en die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van die Vrystaat in Suid-Afrika. Die baanbrekerswerk van Schneiders en Waaijman word ook hier genoem. (Vgl. Lincoln *et al.* 2013:xii-xiv.)

2.2.2 Die bestaansreg van Bybelse Spiritualiteit

Uiteraard sal daar gevra kan word waar die noodsaak aan Bybelse Spiritualiteit as dissipline vandaan kom: is dit nodig om Bybelwetenskappe en Spiritualiteitskunde by mekaar uit te bring? Dit is in die inleidende hoofstuk reeds aangeraak, maar word hier verder toegelig. By sommige navorsers is die antwoord op die vraag duidelik ontkenend. Dit hang saam met die aansprake wat vir 'n lang tyd in positivistiese benaderings gemaak is dat Bybelondersoek objektief bedryf moet word en nie deur subjektiewe oortuigings benadeel moet word nie. Hierdie ontwikkeling is nie maar net 'n praktiese reëling nie, asof die historiese ondersoek op sy eie gedoen kan word en die geestelike dinamiek van tekste aan ander, kerklike instansies oorgelaat kan word nie. Sommige navorsers het op 'n berekende wyse en vanuit 'n positivistiese teorie geredeneer dat 'n geestelike lesing negatief kan inspeel op 'n historiese, objektiewe lees van tekste en daarom opgeskort of vermy moet word. Lombaard (2012a:2) toon tereg die gevolge van hierdie benadering aan: mettertyd het daar in verskeie akademiese en kerkkringe 'n gevoel ontstaan dat daar 'n skeiding gekom het in die geloofslewe in of agter Bybelse tekste, en die geloofslewe wat die resultaat is van hierdie tekste. De Villiers (2006:106-107) wys daarop dat Bybelwetenskappe, veral in die Westerse wêreld 'n toenemend objektiewe, rasionele karakter begin vertoon het en dat die Bybel deur sekere wetenskaplike metodes soos enige ander boek hanteer is. Die histories-kritiese bestudering van die Bybel, wat heeltemal tereg 'n onaanvaarbare greep van die kerk op die Bybelwetenskappe uitgedaag het, het in die proses dikwels 'n geloofsperspektief in navorsing op die Bybel as ongewens afgemaak of opgeskort, in plaas daarvan om die geloofsperspektief te hervorm en hermodelleer. In teenstelling hiermee wil Bybelse Spiritualiteit aandag gee aan die noodsaaklikheid om reeds op die mees primêre vlak die geestelike aard van Bybelse tekste te verdiskonteer, sonder dat die geloofservaring verstaan word as 'n vroom bedryf of 'n kerklike dogmatisme. Die ontwikkeling is inderdaad 'n verlies omdat die transformatiewe werking van die teks verlore gaan: “Traditional Western theology is criticised for having lost its dynamic, transformative nature and for indulging in debate about irrelevant dogmatic or exegetical intricacies ...” (De Villiers 2006:105).

Dit is hier waar die waarde van Bybelse Spiritualiteit na vore kom, synde dít juis 'n oorbrugging tussen 'n kritiese bestudering van die Bybelteks en geloofservaring bewerkstellig. (Vgl. Schneiders 1999:2-3.)²⁵ Interessant is dat daar na die tweede Vatikaanse konsilie ten opsigte van beide hierdie aspekte 'n ontwaking gekom het. (Vgl. Donahue 2006:78-80.) Na jare se stryd is moderne kritiese metodes ook in 'n Rooms-Katolieke konteks in die bestudering van die Bybel aanvaar. Terselfdertyd is egter toe ook die aandag op die geloofservaring van die geloofsgemeenskap gevestig: “Historical exegesis, the work of

²⁵ Die begrip “ervaring” moet nie met emosies verward word nie, hoewel emosies daarin 'n rol kan speel. Die begrip dui op geloofsbeleving. Dit raak die wyse waarop geloof te doen het met en ingebed is in die lewenswerklikheid van lesers.

scholars, the experience of believers, the prayer of the church, and preaching by the church leaders all contribute to understanding divine revelation.” (Donahue 2006:80)

Een van die baanbrekers om Bybelse Spiritualiteit²⁶ as dissipline te vestig, is Sandra Schneiders. Vir haar is daar ’n onlosmaaklike band tussen Bybelse en Christelike spiritualiteit:

Thus, Christian spirituality is a self-transcending faith in which union with God in Jesus Christ through the Spirit expresses itself in service of the neighbor and participation in the realization of the reign of God in this world. Christian spirituality, thus understood, is necessarily biblical and it is adequate only to the degree that it is rooted in and informed by the Word of God. (Schneiders 2002:134)

Hieruit blyk dat Bybelse Spiritualiteit as akademiese dissipline ’n volwaardige plek ingeneem het en daarmee ’n ruim veld vir navorsing ontsluit het.

2.2.3 Bybelse spiritualiteit as dissipline

Bybelse Spiritualiteit se selfstandige bestaansreg word verder belig in die pogings om dit te definieer. Schneiders (2013:130-134; vgl. 2005:2-4 en 2002:134-137) ken drie betekenis aan die term “Bybelse spiritualiteit” toe, te wete: die spiritualiteite wat tot uitdrukking kom in die teks; die toeëiening van daardie spiritualiteite deur Christelike geloofsgemeenskappe; en die spiritualiteit wat die teks in die leser tot stand bring. Met hierdie drie betekenis maak Schneiders die navorsingsveld van die dissipline in verskeie rigtings oop, soos wat Welzen (2011:43) tereg opmerk: “The way Schneiders discusses the meaning of the term ‘Biblical Spirituality’ seems very important for setting the outlines of the field of research indicated by this term.”²⁷ Terselfdertyd dien haar bespreking om die kompleksiteit en omvang van

²⁶ Wanneer daar in hierdie tesis na die studieveld van “Bybelse Spiritualiteit” verwys word, word beide begrippe met hoofletters geskryf. In die geval van die fenomeen “spiritualiteit” word dit met ’n kleinletter geskryf, derhalwe word die vroomheid wat beoefen word met betrekking tot die Skrif, as “Bybelse spiritualiteit” aangedui.

²⁷ Drie redelike onlangse publikasies wat hierdie drie rigtings, soos Schneiders die navorsingsveld van Bybelse Spiritualiteit oopmaak, duidelik na vore bring, is: *The Spirit that inspires: Perspectives on biblical spirituality* (2011); *The Bible and Spirituality: Exploring essays in reading Scripture spiritually* (2013), waarvan in voetnoot 24 melding gemaak is; en *The Spirit that guides. Discernment in the Bible and Spirituality* (2013). Eersgenoemde het onder andere bydraes oor ’n geestelike lees van Jesus se geboorteverhaal (Welzen: “Exegetical analyses and spiritual readings of the story of the Annunciation (Lk 1:26-38)”); die onderweg van vreugde soos dit in die psalms figureer (McConville, “Happiness in the Psalms”); en die spiritualiteit van ’n Nuwe-Testamentiese teks, te wete: Galasiërs (Tolmie, “The spirituality of the letter to the Galatians”). In die tweede publikasie word onder andere Job se spiritualiteit ondersoek (Moberly: “Where shall wisdom be found?” en Ticciati, “Theology in the second person: Job’s Indexical Spirituality”); so ook Daniël, as geestelike leser, of student van die Skrif (Briggs, “The portrait of Daniel as a spiritual student of scripture”) en word ook die spiritualiteit van vervolging bestudeer (Pietersen, “2 Timothy 3:10-17 and a spirituality of persecution”). Die derde publikasie ondersoek spesifiek die begrip “onderskeiding” wat van groot belang is vir Spiritualiteitkunde (Waaijman 2002:483-515) en hoe dit in verskillende kontekste in die Bybel figureer. ’n Voorbeeld uit die Ou Testament is Green (2013:25-49) se

Bybelse Spiritualiteit uit te wys. Dit is nie maar net 'n benadering wat die geestelike dimensies in 'n teks wil beskryf nie, maar dit speel 'n deurslaggewende rol om die eie aard van Bybelse Spiritualiteit te beklemtoon. Haar insigte help dus om uit te wys dat dit 'n dissipline is wat verskeie navorsingsterreine met eie fokuspunte het.

In die analise van Psalm 42-43 wat volg, is die eerste betekenis van Bybelse Spiritualiteit in fokus, dit is die spiritualiteit in die Psalms as deel van die Bybel. Die fokus is dus op die teks van die Bybel, meer as op die kontemporêre toeëiening en die transformasieproses van persoonlike en gemeenskaplike betrokkenheid by die teks. Laasgenoemde twee sal verdere navorsing vereis, maar sal beslis afhang van wat hier gedoen word. Die drie betekenisse wat Schneiders aan Bybelse Spiritualiteit toeken, word nou verder bestudeer.

2.2.4 Die spiritualiteite wat tot uitdrukking kom in die teks

Die eerste betekenis van Bybelse spiritualiteit gaan oor die spiritualiteite wat tot uitdrukking kom in die Bybelse teks. In die teks soos dit nou daar staan is daar sekere relatief samehangende en geïntegreerde patrone van geleefde godsdienstige ervaring, wat sekere karaktereenskappe openbaar.²⁸ Dit kan met 'n spesifieke boek, skrywer of tradisie in verband gebring word, soos: die dialogiese spiritualiteit van die deuteronomistiese tradisie, die kontemplatiewe Jesus-gesentreerde spiritualiteit van Johannes, die Christosentriese spiritualiteit van Paulus en apokaliptiese spiritualiteit van Openbaring. In Psalms kry ons die volle spektrum van Ou-Testamentiese spiritualiteite, uitgedruk in gebed en poësie. Hierdie patrone van godsdienstige ervaring kom ook na vore in temas en motiewe wat 'n eiesoortige verwantskap met God verteenwoordig, soos: wysheid-, skepping-, verbond- of versoeningspiritualiteit. In Bybelse Spiritualiteit is die vaardighede wat hier aangewend word kennis van sowel Bybelse teologie as van spiritualiteit.

artikel oor Juda se transformasieproses in die Josef-verhaal (Gen 37-50). Besonders van hierdie bydrae is dat Green ook die insigte van die Russiese teoretikus en filosoof, Michael Bakhtin (1895-1975), betrek. Vanuit die Nuwe Testament kan De Villiers (2013:132-155) se ondersoek na kommunale onderskeiding in die vroeë Christelike kerk as voorbeeld dien.

²⁸ Schneiders (2005:3-4) brei uit op die aspek van geleefde godsdienstige ervaring in die historiese en literêre sin van die woord. Sy wys daarop dat die spiritualiteit van die eerste Christene, soos dié van Jesus, die spiritualiteit was van die Ou Testament. In essensie was hierdie spiritualiteit 'n reaksie op God se bevryding van die volk van slawerny in Egipte. Maar kort na die opstanding van Jesus, het Jesus se dissipels begin om hulle geestelike lewe in 'n nuwe lig te ervaar:

But very soon after the Resurrection Jesus' disciples began to experience their relationship with God, with one another, and with the surrounding culture, in other words, their spiritual life, in the light of what they had experienced with the pre-Easter Jesus and now were experiencing, personally and as communities, in the risen Jesus interpreted against the background of the Jewish scriptures.

Metertyd het hulle dit begin neerskryf en het die Christelike Bybel uiteindelik bestaan uit dít wat ons die Nuwe Testament noem, gelees binne die kanoniese konteks van die Ou Testament. Die gevolg van hierdie geleidelike vorming van die Bybel is dat daar binne die Christelike Bybel 'n verskeidenheid van spiritualiteite is.

2.2.5 Spiritualiteit(e) van die Bybel wat die Christelike bestaanswyse kenmerk

Die tweede betekenis van Bybelse spiritualiteit dui op hoe die Christelike bestaanswyse deur die spiritualiteit(e) van die Bybel gekleur en bepaal word: “Biblical spirituality designates a *pattern of Christian life* imbued with the spirituality(ies) of the Bible.” (Schneiders 2002:135) Waarop dit neerkom, is ’n geïntegreerde hedendaagse spiritualiteit met ’n kennelik Bybelse karakter, soos wat dit deur die eeue in verskillende Christelike kontekste na vore gekom het. Hier wys Schneiders (2002:135) daarop dat alle Christelike spiritualiteite egter nie ewe Bybels is nie. As voorbeeld gebruik sy Lutherse spiritualiteit wat gedurende die tydperk van die Konsilie van Trente (1543-1563) heelwat meer Bybels was as Katolieke spiritualiteit.²⁹

2.2.6 Die spiritualiteit wat die teks in die leser bewerkstellig

Die derde en waarskynlik belangrikste betekenis van die term Bybelse spiritualiteit is die spiritualiteit wat die teks in die Bybellesers voortbring deur hulle omgang daarmee. Hier gaan dit oor ’n transformatiewe proses van persoonlike en gemeenskaplike omgang met die Bybelse teks. In Bybelse Spiritualiteit as dissipline gaan dit hier oor hermeneutiese betrokkenheid. Dit gaan dus om die “bewerkstellig”, dit wil sê, om die transformatiewe aard van Bybeltekste in ’n later konteks te verreken. Vanuit Bybelwetenskaplike hoek noem Schneiders (2013:132) enkele voorbeelde van sodanige omgang met die Bybelse teks:

Scholars like Walter Brueggemann or Barbara Green in relation to the Old Testament and Marcus Borg or Mary Coloe or Walter Wink in relation to the New Testament model a way of reading or interpreting Scripture in relationship to the contemporary or perennial human situation that is not the kind of extrinsic “application” of biblical material to the contemporary life that often characterizes preaching but which somehow illuminates from within the situation of the reader so that it becomes a site of divine revelation.

Hierdie skrywers fasiliteer in die geloofsgemeenskap ’n appropriasie van die Bybelse teks soos wat Paul Ricoeur dit beskryf in terme van tekste in die algemeen:

The reader does not simply acquire informational knowledge, either of the ancient biblical world or of theological topics, from study of the text but comes to incorporate into his or life the dynamics, concerns, attitudes, worldview that structure the biblical view of God, humanity, the world, and human participation in it (Schneiders 2013:132).

Dit is uiteindelik hierdie derde betekenis van Bybelse spiritualiteit waarmee Schneiders (2013:134) die dissipline Bybelse Spiritualiteit in ’n neutedop opsom, naamlik:

²⁹ Tog wys Schneiders (2002:135) daarop dat Benediktynse spiritualiteit nog altyd ’n merkbare Bybelse karakter gehad het:

But Benedictine spirituality, even during the Tridentine period, has always been markedly biblical in character because of its constant nourishment on the Divine Office consisting of scriptural readings, meditation and biblical texts, and chanting of psalms.

“transformative textual interpretation”, of: “the transformative reading of Scripture”.³⁰ Dit gee aan Bybelse Spiritualiteit ’n spesifieke fokuspunt, naamlik transformasie. Die teks word nie bloot vanuit ’n belangstelling in sy inligting gelees nie, maar as ’n teks wat lesers in hul geloofservaring op ’n omvattende manier wil en kan transendeer. Hoe hierdie transformasie bewerkstellig word en wat dit behels, word in die volgende afdeling ondersoek.

2.2.7 Samevatting

Samevattend dan is Bybelse Spiritualiteit ’n selfstandige studierigting met as fokuspunt die transformatiewe lees en interpretasie van die Skrif. Weliswaar vind hier ’n ontmoeting tussen die twee dissiplines van Bybelwetenskappe en Spiritualiteitkunde plaas, waarvan elkeen ’n eie hermeneutiese benadering het. Wanneer daar besin word oor ’n benadering ten opsigte van ’n spesifieke navorsingsonderwerp in Bybelse Spiritualiteit sal daar noodwendig ’n dialoog tussen die benaderings van Bybelwetenskappe en Spiritualiteitkunde plaasvind. Hierdie dialoog tussen die eksegetiese metodes van die Bybelwetenskappe en die eiesoortigheid van Spiritualiteitkunde as wetenskap word in die volgende afdeling ondersoek.

2.3 DIE DIALOOG TUSSEN EKSEGESE EN SPIRITUALITEIT

Met die werklikheid wat hierbo uitgespel is in gedagte, naamlik dat daar in Bybelse Spiritualiteit twee wetenskapsgebiede is wat mekaar in een nuwe dissipline ontmoet, is dit te verstane dat daar by baie Bybelgeleerdes ’n spanning is en in baie gevalle ’n skepsis om eksegeese en spiritualiteit by mekaar uit te bring, veral weens hulle agterdog teen ’n benadering wat anti-intellektueel is en ’n naïewe vroomheid kan suggereer. Lombaard (2012c:174) verwoord dit so: “Bible scholars may experience a tension, at least, if not a dichotomy, between exegesis and spirituality; that is between the scientific approach to the biblical text and the experience of faith.” Dit is byna twee wêrelde wat bymekaar moet uitkom en in sommige gevalle is daar selfs ’n antagonisme teen sodanige ontmoeting: “Too often biblical spirituality suffers under the suspicion that slackminded ‘piety’ is being substituted for serious study.” (Welzen 2011:43)

Tog is dit wat Bybelse Spiritualiteit wil doen: om eksegeese en spiritualiteit met mekaar in gesprek te laat tree: “For the development of biblical spirituality as a discipline the dialogue of exegesis and spirituality is needed.” (Welzen 2011:50) Om hierdie dialoog tussen sinvol te

³⁰ Schneiders (2002:137-141) ondersoek vyf maniere waarop ’n transformerende omgang met die Skrif kan plaasvind: deur die aanhoor van die gepredikte Woord, deelname aan die liturgie, kleingroepgesprekke rondom geloofsbelewensse, die praktyk van transformerende aksie in die wêreld en lectio divina. Ten opsigte van laasgenoemde sluit sy aan by Guigo II se “metode”, wat later in hierdie hoofstuk (4.4.1) ter sprake kom.

laat verloop, is dit belangrik om duidelikheid te kry oor hoe die objek en metodiek van elkeen van die gespreksgenote daar uitsien.³¹

2.3.1 Dialoog ten opsigte van die objek van eksegesi en Spiritualiteitskunde

Die objek van eksegesi is die Bybelse teks van die Joods-Christelike tradisie. Die objek van die studiegebied van Spiritualiteitskunde is die God-mens-verhoudingsproses. Dit is belangrik om die verskil tussen die twee objekte raak te sien, maar ook om na te dink oor die moontlikhede wat beide vir die interaksie tussen hulle bied. In die geval van eksegesi is die objek die Bybel en in die geval van Spiritualiteitskunde gaan dit om prosesse, dit wil sê oor die ontwikkeling in verhoudinge. Welzen (2011:51) wys op twee moontlike dialogiese momente tussen die objekte van eksegesi en spiritualiteit, te wete: die proses in die teks en die teks in die proses. In eersgenoemde, naamlik die proses in die teks, kom besinning oor die God-mens-verhoudingsproses na vore: “At the moment that the question of spirituality is brought into exegesis, research to the way how is spoken in the text about the divine human relational process comes up.”³² Ten opsigte van laasgenoemde, te wete die teks in die proses, word daar gevra na die rol en funksie van die Bybel in die God-mens-verhoudingsproses:

How does the Bible function in the divine human relational process? How does the Bible function in the wording of the processes of the divine human relationship? Have the Bible or parts of the Bible a mystagogical function in the transformational processes of the divine human relationship?

2.3.2 Dialoog ten opsigte van die metodiek van eksegesi en Spiritualiteitskunde

Ook wat die dialoog tussen die metodes van eksegesi en Spiritualiteitskunde betref, is dit ’n tweerigtinggesprek. Hoe hierdie gesprek vanuit beide die hoek van eksegesi en van Spiritualiteitskunde gestalte kry, word nou verder ondersoek.

2.3.2.1 Vanuit die hoek van eksegesi

Nadenke oor die metodes van interpretasie betrek die belangrike ondersoeksvlak van die hermeneutiek. Schneiders (1999:97-179; 2003:20-22) se onderskeiding van die wêreld agter die teks, die wêreld van die teks en die wêreld voor die teks bring mooi na vore hoe die gesprek vanuit die hoek van eksegesi plaasvind.³³ Volgens Green (2006:72) is hierdie

³¹ Sien Welzen (2011:50-54) vir ’n gedetailleerde ondersoek na die objek en metodiek van beide eksegesi en spiritualiteit en hoe hierdie objek en metodiek met mekaar gesprek voer.

³² Welzen (2011:51) wys daarop dat studies in hierdie veld van eksegesi nie altyd as spiritualiteitsondersoeke erken word nie, maar dat dit onder die loep van “teologie” of “etiek” geneem word. Welzen is van mening dat dit nie so behoort te wees nie: “I think that questions of spirituality may be brought into in the exegetical research more explicitly.”

³³ Hierdie “drie wêrelde”-beskouing van Schneiders vind tans groot byval. By ’n onlangse konferensie (12 November 2015) wat oor die kwessie van kerk en homoseksualiteit te Stellenbosch aangebied is, het beide

driedelige onderskeiding nie bo kritiek verhewe nie, maar is dit handig vir die gesprek tussen eksegeese en Spiritualiteitskunde. Onder die wêreld agter die teks tel alles wat meegewerk het tot die ontstaan van die teks, naamlik die geskiedenis van die samestelling van die teks. Die wêreld van die teks gaan oor die teks self as literêre geskrif en die wêreld voor die teks oor daardie spasie wat die teks as literêre werk skep waarby die leser ingenooi word. Vir Schneiders (2002:136) is dit van kardinale belang dat histories-kritiese eksegeese en literêre analise nie omseil mag word in die beoefening van Bybelse Spiritualiteit nie. As antieke, historiese teks behoort die Bybel aan histories-kritiese ondersoek blootgestel te word en as literêre geskrif aan literêre analise. Eksegeese sal dus van Spiritualiteitskunde vereis om 'n noukeurige kontekstuele analise van tekste te verreken, met al die metodes wat daarby betrokke is.

Bybelse Spiritualiteit is veral geïnteresseer in die wêreld voor die teks, daardie wêreld waarby die leser ingetrek word en sy of haar identiteit uitgedaag word tot transformasie. Tog, alvorens daardie wêreld kan oopgaan, is deeglike omgang met die wêreld agter die teks en die wêreld van die teks uiters belangrik. 'n Behoorlike historiese ondersoek van die teks moet gedoen word.³⁴ Dit sal 'n korrekte vertaling van die teks met behoorlike aandag aan die woordeskate en die kontekstuele plasing van die teks behels. Indien nodig sal die redaksiegeskiedenis ondersoek word. Uit die talle moontlike historiese vrae, sal die interpreteerder 'n besluit moet neem watter van hierdie vrae aangespreek moet word en watter uitgelos kan word. Die volgende stap is om die literêre kwessies in verband met die teks onder die loep te neem. Hier gaan dit oor die vorm van die teks, die literêre genre, narratiewe en retoriese funksies, literêre tegnieke en stilistiese verskynsels. Weereens sal die interpreteerder moet bepaal watter spesifieke literêre aspekte aangespreek moet word. Ook die teologiese inhoud van die teks sal hier ter sprake kom. Dit is primêr deur die teologiese inhoud waarmee die transformatiewe betekenis van die teks betree word.

Hoe die leser en interpreteerder inderdaad by die wêreld voor die teks ingetrek word, is nie eenvoudig nie, want dit vra dat 'n mens moet verander. Volgens Schneiders (1999:169-178)

die Ou- en Nuwe-Testamentiese aanbieders met die wêreld agter die teks, die wêreld van die teks en die wêreld voor die teks as hermeneutiese sleutel gewerk. Alhoewel Schneiders haar op die Nuwe Testament toespits, kan haar benadering derhalwe met vrug ook op die Ou Testament toegepas word

³⁴ Welzen (2011:52-53) ken 'n drieërlei betekenis aan die woord "histories" toe in die histories-kritiese benadering en toon telkens aan watter waarde dit vir Spiritualiteitskunde het:

"Historical" is used in a referential sense. Historical research in the way texts refer to events in history make us clear that sometimes the narration is different from the things that happened in what we think reality is. This opens possibilities for several meanings: for instance ... a spiritual meaning in the sense of a function in the divine human relational process.

"Historical" is an indication that the biblical text is a historically layered phenomenon. For spirituality it is important to see the texts are part of a tradition process. In fact a text is a fixed moment in this process.

"Historical" is used in a contextual sense. Form criticism and redaction criticism use the term "Sitz in Leben". This kind of research could be very useful in spirituality. It may elucidate how a text functions in a specific divine human relational process in a specific socio-historical setting.

vind dit plaas deur die proses van appropriasie van hierdie alternatiewe werklikheid wat in die wêreld voor die teks geprojekteer word. Hier sluit Schneiders by Ricoeur (1976:42,91) aan wat die begrip appropriasie in die sin van “toeëiening” van dit wat “vreemd” was, gebruik.³⁵ Daarmee illustreer sy die belang van hermeneutiese besinning en beklemtoon hoe nodig dit is om oor die funksie van eksegeese na te dink. Die proses van appropriasie, soos deur Ricoeur beskryf, is ’n beweging vanaf die eerste naïwiteit deur kritiese ondersoek tot by ’n tweede naïwiteit. Die eerste naïwiteit is ’n spontane onmiddellikheid wat die leser met die onderwerpsmateriaal ervaar. Die proses van kritiese ondersoek bring distansiëring van die teks mee. Hierdie distansiëring het ’n tweërlei doel: om die leser van die beperkinge van die teks te beskerm en die teks van ’n premature toeëiening deur die leser. Die uiteindelijke doel van die distansiëring van die teks is nie ’n vervreemding van die teks nie, maar ’n tweede, postkritiese naïwiteit. Uiteindelik behels appropriasie ’n samesmelting van horisonne. Die horison van die wêreld van die leser smelt saam met die horison van die wêreld wat deur die teks geprojekteer word. Die leser beweeg in en word getransformeer deur die wêreld voor die teks, selfs al word hierdie wêreld aangepas deur die kritiese interpretasie van die leser.

Schneiders lewer ’n waardevolle bydrae ten opsigte van die aanwending van eksegetiese metodes in Bybelse Spiritualiteit. Haar fokus op appropriasie as sleutel tot haar doel, naamlik transformatiewe interpretasie, is ’n helder insig. In geheel volg sy ’n hermeneutiese benadering wat met groot vrug aangewend kan word in die studie van Bybelse spiritualiteit.

2.3.2.2 Vanuit die hoek van Spiritualiteitskunde

Dit is egter nie net hermeneutiese studie wat ’n sinvolle gesprek tussen eksegeese en spiritualiteit kan fasiliteer nie. Spiritualiteitskunde kan ook ’n verrykende bydrae tot hermeneutiek bied. Waaijman (2002:593-945) beskryf vier metodes vir die studie van spiritualiteit, waarvan die eerste ook ’n hermeneutiese benadering is. Hierdie benadering word in die volgende afdeling bestudeer. Die drie ander metodes is: vorm-beskrywende, mistagogiese en sistematiese navorsing. Tereg wys Welzen (2011:51-52) daarop dat ook die drie metodes van belang kan wees in die dialoog tussen eksegeese en Spiritualiteitskunde. Vorm-beskrywende navorsing kan doeltreffend wees in die beskrywing van die God-mens-verhoudingsproses in die teks. Mistagogiese navorsing is van hulp by navorsing oor die impak van Bybelse tekste op die spirituele reis van lesers. In die ondersoek van Psalms 42-43 sal duidelik na vore kom hoe die insigte van mistagogiese navorsing ook daartoe bydra om ’n

³⁵ Vgl. Donahue (2006:85):

Ricoeur understands *appropriation* in the sense of the German *Aneignen*, which conveys the sense of “making one’s own” which was initially “alien”. Appropriation involves both dispossession and possession ... Appropriation follows the “arrow of meaning” in a text and engenders a new self-understanding.

mistagogiese proses in die teks te sien.³⁶ Sistematiese navorsing sal van groot waarde wees wanneer die vraag na waarheid in die dialoog tussen eksegeese en Spiritualiteitskunde aan die orde kom.

Net soos die geval is met eksegeese, waar daar 'n keuse uitgeoefen word oor watter metodes van toepassing sal wees op 'n spesifieke studie in Bybelse Spiritualiteit, sal daar ook bepaalde keuses gemaak word oor hoe die ander drie metodes in die spesifieke studie aangewend behoort te word. In hierdie studie waar daar op die spiritualiteit in 'n Bybelse teks gefokus word, word 'n hermeneutiese benadering gevolg. Omdat die uiteindelik doel is om die mistieke aspekte in die teks te ontgin, word daar ook aangehaak by die vormbeskrywende en mistagogiese metodes se bestudering van spiritualiteit. Die vormbeskrywende metode word spesifiek in hoofstukke 3 tot 7 gebruik om die mistieke proses, wat in die gedig ontvou, in detail te bestudeer en die mistagogiese metode word aangewend om die opvallende selfgesprek in die teks te ondersoek. Dit vind in hoofstuk 6 plaas.

2.4 DIE MODEL VIR 'N SPIRITUELE HERMENEUTIEK

Waaijman (2002:689-773) se hermeneutiese navorsing oor Bybelse en spirituele tekste skep in die besonder ruimte vir eksegeese en spiritualiteit om mekaar te ontmoet. In hierdie afdeling word hierdie hermeneutiek redelik uitvoerig ondersoek, aangesien dit as raamwerk dien vir 'n mistieke lesing van Psalms 42-43. Waaijman beskryf dit as 'n "spirituele hermeneutiek" wat uit ses stappe bestaan: die voorverstaan, die leeshandeling, kritiese analise, teologiese pragmatiek, die openbaring van die verborgenheid en die voortgaande impak. Hierdie hermeneutiek omvat 'n veelheid van eksegetiese metodes en teoretiese insigte.

Waaijman se hermeneutiek kan 'n nuttige model word om Bybelse tekste te lees. Vir hom gaan dit veral om die vraag hoe geestelike tekste, insluitende die Bybel, gelees word. Sy fenomenologiese beskrywing van die geestelike leesprosesse en sy teoretiese verwerking daarvan, bied terselfdertyd 'n model waarmee die spiritualiteit in Bybelse tekste ontleed kan word. In dié sin is sy fenomenologiese beskrywing van en teoretiese besinning oor Spirituele Hermeneutiek tegelykertyd 'n model vir ondersoek. Dit kan 'n heuristiese instrument word om tekste se geestelike karakter te ondersoek.³⁷

³⁶ Hier gaan dit oor die geestelike reis van die sprekende "ek" van die gedig en kom die mistagogie na vore in 'n gesprek van die "ek" met sy of haar "siel". Dit word in hoofstuk 6 in detail ondersoek.

³⁷ Sien Welzen (2008:169-197) vir 'n toepassing van die model vir 'n spirituele hermeneutiek as heuristiese model om enkele spirituele aspekte van intertekstualiteit in die Lukaanse corpus te ondersoek.

2.4.1 Die praktyk van geestelike lees

Wat van belang is, is dat hierdie hermeneutiek gebaseer is op die praktyk van geestelike lees, of te wel *lectio divina*. (Vgl. Welzen 2011:40.)³⁸ Waaijman se fenomenologiese benadering behels dat hy met 'n beskrywing van geleefde spiritualiteit begin deur spesifieke paradigma te ondersoek, dit dan in 'n basiese patroon te sistematiseer, dit te deurdink en dan te laat uitwerk in 'n wetenskaplike teorie, wat kontemporêre hermeneutiese denke spesifiek ten opsigte van geestelike tekste toets en verder ontwikkel:

Beginning with a description of the lived spirituality, and thinking it through, he arrives at a scholarly model. The scholarly model comes into being when the process of thinking through the practice of spiritual reading is confronted with contemporary academic hermeneutics (Welzen 2008:170).

Hy neem sy paradigmata uit verskillende godsdienste. Uit die beskrywing van die leespraktyke in die Joodse en Christelike tradisies, die lees van die Koran en die leespraktyk in die Boeddhistiese tradisie, rekonstrueer Waaijman 'n basiese struktuur in die leesproses. Daar is altyd drie fasette in die leesproses: eerstens 'n aanvanklike ingesteldheid waarin die oorgang gemaak word van die daaglikse lewe na die leespraktyk; tweedens die leesproses self en laastens die voortgaande impak van die leesproses op die identiteit en lewenspraktyk van die leser.

Die leesproses self is kompleks en bestaan ook uit fases. Hier steun Waaijman op twee ou leestradisies, te wete die *Pardes* formule van die Joodse leestradisie, sowel as Guigo II, die Kartuiser³⁹ (1114-1193), se sistemativering van *lectio divina*. Omdat die *Pardes*-formule en Guigo se sistemativering van *lectio divina* 'n basis vir Waaijman se eie inkleding van die leesproses vorm, word die twee leestradisies van nader bekyk.

PaRDeS is 'n akroniem, bestaande uit die eerste letters van die woorde *peshat*, *remez*, *derash* en *sod*, waar *peshat* op die ooglopende betekenis van die Skrif sal dui; *remez* op 'n aanduiding in die teks dat daar 'n dieper betekenis lê; *derash* op die soeke na God se wil en *sod* na die verborgenheid van die mistieke betekenis van die teks. Hierdie vier woorde dui op die vier betekenis van die Skrif, soos dit in die Joodse tradisie ontwikkel is.⁴⁰

³⁸ Vir 'n meer gedetailleerde oorsig van hoe die praktyk van geestelike lees in die kloosterlewe beoefen is, sien Welzen (2006:79-90).

³⁹ 'n Kartuiser is lid van die streng kontemplatiewe Kartuiser-kloosterorde, wat in 1084 deur sint Bruno van Keulen en ses deelgenote gestig is. Aanvanklik het hulle geen Reël gehad nie, maar Guigo I, die vyfde kloosterhoof, het uiteindelik sodanige Reël opgestel, die *Consuetudines Cartusiae*, wat 1133 deur die pous goedgekeur is. Die orde is vernoem na die moederklooster La Grande Chartreuse (L. *Carthusia*), by Grenoble in Frankryk. (Vgl. Snijman 1968:369; sien ook Sheldrake 2007:56-57.)

⁴⁰ Die akroniem, *PaRDeS*, is deur Moses de Leon (1250-1305), ontwerp. De Leon is die skrywer van die hoofdeel van die Zohar, die fundamentele werk waarin die Joodse mistieke gedagtegang, bekend as Kabbala,

In 'n brief aan sy vriend, Gervasius, die sogenaamde *Scala claustralium*, onderskei Guigo II, vier fases of trappe in die leesproses: *lectio*, *meditatio*, *oratio* en *contemplatio*. Die ooreenkomste met die *Pardes* formule is opmerklik. Die eerste fase, *lectio* (lesing), verwys na 'n algemene lesing waarin die betekenis van die teks vorm aanneem; die tweede fase, *meditatio* (oorweging), dui op 'n detailondersoek van die teks, op soek na dieper betekenis; *oratio* (gebed) is die derde fase en hou verband met die begeerte na die verborgenheid waarvan die teks praat; die vierde fase, *contemplatio* (aanskou), het betrekking op die verwerkliking van die verborgenheid in die lewe van die leser. Die metafoor wat Guigo gebruik is dié van 'n leer waarmee die monnike na die hemel opklim. (Vgl. Welzen 2006:84.)⁴¹ Die onderlinge verhouding tussen die vier trappe of sporte kan soos volg aangedui word: Die lesing is 'n sorgvuldige en sielsaandagtige raadpleging van die Skrifte. Die oorweging is 'n ywerige werksaamheid van die verstand, waardeur 'n mens deur eie redenering die kennis van die verborge waarheid navors. Die gebed is die gerigtheid van die vrome hart op God, om die kwade te vermy en die goeie te verwerf. Die beskouing is 'n sekere verheffing van die siel, wat homself as't ware in God verloor en die vreugde van die ewige saligheid aanskou.⁴²

Waaijman integreer die vier dele van die *Pardes* formule met die vier trappe van die geestelike leesproses van Guigo om vier fases in die leesproses te onderskei. Dit begin met blote lees van 'n teks waarin die ooglopende betekenis waargeneem word. In die volgende fase word hierdie ooglopende betekenis verdiep deur reflektiewe besinning. Die derde fase oriënteer die hartstog van die biddende siel. In die vierde fase van die leesproses word die mistieke Verborgenheid ontvang en bepeins. Tesame met die voorverstaan en die voortgaande impak vorm hierdie vier fases die basis vir die ontwerp van die ses stappe van 'n spirituele hermeneutiek.

2.4.2 Die ses stappe van 'n spirituele hermeneutiek

Elkeen van die ses stappe van 'n spirituele hermeneutiek word nou ondersoek. Hierdie ondersoek word meer gedetailleerd aangebied omdat dit die basis is waarop hierdie studie

aangeteken is. Aldus Waaijman (2002:693) het De Leon doelbewus op die akroniem, *PaRDeS*, besluit, aangesien *pardes* volgens tradisie op die mistieke tuin dui: die paradys. So wou De Leon toesien dat die vier tradisionele wyses waarop die Skrif gelees is, in 'n mistieke perspektief geplaas word.

⁴¹ Guigo vergelyk die leesproses met die spysvertering deur herkouters (*ruminatio*). (Vgl. Welzen 2006:85.) In die leesproses word die teks gesluk, dan stukkies vir stukkies herkous alvorens dit gesmaak kan word en in die liggaam opgeneem kan word, sodat die liggaam opgebou kan word. Die leesproses voer steeds verder na binne: "Reading, seeks for the sweetness of a blessed life, meditation perceives it, prayer asks for it, contemplation tastes it." (Waaijman 2002:696)

⁴² *Lectio Divina* as leespraktyk het in die afgelope twee tot drie dekades 'n ongekende belangstelling, veral in Protestantse kringe, ontlok. Peterson (2011:768-769) toon aan hoe 'n geestelike lees van die Bybelse teks verskil van informatiewe lees: "In spiritual reading we do not take control of the text, we let the text take control of us." In sy toepassing van die vier fases van *lectio divina* verskil Peterson effe van Waaijman se Spirituele Hermeneutiek, soos dit hieronder ondersoek word, maar is dit steeds van groot waarde om hedendaagse Bybellesers te begelei tot 'n geestelike lees van die teks.

geskoei is. Hoe hierdie ses stappe in die ondersoek van Psalms 42-43 neerslag vind, word telkens kortliks aangetoon.

2.4.2.1 Voorverstaan

As eerste stap van 'n spirituele hermeneutiek het voorverstaan te doen met die houding waarmee die leser en die kommentators die teks benader. Wat besonders is van die Bybelse teks, is dat dit net soos ander spirituele tekste en trouens alle ander geskrewe tekste 'n oop teks is en op velerlei maniere geïnterpreteer kan word. So kom die Bybelleser en navorser reeds met sekere voorkennis na die Bybel, gebaseer op vroeëre interpretasies. Waaijman (2002:729-730) toon aan dat leser en teks met mekaar akkoord kan gaan wanneer vyf grondreëls in aanmerking geneem word:

(1) A spiritual text is part of an articulated structure. Such a structure must not be viewed as a monolithically closed block, but as an open collection of experience-based documents that have been tested by successive generations. (2) This collection is not only open in a material sense ..., but above all in an intellectual sense: the game of interpretations constantly opens new perspectives in a non-confinable multiplicity of texts and again discovers new articulations in the structure of the collection. (3) The texts cry to be performed ... (4) In their performance and interpretation texts form communities of listeners and interpreters ... (5) Texts call the attention of readers and interpreters to the subject matter they introduce for discussion.

Sentraal ten opsigte van die eerste twee reëls is die openheid van 'n spirituele teks, wat kernagtig daarop neerkom dit nie ingeperk kan word nie omdat daar soveel veranderlikes is wat op die teks inwerk.⁴³ Die derde reël gaan oor die speelsheid van 'n teks wat dit oopstel vir 'n verskeidenheid van betekenisse. Die vierde reël behels die kommunikasie van die teks: tekste gee aanleiding tot gesprek en verskille van opinie. Die laaste reël bring die ander vennoot van die hermeneutiese gesprek in die prentjie, te wete: die interpreteerder.

Enige leser het 'n bepaalde voorverstaan van die teks wat hy of sy ter hande neem – en hierdie voorverstaan het 'n invloed op die wyse waarop hy of sy betekenis gaan gee aan die teks. Welzen (2008:170) gee inhoud aan sommige aspekte van hierdie voorverstaan: Word die teks as 'n studie-objek uit die verre verlede beskou? Word dit beskou as 'n teks waarin persone

⁴³ Ten opsigte van die openheid van 'n teks baseer Waaijman (2002:732-733) sy gedagtegang onder andere op Ricoeur, wat veral klem daarop lê dat 'n geskrewe teks bevry raak van die skrywer: "But the text's career escapes the finite horizon of lived by its author. What the text says now matter more than what the author meant to say, and every exegesis unfolds its procedures within the circumference of a meaning that has broken its moorings to the psychology of its author." (Ricoeur 1991:149) Ook Iser se bydrae oor oop spasies in die leesproses, beïnvloed Waaijman (2002:733) se denke oor voorverstaan. Iser (1978:193) vergelyk dit met 'n gesprek: "The words of each speaker leave something open; the partner tries to fill the open space with his own utterance, and this in turn leaves further blanks which again must be filled by the partner, and so on." Betekenis word ook gevorm deur verbindings te maak tussen oop spasies: "Between segments and cuts there is an empty space, giving rise to a whole network of possible connections which will endow each segment or picture with its determinate meaning." (Iser 1978:196)

getuienis lewer van hulle verhouding met God en met ander persone? Is dit 'n heilige teks? Word dit as die Woord van God beskou? Ook die wyse waarop 'n bepaalde teks aangebied word, getuig van 'n spesifieke voorverstaan. So lyk 'n tekskritiese uitgawe van die Nuwe Testament heeltemal anders as 'n kunstiggebinde kansel-Bybel.

Dit is belangrik dat die aanvanklike houding van die leser verreken moet word in die hermeneutiese proses, juis omdat dit 'n bepalende invloed het op die verdere proses van betekenisgewing, soos dit in die *lectio*-, *meditatio*-, *oratio*-, en *contemplatio*-fases verder ontwikkel. Hier is die werk van Schneiders belangrik: haar *Revelatory Text* (1999) gaan van die veronderstelling uit dat die Skrif 'n heilige geskrif is (1999:43) wat transformerend wil wees (1999:14, 172-178).

Ten opsigte van hierdie studie, is die volgende uitgangspunte van belang met betrekking tot die voorverstaan:

- Die veronderstelling is dat die Hebraiese teks soos dit in die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* weergegee word, so na as moontlik 'n getroue weergawe is van die psalmis se verwoording van wat as Psalms 42-43 oorgelewer is.
- As 21ste-eeuse mens het die leser (navorser) 'n besef van die historiese en kulturele afstand van die teks, maar benader dit steeds as 'n geloofstek wat reg tot aanspraak het op die lewensbestaan hier en nou.
- Die leser is daarvan bewus dat sy eie vakwetenskaplike mondering swaarder oorleun na die kant van die Bybelwetenskappe en dat dit 'n uitdaging is om die spiritualiteit en mistiek in die teks raak te delf.
- Die aanname is ook dat alhoewel Bybelwetenskaplikes toenemend in die spiritualiteit van die Psalms geïnteresseerd is, die meeste eksegetiese materiaal suiwer op Bybelwetenskaplike beginsels geskoei is en nie daarop ingestel sal wees om die spiritualiteit en mistiek van die teks te ontbloot nie.
- Verder besef die leser dat hierdie steeds een interpretasie en aanpakmetode tussen baie ander moontlikhede is.
- Laastens besef die leser dat die hele onderneming meer is as net 'n intellektuele oefening – dat die ondersoek hom op 'n transformatiewe weg mag neem.

2.4.2.2 Die leeshandeling (*lectio*)

Die volgende stap van spirituele hermeneutiek is die daadwerklike leeshandeling. Hier sluit Waaijman veral aan by Iser (1972:279-299; 1978; 1993) se fenomenologiese benadering tot die leesproses. Dit is van waarde om net eers die begrip “leeshandeling” op te helder. Dit gaan oor twee dinge: dit wat gelees word, die geskrewe teks en die handeling van lees, wat 'n sekere reaksie is op die geskrewe teks. Vir Iser (1972:279), wat op sy beurt by die fenomenologie van kuns aansluit, is beide aspekte van belang: die daadwerklike teks en die handeling wat betrokke is in reaksie op die teks. Die Duitse woord “*konkretisiert*” word vir hierdie handeling gebruik. In Engels word die woord “realisation” gebruik en in Afrikaans

sal dit weergegee kan word met “gestalte gee”. Die leser gee gestalte aan die teks. Met dít in gedagte kan daar dan twee pole van ’n literêre werk waargeneem word, te wete die artistieke en estetiese pool. Die artistieke pool verwys na die teks wat deur die outeur geskep is en die estetiese pool na die gestaltegewing daarvan deur die leser.

Waaïjman (2002:742-746) kyk vervolgens na drie sleutelmomente in die leesproses, te wete: die werk van die verbeelding, die posisie van die leser en die betekenisveld. Elkeen van hierdie sleutelmomente word nou kortliks ondersoek.

a. Die werk van die verbeelding

Deur gestaltegewing aan ’n eie weergawe van die teks wat die lesers voor oë het, plaas hulle hulself onder die towerkrag van dít wat hulle produseer. Die leser is ingetrek in die teks en die teks in die leser. Hierdie samesmelting tussen teks en leser noem Waaïjman (2002:742) ’n simbiose:

The reader has been pulled into the text and the text into the reader. This fusion of a text with a reader in the process of reading it is something we call a symbiosis: two dissimilar organisms (text and human body) live on or in each other to their mutual advantage.

Waaïjman brei dan uit op verskillende tipes simbioses. Hier word daarmee volstaan om daarop te wys dat die leser in die lees van die teks bedag is op elke moontlike aktiwiteit wat daarmee saamgaan:

... recognizing the ink spatters on the paper as symbols bearing meaning; putting the letters together to form words, the words together to form sentences, and the sentences together to form a larger whole, a text (Welzen 2008:170).

b. Die posisie van die leser

In die proses van die lees van ’n teks is die lesers uitermate aktief. Met hulle oë neem hulle ’n teksfragment in. Hierdie fragment roep in herinnering wat reeds gelees is (retrospeksie) en die verwagting van wat nog gelees moet word (antisipasie). Die spanning tussen retrospeksie en antisipasie beheer die hele leesproses:

In whatever way, and under whatever circumstances, the reader may link the different phases of the text together; it will always be the process of anticipation and retrospection that leads to the formation of the virtual dimension, which in turn transforms the text into an experience for the reader. (Iser 1972:286)

Waaïjman (2002:745) wys verder daarop dat waar die lesers deelneem aan gestaltegewing van die teks, hulle terselfdertyd buite die teks is – hulle psige stel ’n horison saam met ’n gedagtegang van sy eie, met voorkeure en afkeure, ontvangers en versteurders.

c. Die betekenisveld

Die laaste sleutelmoment van die leeshandeling wat hier ondersoek word, is die betekenisveld. Waaijman (2002:745) vergelyk dit met die skiet van 'n rolprent:

A spacial object (a book with pages) becomes a cinematic object: "We place our synthesizing faculties at the disposal of an unfamiliar reality, produce the meaning of that reality, and in doing so enter into a situation which we could not have created out of ourselves." (Iser 1978:150)

In die leesproses rekonstrueer lesers vir hulleself 'n betekenisveld. Belangrik is om in ag te neem dat betekenis wat 'n leser aan 'n teks heg nie arbitrêr is nie. In hierdie proses van betekenisgewing word die leser deur die seine in die teks gerig: "What then does the process of reading consist of? Briefly, it might be described as the reader's transformation of signals sent out by the text." (Iser 1993:4) Die leeshandeling is 'n sirkelvormige interaktiewe proses waarin nie alleen die rigting wat die teks aan die lesers gee 'n plek het nie, maar ook die betekenisgewende aktiwiteite van die lesers in die rigting van die teks. (Vgl. Welzen 2008:170.)⁴⁴

Laastens is dit van belang om daarop ag te slaan dat 'n teks se betekenispotensiaal méér is as wat 'n bepaalde leser daaruit kan haal:

With all literary texts, then, we may say that the reading process is selective, and the potential text is infinitely richer than any of its individual realizations ... Thus the semantic possibilities of the text will always remain far richer than any configurative meaning formed while reading. (Iser 1972:285, 290)

Wat die leeshandeling in die mistieke lees van Psalms 42-43 betref, is dit die Hebreeuse teks wat na vore tree en die leser se omgang met daardie teks. Die volgende leeshandelinge vind plaas:

- Buiten die woorde van die teks, wat in die geval van 'n Hebreeuse teks uit 'n samestelling van groter en kleiner tekens – die konsonante en vokale – bestaan, is daar ook allerlei ander simbole in die teks, naamlik die Masoretiese tekens (die sg. *Masora parva* en *Masora magna*) en die tekskritiese voorstelle.
- 'n Sinvolle omgang met die teks vereis dat die Hebreeuse teks in Afrikaans oorvertaal word. Die vertaling van die teks is beide 'n intensiewe en ekstensiewe handeling, wat

⁴⁴ Welzen (2008:170) wys daarop dat dit vanuit hierdie bestudering van die eerste twee fases van Waaijman se model duidelik is dat hy ook dialekties dink. Die hele leesproses word as 'n dialogiese gebeurlikheid verstaan. Benewens die fenomenologiese benadering, is dialogiese denke die tweede kenmerkende eienskap van sy werk: "The whole process of reading is understood as a dialogical happening, including those phases of the process during which the meaning comes into existence."

baie keuses verg. Hierin word die leser deur kennis van die Hebreeuse taal en grammatika, asook bronne in hierdie vakgebied begelei.

- As oorgelewerde teks is daar meer as een manuskrip waarmee rekening gehou moet word. Tekskritiese aantekeninge ten opsigte van die Hebreeuse teks toon variante in die teks aan. Die leser word genoop om van die variante kennis te neem en 'n bepaalde keuse uit te oefen.
- Die leser is in hierdie proses voortdurend in gesprek met ander lesers (navorsers).

2.4.2.3 Kritiese analise (*meditatio*)

Die derde fase van 'n spirituele hermeneutiek is die kritiese analise (*meditatio*). Waaijman (2002:746) toon twee verskille tussen die leser en die kritikus aan. Eerstens tree die kritikus terug van die teks om 'n kritiese, objektiewe afstand te kry, waar die leser poog om die afstand tussen hom- of haarself en die teks te minimaliseer. In die tweede plek vel die kritikus oordele oor die teks en verklaar dit, waar die leser dit nie doen nie. Waaijman sluit aan by Fowler (1996:27), wat daarop wys dat die kritikus deel vorm van 'n interpreterende gemeenskap wat van hom of haar verwag om volgens bepaalde reëls en tradisies op 'n teks te reageer:

Often a critic talks about being a reader of a text as if the critic were only a reader. The critic is clearly more than that, however, for being a critic means being part of a guild, or an 'interpretive community' ... Such a guild has a history and its own special language, and it has rules and rituals for entrance ... Therefore, even though a critic may sometimes speak in disarmingly simple terms about reading a text, in speaking as a critic he or she speaks to be heard by fellow critics, and thus the entire critical tradition of that particular interpretive community is evoked implicitly.⁴⁵

In die model vir 'n spirituele hermeneutiek is die oorgang van *lectio* na *meditatio* die oorgang van die subjektiewe pool van die algemene leeshandeling na die objektiewe pool van die kritiese analise. (Vgl. Welzen 2008:170.)

Vir Waaijman (2002:748-755) is daar ses aspekte wat op die een of ander manier in die kritiese analise aangeraak sal word: die komposisie van die teks, die dieptestruktuur, intertekstualiteit, konteks, die pragmatiek van die teks en die religieuse betekenisveld. Elkeen van hierdie ses aspekte word kortliks ondersoek.

⁴⁵ Op sy beurt sluit Fowler aan by Steiner se referaat oor die teenstelling tussen kritikus en leser. Van belang is om daarop te let dat Steiner (en Fowler) die onderskeid nie as absoluut voorhou nie:

He [Steiner] is careful to note that this polarity is both fictions and heuristic, "in the ordinary run of things 'criticism' and 'reading' interpenetrate and overlap." Yet confronting the opposing poles, even if they never exist in a pure state, is helpful in understanding the overlap. (Fowler 1996:27)

a. Die komposisie van die teks: deel-geheel-verwantskap

In die lees van die teks is die leser heeltyd met 'n spesifieke deel van die teks besig. Die geheel is heeltyd in die agtergrond teenwoordig as horison. Somtyds word hierdie agtergrond eksplisiet opgeroep deur 'n tekssegment, byvoorbeeld wanneer die skrywer 'n samevatting gee. In teenstelling met die leser, wat in die middel van die teks aktief gemoeid is met die gestaltegewing van 'n betekenisveld, poog die ontleder om die teks as geheel te beskou.⁴⁶ Die hermeneutiese spanning tussen die deel en die geheel vorm die agtergrond waarteen werklike interpretasie volvoer word.⁴⁷

b. Dieptestruktuur

Die tweede aspek wat Waaijman (2002:749) in die kritiese analise van belang ag, is die dieptestruktuur. Tot in die sewentiger jare van die vorige eeu is eksegetiese ondersoek deur die diakronie van die teks oorheers, dit is: literêre, vorm- en redaksiekritiek. Die betekenis van die teks is aan die hand van die ontwikkelingsgeskiedenis nagevors. Sedertdien het daar 'n belangstelling vir sinkroniese ondersoek ontwaak. Die teks word as 'n samehangende struktuur beskou wat in terme van interne betekenis ondersoek moet word.⁴⁸ Welzen (2011:53) onderskei twee metodes in die sinkroniese benadering, naamlik: taalgeoriënteerde metodes en leser georiënteerde metodes. Beide hierdie metodes is van groot waarde om die spiritualiteit in 'n teks te ontgin:

In methods as structural analysis and semiotics the meaning of a text is sought in the text itself or in its depth structure. It is clear that things like depth structure can help in articulating the spirituality of a text. In reader-response criticism, pragmatics and rhetorical analysis the meaning is sought in the interactive process of text and reader. Perhaps this kind of research offers the greatest possibilities for spirituality.

Vir Waaijman (2002:749) is hierdie soeke na die innerlike betekenis van die teks 'n intuïtiewe aksie:

⁴⁶ Hier wys Waaijman (2002:748) op Hegel se stelling dat die waarheid in die geheel opgesluit lê ("Das Wahre ist das Ganze"), wat in die 19de eeu 'n leidende gedagtegang was:

The whole was interpreted from the perspective of the parts and the parts from the perspective of the whole. This circular movement never stops inasmuch words make up a sentence, sentences a paragraph, paragraphs a chapter, chapters a work as a whole, works a genre, and a genre a part of a group of the genres of a period and a style.

⁴⁷ Hierdie hermeneutiese perspektief om die dele in terme van die geheel te interpreteer en die geheel in terme van die dele, kan teruggevoer word na die werk van Johann August Ernesti (1707-81). (Vgl. Forster 2013.)

⁴⁸ Daarmee elimineer Waaijman nie die diakroniese ondersoek nie, soos duidelik uit 4.2.3.4 hieronder blyk waar die kontekstuele rekonstruksie ter sprake kom. Vir Waaijman is die teks self as 'n samehangende struktuur wat betekenis adem egter van groot belang en moet die leser bedag wees op tekens in die teks self om die betekenis te ontsluit.

This reading down to the inner meaning of a text (understanding) is an intuitive activity. After all, the inner meaning of a text (the inner coherence and movement, the essential content) is not ready-to-hand. It only makes itself known in signals. A selection of significant signs, by mutual combination, opens up the inner space of a text.

c. Intertekstuele verhoudings

Vervolgens kom intertekstuele verhoudings onder die soeklig. Waaijman (2002:750) vermeld die naam van die Franse strukturalis, Julia Kristeva, as die persoon wat die term intertekstualiteit onder die literêre aandag gebring het.⁴⁹ Intertekstualiteit kom daarop neer dat 'n teks in wese 'n mosaïek van sitasies of aanhalings is wat met mekaar kommunikeer, “in the space of a given text, several utterances, taken from other texts, intersect and neutralize one another” (Kristeva 1980:36).

Waaijman (2002:750) onderskei drie intertekstuele strategieë, naamlik deelname, losmaking en transformasie:

In all this we can discern three intertextual strategies: participation which seeks to keep texts alive by repetition or imitation; detachment which seeks to surpass, fend off, or destroy earlier texts; transformation which plays with and uses unfamiliar texts.

Volgens Welzen (2011:54-56) is intertekstualiteit vir Bybelse Spiritualiteit besonder betekenisvol. In geestelike en mistieke tekste is daar dikwels verskeie aanhalings en verwysings na die Bybelse teks en in sommige gevalle word die Bybelse teks as geestelike teks herskryf. 'n Ondersoek met betrekking tot die intertekstuele verwantskap kan lig werp op die spirituele proses:

The study of the intertextual relations of the biblical text and the spiritual text may help us to understand the spiritual process between the reading of the biblical text and the re-writing that results in die spiritual text ... (Welzen 2011:54).

d. Kontekstuele rekonstruksie

Die vierde aspek wat vir Waaijman (2002:750-751) deel uitmaak van die kritiese analise, is kontekstuele rekonstruksie. Soos wat 'n leser die teks lees, ontvou 'n betekenisveld wat spontaan op die leser se eie sosiokulturele konteks geprojekteer word. Hierdie projeksie is moontlik omdat die oorspronklike omgewing na die skryf van die teks onherroeplik verander het. Tog, synde die interpretasie 'n kritiese aftand ten opsigte van die teks inneem, kan die interpreteerder sistematies ondersoek doen na die historiese agtergrond. Alhoewel daar 'n

⁴⁹ Inderwaarheid is dit die werk van die Russiese post-formalis, Mikhail Bakhtin (1895-1975), na wie vroeër verwys is (in voetnoot 27), wat Kristeva aan die Weste bekendgestel en verder ontwikkel het. Kristeva se beskouing van intertekstualiteit word in haar vroeëre werk (1969) en veral haar latere werk (1980) uiteengesit. (Vgl. Malan 2013.)

onherstelbare breuk tussen die konteks en die teks ontstaan het, die oomblik na die skryfwerk voltooi is, bevat die teks tog nog genoeg oorblyfsels van die oorsprong. Hier kom die diakroniese benadering dan wel ter sprake. In die diakroniese benadering is daar 'n veelheid van metodes wat aangewend kan word: bronkritiek, historiese kritiek, vormkritiek en redaksiekritiek. (Vgl. Welzen 2011:52.)

Vir Waaijman (2002:751) is die idee van 'n literêre genre 'n belangrike wyse waarop die historiese dimensies van 'n teks met die teks self verbind word. Die gedagte is dat linguïstiese uitinge, wat volgens 'n gevestigde patroon plaasvind, bepaal word deur die gang van gebeure waarin dit funksioneer (*Sitz im Leben*). Die onderliggende aanname is dat tekste deurdring word deur die historiese plasing waarin hulle vorm aangeneem het: die "vorm" van 'n teks is die produk van die "*Sitz im Leben*".⁵⁰

e. Die pragmatiek van die teks

Voorts word die pragmatiek van die teks ondersoek. Waaijman (2002:751) toon aan dat waar 'n literêre werk in moderne tye veral op die betekenis daarvan afgestem is, dit in premoderne kulture 'n vorm van politieke en morele interaksie was. Deur 'n teks het skrywers 'n invloed op hulle lesers uitgeoefen met die oog daarop om die lewenswyse en organisasie van die gemeenskap te vorm. Dit is wat die pragmatiek van die teks behels:

Pragmatics views a text from the vantage point of its communicative dimension. On the semantic level one looks at the content; on the pragmatic level one highlights the dialogical dynamics. Pragmatics effects the transition from the "said" to the "saying". The said pertains to the material meaning of the words; the saying concerns the dialogic sign we pass on to the other. (Waaijman 2002:751)

Pragmatiek het dus te make met taal as sosiale middel (Van Niekerk & Olivier 2014:275): "dit het betrekking op die uitings wat gebruik word wanneer mense binne bepaalde taalgebruikssituasies (dit kan ook die geskrewe medium wees) met mekaar kommunikeer".

f. Die religieuse betekenisveld

Die laaste aspek van die kritiese analise wat hier ondersoek word, is die religieuse betekenisveld. Die voorafgaande aspekte van die kritiese analise stel die omgewing saam

⁵⁰ In psalm-navorsing word die bydraes van Hermann Gunkel (1862-1932) en Sigmund Mowinckel (1884-1965) op die gebied van literêre genre en *Sitz im Leben* tot op hede van waarde geag. (Vgl. Grogan 2008:12.) Ten opsigte van die onderskeiding in genres, was dit Gunkel wat baanbrekerswerk verrig het, alhoewel hy erkenning gee aan Riehm wat al die Psalms reeds in dank-, klaag-, gebeds- en leerliedere ingedeel het. (Vgl. Gunkel 1975:8.) Self het Gunkel die Psalms in vier hoofgroepe verdeel: lofliedere, dankliedere van die enkeling, klaagliedere van die enkeling en klaagliedere van die gemeenskap. Hy onderskei ook 'n subgroep, te wete gemengde genres. (Vgl. Gunkel 1975:22) Mowinckel het by Gunkel aangesluit en sy onderskeiding nog verder verfyn, maar sy besondere bydrae lê op die gebied van die *Sitz im Leben*, waar hy die verskillende genres aan 'n sekere kultiese situasie of fees wil koppel. (Vgl. Mowinckel 1962:1-41.)

waarin die God-mens-verhoudingsproses na vore kom. In die Skrif neem hierdie God-mens-verhoudingsproses verskillende patrone aan. Waaijman (2002:752-754) onderskei vier sulke verhoudingspatrone:

(i) Die posisionele verskil

Die verskil tussen God en mens kan bestudeer word deur die verskil in posisie tussen God en mens binne dieselfde raamwerk uit te spel.⁵¹ So byvoorbeeld is God in die aartsvaderverhale voortdurend as lewewekkende en lewensondersteunende krag in die agtergrond teenwoordig. Daarteenoor neem God in die Eksodusverhaal 'n prominente rol in die voorgrond. Waaijman (2002:753) kom tot die gevolgtrekking: "Thus, in Scripture, God is always introduced in some fashion as acting: as foreground or background, at the centre or marginally, actively or passively, implicitly or explicitly."

(ii) Die komplementêre verskil

Die tweede patroon wat in die Skrif na vore kom ten opsigte van die God-mens-verhouding is die komplementêre verskil. In hierdie geval is daar 'n verskil tussen komplementêre pole. Komplementêre verskille kan afgelei word van gegewens van die natuur, van sosiale verhoudinge, of van 'n kombinasie van die twee. 'n Voorbeeld van sodanige komplementêre verskil in die natuur is in Psalm 42:2 waar God as water vir 'n dorstige wildsbok voorgestel word en as voorbeeld van 'n sosiale verhouding, is daar die man-vrou-verhouding in onder andere Hosea 1-3 en Hooglied. Ten opsigte van 'n kombinasie tussen natuur en sosiale verhoudinge, is Psalm 23 'n voorbeeld, waar God as herder vir 'n trop skape voorgestel word.

(iii) Die intermediêre verskil

Dan is daar ook 'n verhoudingspatroon wat op 'n intermediêre verskil tussen God en mens wys. Dit is wanneer God en mens bymekaar gehou word of geskei word deur 'n vorm van mediasie. Waaijman (2002:753-754) sluit by Martin Buber aan wat drie sferes uitwys: die sfeer van die natuur, van die mense en U en van geestelike wesens. Wat die natuur betref, is 'n berg in die meeste godsdienste 'n middel tot mediasie tussen God en

⁵¹ In 'n sekere sin resoneer Brueggeman (2005:581-602) hiermee in sy karakterisering van die God-mens-verhouding as onvergelyklik aan die een kant en gemeenskaplik aan die ander kant. Ook Brueggemann vind baat by Martin Buber se gedagtegang:

Put broadly, I shall want to insist that this God-in-relation offered in the Psalter is an anticipation of the I-Thou interactionism so famously given by Martin Buber (and Frank Rozenzweig) and later echoed in fresh ways by Emmanuel Levinas. (Brueggemann 2005:583)

Onder "onvergelyklikheid" verstaan Brueggemann dat God vir God self is, begaan met God se eie lewe en eer, waar Israel bewus is van die groot, besliste verskil tussen haarself en God. Met "gemeenskaplikheid" bedoel hy dat die twee partye op gespreksvlak op gelyke grond is. Waar dit gaan oor die verskil tussen God en mens in die God-mens-verhouding is die "onvergelyklikheid" in hierdie verhouding ter sake.

mens. Tussen die mense en U is Jesus in die Christendom die middelaar tussen God en mens. Vereniging met Jesus verenig die mens met God. Ten opsigte van geestelike wesens, vind Buber sodanige geestelike wesens in die wêreld van kuns (bv. ikone of dans), etiek (bv. die lewens van die heiliges) en kennis (bv. die sefirot-sisteem van die Kabbala).⁵²

(iv) Die disjunktiewe verskil

Die vierde verhoudingspatroon gaan oor 'n disjunktiewe verskil. Waaijman (2002:754) wys daarop dat disjunksie met skeiding en kontras verband hou. Disjunksie is die teenoorgestelde van korrelasie en kan die vorm van negasie (nie, on-), ontbering (sonder, -loos), kontras (dood en lewe, lig en donker) of alteriteit (ander, anders, vreemd) aanneem. 'n Voorbeeld van negasie is Psalm 5:5a: "U is immers nie 'n God wat goddeloosheid duld nie." Wat ontbering betref word die mens in die antropologie van die Bybel altyd in die skaduwee van die Skepper geplaas, byvoorbeeld Psalm 62:10a: "Net 'n asemteug is die mens, onbetroubaar is die mensdom." Dan word die God-mens-verhouding somtyds ook in kontras geskets, byvoorbeeld Psalm 102: 27-28: "Hulle sal vergaan, maar U bly bestaan. Soos klere sal hulle almal verslyt; soos 'n bokleed vervang U hulle en hulle verdwyn, maar U bly dieselfde, u jare kom nooit tot 'n einde nie." Ten opsigte van alteriteit steek Waaijman (2002:755) by een van Levinas se werke, met die titel, *Otherwise than being or beyond essence*, kers op. Vanuit die titel blyk dit dat die Oneindige tot 'n "ander" orde behoort.

Die kritiese analise van Psalms 42-43 is 'n omvattende ondersoek wat die grootste deel van hoofstuk 3 beslaan. Dit behels onder meer die volgende:

- Die feit dat Psalms 42-43 as 'n eenheid beskou word kom hier onder die soeklig.
- Terselfdertyd gaan dit ook oor die strofiese indeling van die teks en hoe die kleiner eenhede in verhouding tot die groter geheel betekenis aanneem.
- Die plasing van Psalms 42-43 in die boek van Psalms, dat dit die aanvangpsalms van die tweede boek is én dat dit deel vorm van die sogenaamde elohistiese psalms,⁵³ is hier ter sake.
- Die dieptestruktuur Psalms 42-43 word met behulp van 'n vormanalise en 'n noukeurige lesing van die teks ondersoek.

⁵² Die Kabbala was 'n Joodse mistieke beweging vanuit die laat-12de, begin-13de eeu. Die kabbaliste het die godheid in terme van die sefirot-sisteem beskryf. Die sisteem bestaan uit tien sefirot, oftewel uitstralings van God se oneindige lig, soos wat dit in die skepping manifesteer. In Afrikaans kan die sefirot weergegee word met: kroon, wysheid, intelligensie, liefde of barmhartigheid, erns, skoonheid, ewigheid, majesteit, fondament en koningskap. (Vgl. Laenen 2001:45-54.)

⁵³ Sien voetnoot 81.

- As poëtiese teks is die vorm waarbinne die digter sy of haar gedagtes georden het van groot belang. Hier word aangeklop by resente navorsing op die gebied van psalmstrukture.
- As komende vanuit die Psalms, is die literêre genre en *Sitz in Leben* van Psalms 42-43 'n onderwerp wat wyd nagevors is en waaroor daar baie menings bestaan. Dit word onder die opskrif van “Die konkrete lewensituasie van Psalms 42-43” ondersoek.
- Die wesenlike probleem van Psalms 42-43 is dat God deur die psalmis as afwesig of afsydig ervaar word. Die beeld van die dorstige wildsbok (die mens) op soek na water (God), gee die komplementêre verskil in die God-mens-verhoudingsproses weer en is terselfdertyd 'n uitbeelding van die disjunktiewe verskil, naamlik dat die lewendige God as leweloos ervaar word. In die noukeurige lesing kom dit duidelik aan die lig.

2.4.2.4 Teologiese pragmatiek (*oratio*)

Met die oorgang na die vierde fase van 'n spirituele hermeneutiek, naamlik teologiese pragmatiek (*oratio*), vind 'n belangrike skuif plaas; dit is nie meer die inhoud en betekenis van die teks wat die sentrale plek inneem nie, maar die verhouding wat die leser met die inhoud van die teks het. (Vgl. Welzen 2008:170.) Anders gestel, dit gaan oor die betrokkenheid wat hierdie inhoud by die leser wek. In hierdie fase kom die dialogiese karakter van die model vir 'n spirituele hermeneutiek nog sterker na vore as in die vorige fases.⁵⁴ Waaijman (2002:755) bring hier Levinas se onderskeiding tussen “difference” (verskil) en “non-indifference” (nie-onbetrokkenheid) ter sprake:

At stake in “difference” is the objectivizable difference. At issue in “non-indifference” is a dialogic difference. The meditative level reads the God-relation in terms of content (difference); the orative level reads the dialogic dynamics (non-indifference). The orative mode of reading observes the movement between I and thou. It brings to light the dimension of prayer.

⁵⁴ Weereens is Bruggemann (2005:591) se karakterisering van die God-mens-verhouding ter sprake, maar in hierdie verband is dit die gemeenskaplikheid in die verhouding wat na vore kom:

I use the term “mutuality” to mean that the two parties are, for the occasion of speaking, on level ground; for the occasion YHWH’s accustomed place of privilege is inoperative. Speaking Israel is, on such occasion of utterance, not intimidated, not deferential, not deterred by awe, not restrained by gratitude, not disciplined by obedience. Rather speaking Israel now assumes rights, privileges, and entitlements based upon prior agreements, prior covenant promises, prior commitments that YHWH has made to Israel. In situations of such need, distress, and desperation, Israel asserts its claim upon YHWH who is for an instant treated as a fellow bargainer and fellow applicant, who has obligations and who is now called upon to honor those obligations not out of inclination but out of duty.

(a) Transformasie vanaf 'n materiële verskil na oratiewe nie-onbetrokkenheid

In aansluiting by die vorige deel, waar die verhoudingspatroon in die God-mens-verhouding in terme van vier verskille aangetoon is, word nou uitgewys hoe die materiële verskil tussen God en mens in die Psalms in oratiewe nie-onbetrokkenheid getransformeer word.

(i) Oratiwiteit binne 'n posisionele verskil

Stories ken aan God 'n bepaalde rol toe in 'n menslike raamwerk, soos byvoorbeeld die raamwerk van die skeppingsorde, of binne die lotgevalle van die volk Israel. In belydenisse, spreuke en gesegdes word ook aan God 'n rol toegeken, inderwaarheid 'n transendente rol. Hierdie posisionerings van God en mens maak egter nie die eindpunt uit nie. Inteendeel, dit dien as vertrekpunt vir 'n Godsoekende verlanse.

Waaijman (2002:756) gee twee voorbeelde van oratiewe transformasie van die posisionele verskil tussen God en mens. Eerstens is daar die verhaal van God en die volk Israel, wat 'n groot deel van die Skrif beslaan. In die Psalms word dieselfde verhaal vanuit die gesigspunt van oratiewe dinamiek oorvertel. Die geskiedenis van Israel genereer 'n fokus op God, onder andere: erkenning (Ps 105; 106; 136), seën (Ps 106; 135), en viering en lofprysing (Ps 105; 135). Tweedens word die storie van die groot en klein geskiedenis deur die verhaal van die skepping omraam. Die skeppingsmotief kom konstant in die Psalms voor, maar nou is dit getransformeer in 'n emotief-oratiewe gemoedstoestand: God se kreatiewe aktiwiteit ontlok verwondering (Ps 8; 19) en ontsag (Ps 139).

(ii) Oratiwiteit binne die komplementêre verskil

Vervolgens kom oratiwiteit binne die komplementêre verskil onder die soeklig. Vanuit die veelheid van komplementêre verskille tussen God en mens, kies Waaijman (2002:757-758) die drie wat die meeste voorkom om die onderwerp van oratiewe dinamiek te illustreer, te wete koning en volk, meester en slaaf en gasheer en gas.

Om dit toe te lig word hier slegs op die derde verskil, naamlik gasheer en gas gefokus. Een van die mees basiese verhoudings in die wêreld van partriargale spiritualiteit was dié tussen gas en gasheer. Die komplementêre gas-gasheer-verhouding het ook 'n plek gevind in Israel se geloofsperspektief: Jahwe woon as gasheer op Sion en ontvang elke pelgrim as gas. Oratiewe dinamiek speel op verskeie maniere hierop in, byvoorbeeld Jahwe as Gasheer wat die spreker van Psalm 23 as gas laat aansit by 'n feesmaal: "U dek vir my 'n tafel voor die oë van my teenstanders. U verfris my kop met olie; my beker loop oor." (Ps 23:5)

(iii) Oratiwiteit binne die intermediêre verskil

Die derde materiële verskil in die God-mens-verhouding wat vroeër ondersoek is, is die intermediêre verskil. Waaijman (2002:758) dui aan dat kontak tussen God en mens

bemiddel word deur, onder andere, die heiligdom, die Tora, die ritueel, die Messias en die Naam. Ook hierdie intermediêre verskille word in die psalms deur middel van oratiwiteit getransformeer.

Ter illustrasie word een van hierdie mediators kortliks verken, naamlik die heiligdom, 'n aspek wat duidelik in Psalms 42-43 ter sprake is. Die tempel in Jerusalem met die feeste en rituele daaraan verbonde het die mense se verhouding met God bemiddel. So het die reis na die tempel 'n diep verlange na God te weeg gebring (Ps 42-43; 63; 84) en het hulle met die koms by die tempel God se teenwoordigheid aldaar uitbundig gevier (Ps 46, 48; 150).

(v) Oratiwiteit binne 'n disjunktiewe verskil

Die laaste oorgang van 'n materiële verskil na 'n oratiewe nie-onbetrokkenheid wat onder die soeklig kom, is oratiwiteit binne 'n disjunktiewe verskil. Waaijman (2002:760) wys daarop die God-mens-skeiding 'n kwessie word in verlatenheid en dood, wanneer God ontoeganklik raak in sy afwesigheid. Aan die hand van twee Godservarings, te wete Godverlatenheid en God se onbegryplikheid ondersoek hy die dinamika wat aan die werk is om die materiële verskil in 'n oratiewe nie-onbetrokkenheid te transformeer.

Wat Godverlatenheid betref, is dit dikwels onreg wat 'n persoon van die Bron van lewe afsluit. Mense voel asof hulle hulself in 'n woestyn bevind: "God, U is my God, na U soek ek; my siel dors na U, my liggaam smag na U in 'n droë, uitgeputte land sonder water." (Ps 63:2) Dit lyk asof die dinamika van gebed opsigself 'n stille oorgawe bevat om by God skuiling te vind: "Net by God vind ek rus; van Hom kom my verlossing. Net Hy is my rots, my verlossing, my toevlugsoord." (Ps 62:2-3)

Die wyse waarop Jahwe met die menslike realiteit gekontrasteer word, word gewoonlik in eksistensiële terme uitgedruk, d.w.s. dat God onbegryplik is. Jahwe verstoot sy volk (Ps 44:10; 74:1), skeur hulle uitmekaar (Ps 60:3), verwerp hulle (Ps 89:39) en verteer hulle (Ps 79:5). Die regverdige God laat toe dat 'n onregverdige wêreld die oorhand kry (Ps 37; 49; 73). Dit is nie die teodisee probleem waaraan hier gestalte gegee word nie, maar eerder dat hierdie onbegryplike optrede van God die mens laat stil word voor God: "Daarom moet jy in stilte op Jahwe vertrou" (Ps 37:7), of tot 'n dieper bewussyn van God se teenwoordigheid bring: "En tog was ek altyd by U; U het my regterhand vasgehou." (Ps 73:23) Jahwe staan uit in eksistensiële kontras met die menslike wêreld, maar op oratiewe vlak beteken hierdie kontras 'n omdraai na Jahwe, ten spyte van Jahwe se afwerende houding.

(b) Sleutelvorms van oratiewe dinamiek

Vanuit hierdie ondersoek van die Psalms, waar die fokus geval het op hoe transformasie van blote inhoud na teologiese pragmatiek plaasvind, kan daar nou vier sleutelvorms van

oratiwiteit onderskei word. (Vgl. Waaijman 761-762.) Hierdie sleutelvorme van oratiewe dinamiek is van groot waarde vir die mistieke lesing van Psalms 42-43, synde die gedig as gebed verskillende vorms van oratiewe dinamiek aanbied. Derhalwe word dit in redelike detail ondersoek.⁵⁵

(i) Naderbeweeg na God

Die eerste sleutelvorm van oratiewe dinamiek behels die feit dat mense begin beweeg. Hulle nader God, word deur God ontvang en verheug hulle oor die nabyheid van God. Hierdie uitgaande beweging omvat die hele kurwe van om te gaan (uit jouself) en te kom (by die ander). Die beweging word deur vyf momente gekenmerk: (1) om die afwesigheid van God aan te voel; (2) om uit te beweeg na God, wat ook as verlange gekenskets word; (3) oorgawe aan God in die sin van totale losmaking van die self en uit die self te beweeg na God (ekstase); (4) ontvangs deur God; en (5) volkome vreugde en vervulling.

(ii) Toelaat van God in die self

Die tweede sleutelvorm van oratiewe dinamiek volg die beweging van toeëiening, toelating en verinnerliking in die self. Waaijman (2002:761) wys op vyf variasies in dié verband: (1) voordrag, wat die herhaling van God se name, of die uitspraak van gebede, of memorisering van tekste kan behels; (2) persepsie, Dit wil sê, om God se verskyning te sien en God se uitsprake te hoor; (3) gedrag, wat daarop ingestel is om God te volg; (4) verinnerliking as die wyse waarop die mens daarop ingestel is om God in die dieper lae van menswees te ontvang; en (5) aangeraak wees. Die mens het God werklik ontvang wanneer God die mens aanraak en 'n uitwerking het tot in sy of haar diepste wese.

(iii) Beweeg God om na die mens te draai

Die derde sleutelvorm van oratiewe dinamiek poog om God sodanig te beïnvloed dat God se emosies aangeraak is en so beweeg word tot aksie. Binne hierdie dinamika is daar ook vyf bewegings wat met mekaar verbind is: (1) geweeklaag as 'n manier om God se aandag te trek; (2) beïnvloeding, wanneer daar druk op God geplaas word om in te gryp; (3) inwerking op God om God se innerlike tot barmhartigheid te beweeg; (4) uitdaging, waardeur God opgeroep word om tot aksie oor te gaan; en (5) om te wag:

Inasmuch as the aim of this inworking is that God himself will be moved from within, the act of touching and eliciting is inwardly oriented to waiting: a doing nothing that

⁵⁵ Dit kom duidelik na vore in die eerste drie fases van die mistieke proses wat in Psalms 42-43 afspeel en word in hoofstukke 4-6 aangetoon – sien veral die samevatting aan die einde van hoofstuk 6.

remains intensely focused on God's coming but no longer seeks to influence him.
(Waaïjman 2002:762)

(iv) Openlike getuïenis van God

Die laaste sleutelvorm van oratiewe dinamiek is 'n openlike bevestiging, 'n publieke demonstrasie en bevordering van God se wese en werkinge. Dit gaan in die besonder daarvoor om God teenwoordig te stel in 'n wyer kring. Ook hier kan vyf subvorms onderskei word: (1) bevestiging, waarmee God se teenwoordigheid, God se aksies en persoon bevestig word; (2) demonstrasie, as konkrete vergestaltung van bevestiging wanneer God se werking in iemand se lewe sigbaar geword het; (3) sanksionering, wanneer God se werking nie net erken word nie, maar ook ontlok en versterk word: "his power to bless is affirmed, his strength is invoked on behalf of the people, his punitive justice is entreated" (Waaïjman 2002:762); (4) aanprysing, d.w.s. dat God se werking as sentraal tot die lewe van sy volk en die nasies erken word; en (5) viering, wanneer God se volk in die heiligdom, deur middel van hulle musiek uitdrukking gee aan God se sentrale teenwoordigheid in hulle midde.

Soos daar aan die einde van 2.4 aangetoon is, is die kernkwessie in Psalms 42-43 die ervaring van Godverlatenheid vanuit die menslike pool in die God-mens-verhoudingsproses. Ten diepste is die hele psalm 'n beweging om hierdie afstandelikheid te oorbrug, dit wil sê: "om die materiële verskil in 'n oratiewe nie-onbetrokkenheid te transformeer". In hierdie proses kom die sleutelvorms van oratiewe dinamiek duidelik na vore:

- Die afwesigheid van God word aangevoel – dit lê ten grondslag van die liminale situasie waarin die psalmis hom of haar bevind.
- Deur middel van biddende verlanke vind daar 'n beweging nader aan God plaas.
- Die beweging nader aan God gaan hand aan hand met 'n proses van verinnerliking: om God in die dieper lae van menswees te ontvang.
- Dit alles werk mee tot volkome oorgawe aan God. Wat hiertoe bydra, is 'n mistagogiese proses, wat as 'n selfgesprek tussen die spreker en sy of haar siel na vore kom.
- Voortvloeiend vanuit die mistagogiese proses is die waghandeling – ook 'n daad van oorgawe en losmaking van die self.
- 'n Belydenis van vertrouwe kom telkens in die refrein voor en die vieringsaspek skemer ook deur.

Die teologiese pragmatiek word in hoofstukke 4, 5 en 6 in detail ondersoek.

2.4.2.5 Die openbaring van die verborgenheid (contemplatio)

Die moment waarin die verborgenheid van die teks ontsluit word en aan die leser gekommunikeer word, is die vyfde fase van die model vir 'n spirituele hermeneutiek, wat

bekendstaan as die openbaring van die verborgenheid (*contemplatio*). Belangrik is om te besef dat hierdie moment van openbaring nie 'n outomatiese gevolg is van die voorafgaande fases van die leesproses nie. Hier gaan dit oor 'n inisiatief “van die ander kant af”. Hierdie inisiatief is verwant aan die verlange van die vorige fase en is 'n reaksie daarop, maar terselfdertyd is hierdie inisiatief nie afhanklik van hierdie verlange nie. God breek as't ware gedurende die gebed in. (Vgl. Welzen 2008:171.)

In sy ondersoek ten opsigte van die openbaring van die verborgenheid sluit Waaijman (2002:763-766) by die hermeneutiek van Levinas aan, vir wie die Skrif 'n eenvoudige betekenis het, wat egter ook raaiselagtig is: “... the strict contours of the verses outlined in the Holy Scriptures have a plain meaning which is also enigmatic” (Levinas 1994:x). In die Joodse mistiek word hierdie raaiselagtige betekenis van die Skrif *sod*, oftewel verborgenheid, genoem. Wanneer dit oor die openbaring van hierdie verborgenheid gaan, is Levinas op sy beurt deur Franz Rozenzweig (1886-1929) beïnvloed. Rozenzweig staan 'n deel van sy werk, *The Star of Redemption*, af aan 'n ondersoek van die begrip “openbaring”.⁵⁶ Vir Rozenzweig is openbaring dialogies en word dit afgebeeld in gebed. Waaijman (2002:763-766) ondersoek enkele sleutelgedeeltes uit *The Star of Redemption* met die oog daarop om die begrip “openbaring” vanuit 'n fenomenologies-dialogiese hoek te benader. Die vraag wat Waaijman wil beantwoord, is hoe gebed openbarend kan wees en wat dit openbaar. Van belang is om daarop te let dat Rozenzweig se sienswyse teen die agtergrond van Hooglied gelees moet word. Vier aspekte van openbaring wat van belang is vir spirituele hermeneutiek word nou bondig ondersoek:

(a) Vooruitsig na ontvangs en gawe

Vanuit die gesigspunt van die beminde is daar die vooruitsig na die Geliefde – die beminde is absoluut gereed om die Geliefde te ontvang wat homself altyd opnuut in liefde vir haar gee. Hierdie ontvangs van die Geliefde deur die beminde is die beminde se antwoord aan die Geliefde. Toegepas op God en die siel ontvang die siel die ewige Teenwoordigheid in haar oriëntasie op God. Daarin word die liefde van God openbaar: “The being-loved itself reveals the love of the Lover and answers it ... The soul allows itself to be loved and so receives the love it reveals as it receives it in its being-loved.” (Waaijman 2002:763-764)

(b) Die gebod

In die ontvangende siel word die selfgewende teenwoordigheid van die teenwoordige Een as liefdevol afgebeeld. Vanuit die mond van die Liefdevolle kom dan die gebod: “Jy moet die

⁵⁶ Dit is die tweede boek van die tweede deel van die werk, getiteld: “Revelation, or the ever-renewed birth of the soul”, wat spesifiek oor openbaring handel. Die werk, *The Star of Redemption*, het oorspronklik onder die titel, *Der Stern der Erlösung*, in 1921 verskyn. In 1930 verskyn die Engelse vertaling deur William H. Hallo en is sedertdien verskeie kere herdruk. Die mees onlangse uitgawe het in 2014 die lig gesien.

Here jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met al jou krag.” Dit is ’n gebod wat alleenlik vanaf die Geliefde kan kom (Rozenzweig 2014:176):

The commandment to love can only proceed from the mouth of the lover. Only the lover can and does say: love me! – and he really does so. In his mouth the commandment to love is not a strange commandment; it is none other than the voice of love itself.

(c) Die liefdesverklaring

In die ontvangs van die liefdevolle Teenwoordigheid en in die luister na die goddelike gebod “Wees lief vir My”, word die Geliefde volledig bevestig: die beminde weet dat sy deur die Geliefde bemin word en wil net wees wat sy is, dit wil sê, bemin. Daarmee word die konstantheid van die blywende Teenwoordigheid van die Geliefde bevestig. Die beminde siel verteenwoordig die Geliefde in haar getroue ontvangs. In haar erkenning van die Geliefde bevestig sy die Geliefde se liefdevolle teenwoordigheid. Die inhoud van hierdie erkenning is die “wese” van die Geliefde: “Every acknowledgment of belief has but this one content: him whom I have recognized as the lover in experiencing my being loved – he ‘is.’ The God of my love is truly God.” (Rozenzweig 2014:181)

(d) Gebed vir die koms van die koninkryk

Vir Rozenzweig (2014:184) is gebed die finale iets wat bereik word in openbaring: “It is an overflow of the highest and most perfect trust of the soul.” Om bemin te wees as die basis van openbaring word uitgedruk in die allesomvattende gebed vir die koms van die koninkryk van God waarin alle dinge tot vervulling sal kom. Hierdie gebed, meen Rozenzweig (2014:185) is ’n uitroep: “The prayer for the coming of the kingdom is ever but a crying and a sighing, ever but a plea.”

In Psalms 42-43 is die openbaring van die verborgenheid die hoogtepunt van die mistieke ondersoek. Hoofstuk 7 word daaraan afgestaan. Die volgende aspekte kom aan die lig:

- Daar is in Psalms 42-43 ’n doelbewuste gerigtheid op ’n ontmoeting met God. Inderdaad is dit nie iets wat afgedwing kan word nie, maar die teologiese pragmatiek is daarop ingestel. Dat dit wel gebeur en die verborgenheid geopenbaar word, word in die refrein bevestig deur die frases: “die bevryding van sy gesig” en “die bevryding van my gesig”.
- Die bevryding vind plaas wanneer die mens in hom- of haarself sterf en God in hom of haar ’n hergeboorte bewerkstelling. In hierdie proses ontstaan daar ’n intieme eenheidsband tussen God en die spreker en word God self sigbaar in die spreker en sy of haar siel.
- Die sterfte en hergeboorte veronderstel dat daar transformasie plaasgevind het.

2.4.2.6 Die voortgaande impak

Die laaste fase in die model vir 'n spirituele hermeneutiek is die voortgaande impak. Hier gaan dit oor wat die leesproses in die leser losmaak: die leeshandelinge verander die leser.⁵⁷

Waijman (2002:766-771) onderskei vier vlakke waarop die leesproses 'n impak maak. Op die mees basiese vlak raak die teks die leser in die kern van sy of haar unieke menswees, wat dit laat ontwaak. Op die tweede vlak is hierdie ontwaking terselfdertyd 'n eksistensiële oriëntasie: die leser posisioneer hom- of haarself in die rigting van die teks. Die rigting waarin die teks stuur is die derde vlak van impak en dit behels om ingestel te wees op ander. Op die laaste vlak bring die leesproses lig in die historiese situasie van die leser. Elkeen van hierdie vier vlakke word kortweg verder ondersoek.

(a) Die ontwaking van die persoon in sy of haar uniekheid

Die betekenis van 'n teks is nie gesetel in die letters van die teks, of in die leesgemeenskap nie, maar in die verhouding tussen die teks en die leser, as wederkerige verhouding. Die lees van die Skrif rig 'n appèl op die uniekheid van elke persoon. Die veelheid van unieke persone wag om ontwaak te word deur die Skrif. Waijman (2002:767) sluit weer by Levinas (1994:50) aan, wat openbaring en die persoonlike ontwaking as twee kante van dieselfde proses beskou. Die persoon ontwaak in die hoor van God se woord en dit skep 'n onmiddellike verhouding met die leser: "In the immediate experience of being touched by God's Word the reader awakens down to the personal level. He or she awakens into one addressed by God: this is the 'great awakening'." (Waijman 2002:767)

(b) Die eksistensiële oriëntasie

Waijman (2002:768) verwys na Ricoeur, vir wie daar twee fases in die leesproses is: eerstens word die betekenis van die teks verduidelik. Daarop volg die moment waarin die leser die betekenis herwin en daaraan vorm gee in sy of haar eie bestaan. Hierdie betekenisvorming van die teks in die leser noem Ricoeur (1974:37) *appropriasie* of *toeëiening*: "The text accomplishes its meaning ... in personal appropriation." Toeëiening

⁵⁷ Nasuti (2011:27-48) bekyk die saak vanuit die hoek van die teologie van die Psalms en spreek hom daaroor uit dat die teoloog sy of haar eie posisie voor God in berekening moet bring as belangrike deel van enige teologiese toeëiening van die tekste:

To use Martin Buber's well known terminology, the Psalms do more than make available a description of Israel's past I-Thou relationship with its God. They also mediate a present I-Thou relationship between contemporary believers and their God. (Nasuti 2011:33)

Só gesien, het die Psalms 'n transformerende krag. Nasuti gee erkenning aan Mowinckel se nalatenskap ten opsigte van die kultiese gebruik van die Psalms, veral Mowinckel se insig dat die kultus as sakrament beskou moet word. Wat Mowinckel ten opsigte van die kultus bevestig het, het hedendaagse geleerdes ten opsigte van die Psalms gedoen. Hieronder tel Brueggemann wat in die sakramentele aard van die Psalms 'n transformerende aspek raaksien. (Vgl. Nasuti 2011:34.)

vind plaas wanneer die leser plek inneem in die rigting van die teks. Deur die verstaan van die teks word die leser deur die teks getransformeer. So vertolk Schneiders (1999:158) die begrip toeëiening (appropriasie) as transformatiewe verstaan:

... the dialectical alternation between explanation and understanding comes to rest in an experience of meaning that is satisfactory and that we will finally call, following Ricoeur, appropriation or, as I prefer, transformative understanding.

(c) Ingestel op die ander

Die derde wyse waarop die leesproses 'n impak maak vloei uit die vorige vlak. Waar die leser hom- of haarself in die rigting van die teks geposisioneer het, is die vraag nou wat daardie rigting is. Vir Levinas (1994:xii) is dit die ander, of Ander:

For the Bible (*ta biblia*: the books) brings the religious essence of language to the surface: my co-ordination with the other. And for Levinas this co-ordination with is attunement-to-the Other, God. Hence: orientation to the torah is orientation to God. (Waaijman 2002:769)

(d) Lig in die historiese situasie

Net soos wat die leser die Skrif met sy of haar unieke menswees nader, is dit ook die geval met die historiese situasie waarin hierdie benadering plaasvind. Elke historiese situasie is uniek en daarom 'n unieke geleentheid vir God se openbaring om daarin tot werking te kom. Levinas noem dít die “homiletiese” essensie van die teks. Levinas steun hier op insigte van Gadamer (2004:306-310), wat die “toepassing” van die teks as 'n noodsaaklike faset van die verstaan van die teks beskou:

Our thesis is that historical hermeneutics too has a task of application to perform, because it too serves applicable meaning, in that it explicitly and consciously bridges the temporal distance that separates the interpreter from the text and overcomes the alienation of meaning that the text has undergone. (Gadamer 2004:310)

Hoe hierdie laaste fase van die model vir 'n spirituele hermeneutiek in die mistieke lesing van Psalms 42-43 tot uitvoering kom, word in afdeling 6 hieronder onder die loep geneem.

Waaijman se model vir 'n spirituele hermeneutiek word as basis vir hierdie studie gebruik omdat dit deur middel van die stappe van *lectio* en *meditatio* erns maak met deeglike omgang met die Bybelse teks, maar veral omdat die stappe van *oratio* en *contemplatio* die venster laat oopgaan vir 'n mistieke lesing van die teks. Om nog 'n skerper fokus op laasgenoemde te kry, naamlik hoe die mistieke aspekte van Psalms 42-43 deur die stappe van *oratio* en *contemplatio* ontsluit kan word, word dit in die volgende afdeling ook vanuit 'n ander hoek ondersoek.

2.5 DIE LENS VAN DIE MISTIEK

In 'n spirituele hermeneutiek het dit duidelik geword dat daar tussen die leser en die teks iets gebeur: die leser raak ingetrek in die teks. In terme van Schneiders (1999:16-17) se benadering vind daar 'n samesmelting van horisonne plaas tussen die wêreld van die teks en die wêreld voor die teks en vind daar 'n transformasie by die leser plaas. In dié geval gaan dit oor wat die bestudering van die teks met die leser doen, soos wat Welzen (2011:51) dit uitwys, naamlik die rol van die teks in die God-mens-verhoudingsproses. In hierdie studie val die fokus in die eerste plek op die God-mens-verhoudingsproses in die teks en is die lens spesifiek op die mistieke aspek van hierdie verhoudingsproses ingestel.⁵⁸ Daarom word die stappe *oratio* en *contemplatio* waar die God-mens-verhoudingsproses in die sentrum staan, nou verder ondersoek. Hiervoor word een van die ander metodes vir die bestudering van spiritualiteit, naamlik vormbeskrywende navorsing aangewend.⁵⁹

Soos wat hierbo gesuggereer is, gaan dit in *oratio* en *contemplatio* nie net oor die God-mens-verhoudingsproses nie, maar spesifiek oor die transformasie wat binne hierdie verhoudingsproses plaasvind. Waaijman (2002:661-687) onderskei vier lae of vlakke wat van belang is in die transformasieproses, naamlik: geestelike praktyke, die beoefening van deugde, verwantskap met God of Godsbetrokkenheid en mistieke transformasie. Beide geestelike praktyke én die beoefening van deugde se mikpunt is Godsbetrokkenheid. Hierdie gefokusde oriëntasie op God in die vorm van gebed is kenmerkend van die Psalms. Psalms 42-43 is hiervan 'n sprekende voorbeeld, soos wat in hoofstukke 4 en 5 duidelik na vore sal kom. Mistieke transformasie is die keersy van Godsbetrokkenheid wanneer God se aangesig geopenbaar word. In Psalms 42-43 is dit die hoogtepunt van die mistieke proses wat in die gedig ontvou en word dit in hoofstuk 7 in detail ondersoek.

2.5.1 Godsbetrokkenheid

Gebed is die mens se wesenlike oriëntasie tot God deur al sy of haar geestelike oefeninge en deugde. Derhalwe word gebed nie bloot as 'n vorm verstaan nie, maar as 'n houding: 'n direkte gerigtheid op God. Alhoewel dit deur middel van geestelike praktyke tot uiting kom, staan dit ook los daarvan, is dit meer omvattend, betrek dit die hele lewe en is dit 'n nimmereindigende

⁵⁸ Natuurlik kan die leser nooit onbetrokke tot die God-mens-verhouding in die teks staan nie, soos wat Nasuti (2011:33-34) ten opsigte van die Psalms aantoon. Al val die fokus in hierdie studie op die God-mens-verhouding in die teks met die oog daarop om die mistieke aspek van die verhoudingsproses te ondersoek, word die leser, of die navorser in die proses meegeneem.

⁵⁹ Waaijman (2002:598) noem dat hy met sy hermeneutiese navorsing 'n balans probeer handhaaf tussen inter- en intra-dissiplinêre perspektiewe. Aan die een kant is sy mikpunt om met die metodes van die literêre wetenskap en eksegeese die teks daar stel en te interpreteer. Aan die ander kant beoog hy om met sy navorsing die oratiewe en mistieke dimensies van die teks te ontsluit. Om laasgenoemde reg te kry gebruik hy die strategie of metodes van Spiritualiteitskunde as wetenskap. Dit is veral vanuit die hoek van vormbeskrywende navorsing dat daar lig opgaan rondom die oratiewe en kontemplatiewe dimensies van spirituele hermeneutiek.

verlange na God. Om hieraan uitdrukking te gee, sluit Waaijman (2002:668-669) by 'n beeld van Abbas Abraham in Cassianus se *Collationes* aan van 'n koepelvormige gebou wat rondom 'n sentrale middelpunt verrys. Net soos wat hierdie gebou met die middelpunt in gedagte opgerig word, so is dit ook met nimmer-eindigende gebed:

There are two interlocking movements here. On the one hand, there is the effect of the Center, which like an invisible hand directs every movement. On the other, there is the effect of the mason who, stone upon stone and layer after layer, constructs the dome. There is the horizontal circle which arises stone upon stone and is constructed layer after layer; and there is the Center that governs the development of the whole. The Center, from within itself, sustains the entire dome. The dome in turn unfolds the Center in all directions ... As a result the dome is shaped ever more closely from the Center. This is never-ending prayer: the orientation to the spiritual core that provides inner direction to the spiritual journey.

In die lig van Hassidiese mistiek onderskei Waaijman (2002:670-673) enkele karaktertrekke van die nimmereindigende gebed. In die eerste plek deurdring gebed alles. Om aan God vas te hou word nie tot sekere areas van die mens se bestaan beperk nie. Mense kleef aan God in alle situasies en elke faset van hulle lewe omdat alles deurdring is deur die oneindige God. Verder word hierdie gebed deur 'n voortdurende gerigtheid op God gekenmerk – ongeag van waarmee 'n persoon besig mag wees word hierdie gerigtheid nie prysgegee nie. Dit verg konsentrasie. Gerigtheid voorveronderstel dat 'n persoon daarop ingestel sal wees om tot stilstand te kom en die aandag te verplaas na die kern van sy of haar bestaan en hom of haar innerlik daaraan te verbind. Hierdie handeling impliseer volkome oorgawe aan die Een wat aangekleef word. Die gerigte konsentrasie moet gepaardgaan met 'n innigheid wat tot gevolg het dat die bidder met sy of haar Skepper verenig word. Deur die innige oorgawe is die bidder nou aan die Bron verbind en het die bidder beheer oor sy of haar spraak verloor. 'n Verskuiwing van die handelingsentrum het plaasgevind. Hierdie daad van selfprysgawe verskaf aan die bidder die allergrootste plesier. Die ekstatiiese vreugde van selfprysgawe aan God trek die bidder so in God in dat die gebed nou God se eie gebed is.

2.5.2 Mistieke transformasie

Die mistieke dimensie kom in hierdie beskrywing van gebed duidelik daarin na vore dat die bidder hom- of haarself in God verloor. Dit is belangrik om daarop te let dat die mistieke dimensie nie net uit die lug geval het nie, maar deel is van 'n innerlike proses wat in die bidder plaasgevind het. Die mistieke proses verloop nie volgens 'n vaste patroon nie en sal van geval tot geval verskil. Verder gaan dit in hierdie proses nie oor 'n bepaalde vordering wat plaasvind in terme van “begin-middel-einde”, asof daar aan die einde “volmaaktheid” bereik word nie. Die mistieke proses moet nie as 'n trajek beskou word wat tussen twee punte plaasvind nie, maar eerder as 'n spirituele proses wat spiraalvormig ontvou, terwyl dit alle vlakke en dimensies van die menslike bestaan omhels. (Vgl. Waaijman 2002:674.) Tog is daar enkele belangrike aspekte of ervaringsmomente in die mistieke proses wat onderskei kan word. Alvorens hierdie mistieke ervaringsmomente aan die orde kom, is dit egter van belang om die begrip mistiek te verhelder.

2.5.3 Mistiek, die mistieke weg en mistieke ervaring

In die inleiding is daar reeds na McGinn (2006:xiv-xvi) se verstaan van mistiek verwys as die direkte of onmiddellike bewussyn van God se teenwoordigheid in die sentrum van die menslike bestaan.⁶⁰ Hierdie bewussyn gaan oor meer as bloot ongewone sensasies, maar behels nuwe wyses van weet of ken (“knowing”) en liefhê. Hierdie kennis en liefde spruit voort uit die bewussyn van God se teenwoordigheid in die innerlike wese, nie as ’n objek waarop ’n greep gekry kan word nie, maar as die direkte en transformerende sentrum van lewe. Perrin (2008:443) voeg hieraan toe die aspek van oorgawe:

I suggest that the core of mysticism is the radical surrender of self to the loving embrace of the Other who is at the foundation of all life, the One to whom we owe our very existence.

McGinn (2006:xv) beweeg doelbewus weg van die opvatting dat dit in mistiek alleen maar oor eenheid met God gaan. Alhoewel mistieke eenheid in die geskiedenis van Christelike mistiek wel ’n belangrike rol gespeel het, is dit te eng om uitdrukking te gee aan die volle reikwydte van mistiek.⁶¹

Belangrik is ook om die onderskeid tussen die mistieke weg en mistieke ervaring in gedagte te hou. Die mistieke weg dui op die proses, die reis na God toe en die mistieke ervaring dui op bepaalde ervaringsmomente op die geestelike weg. (Vgl. Waaijman 2003:57.)⁶² Welzen (2005:91) gee ’n helder omskrywing van die mistieke ervaring. Hy beskryf dit as ’n deurbraak ervaring van ’n diepste realiteit wat ’n radikale impak het op die menslike lewe; dit is meestal (nie altyd nie) van korte duur, waarbinne tyd afwesig is; dit is onmiddellik en allesomvattend; en dit kom tot uitdrukking in teenstrydige taal.⁶³ Die belangrikste wat in ag geneem moet word, is dat die mistieke ervaring in die konteks van die transformatiewe karakter van spiritualiteit verstaan moet word: dit is die allesomvattende verandering van een vorm na ’n

⁶⁰ Dit is belangrik om daarop te let dat McGinn (1994:xvi) huiwerig is om ’n blote definisie van mistiek te gee vanweë die komplekse aard daarvan. Hy verkies om sy begrip daarvan onder drie opskrifte te plaas, te wete (1) mistiek as ’n element van godsdiens; (2) mistiek as proses of lewenswyse; en (3) mistiek as ’n poging om die direkte bewussyn van die teenwoordigheid van God uit te druk. Dit is hierdie derde aspek waarby hier aangesluit word.

⁶¹ By punt 5.4.4 hieronder word die fenomeen van vereniging met God in groter detail ondersoek.

⁶² McGinn (2008:44-63) is ernstig daarvoor om eerder van mistieke “bewussyn” as mistieke “ervaring” te praat, synde “ervaring” ’n moeilik hanteerbare begrip is met dubbelsinnige betekenis. McGinn laat hom deur Bernard Lonergan se analise van menslike doelgerigtheid (“human intentionality”) lei en is van mening dat

consciousness emphasizes the entire process of human intentionality and self-presence, rather than just an originating pure feeling, sensation, or experience easily separable from subsequent acts of thinking, loving and deciding.

Daar word kennis geneem van hierdie standpunt van McGinn en alhoewel die term “mistieke ervaring” in lyn met ander geleerdes gebruik word, is daar ’n sensitiewe vir die moontlike slaggate daaraan verbonde.

⁶³ Welzen verwys hier na verskeie artikels van Waaijman, Steggink en Borchert waarin die begrip “mistiek” onder die loep geneem is. Hierdie beskrywing is gebaseer op Merkawa-mistiek.

ander. Hierdie proses van transformasie is beide aktief en passief (“ek transformeer myself” – “ek word getransformeer”). Tog is dit belangrik om daarop te let dat mistieke transformasie deur en deur God se inisiatief is. God omvorm alles wat vantevore opgehou is sodat God se vorm volkome besit kan neem van die mistikus. (Vgl. Welzen 2005:91-92.)⁶⁴

2.5.4 Kenmerke van die mistieke ervaring

In sy beskrywing van die kenmerke van die mistieke ervaring gaan Waaijman (2003:57-79) fenomenologies te werk. As vertrekpunt vir sy fenomenologiese benadering neem hy die lewensituasie waarin die mistieke ervaring na vore kom. Die mistieke ervaring spruit voort vanuit verskillende situasies. Soms breek dit deur in die persoonlike sfeer (wesensmistiek). Soms ontwaak dit in ontmoetings met medemense of binne die groter samelewing en in ander gevalle deur kontak met die natuur (natuurmistiek). Waaijman se fenomenologiese benadering behels dat hy die werklikheidsgebied van die mistieke ervaring ontsluit en die basiese struktuur daarvan ontleed.⁶⁵

Die kenmerke van ’n mistieke ervaring, soos wat dit in die mistieke proses ontvou, word nou kortliks ondersoek.⁶⁶

2.5.4.1 *Biddende verlange*

Soos wat hierbo duidelik geword het, is die mistieke proses ingebed in ’n biddende verlange. Waaijman (2003:60) vereenselwig hom met Guigo II, die Kartuiser, se beskouing dat hierdie biddende verlange veel meer is as net ’n geestelike oefening, dit gaan oor ’n konstante gerigtheid van die hart op God – ’n biddende gerigtheid wat alle geestelike oefeninge deurdring. Ten diepste is dit, soos Augustinus dit verwoord het, ’n lewenshouding van konstante biddende verlange, selfs al is die tong stil.⁶⁷ Die genadige keersy van hierdie biddende verlange is dat God in hierdie gebed inbreek en die verlangende siel ontmoet.

⁶⁴ Welzen (2005:91-92) vergelyk mistieke transformasie met asketiese transformasie:

Mystical transformation, like ascetic transformation, is fundamental and radical, but mystical transformation is distinguished from ascetic by the fact that it is God’s initiative ... In mysticism, however, we are dealing with the “overforminghe God”, the transformation in God who un-forms everything that has been built up until now in order that God’s form can take complete possession of the mystic.

⁶⁵ In Waaijman (2003:60) se eie woorde: “Zoals gezegd, onze typologie is fenomenologisch ingesteld. Zij is bedoeld om het werkelijkheidsgebied van te mystieke ervaring te ontsluiten en in zijn grondstructuur te verstaan.”

⁶⁶ Twee stukke van Waaijman (2003:57-79 en 2002:675-687) dien as basis vir hierdie ondersoek na die mistieke ervaring.

⁶⁷ Sien Augustinus (2010:425) se *sermo* 8, 7:

2.5.4.2 Die teenwoordigheid van die ervaringskern

In die mistieke proses vind daar dan vanuit die biddende verlange 'n verskuiwing plaas. Soos wat die mistikus bewus word van God se mistieke teenwoordigheid, verskuif die middelpunt van aksie (handelingsentrum) weg van die self af na die Goddelike teenwoordigheid toe. Die verlange wat in die voorgrond was, tree terug en vorm die agtergrond waarteen die Goddelike teenwoordigheid na vore kom. Die mens word uit sy of haar eie bestaan getrek in God se bestaan. Dit gaan vir hom of haar nie meer oor wat hy of sy wil hê nie, maar oor wat God wil hê. Mistieke transformasie behels dat God die oorhand kry en die mens gestroop raak van enige selfgerigtheid. Gebedsverlange word omvorm tot 'n diep ervaring of bewussyn van die onvergelykbare Teenwoordigheid. Die onvergelykbare Teenwoordigheid word met verskillende name aangedui, onder meer: "Jahwe", "Abba", "Vader", "Bruidegom", "Geliefde", "Vuur" en "Lig".

2.5.4.3 Ekstase, nietiging, passiwiteit en onmiddellikheid

Hierdie bewuswording van die Ervaringskern en verskuiwing van die handelingsentrum gaan gepaard met drie komponente wat nou by mekaar aansluit. Die eerste komponent is ekstase. Waaijman (2003:61-62) wys daarop dat die fenomeen van ekstase deur mistici verskillend beskou is en dat die hedendaagse neiging is om dit met visioene, levitasies, stigmata en trane in verband te bring.⁶⁸ Hyself beskou ekstase as die uittree van die mens uit die self. Die goddelike Aanwesigheid gryp die persoon in so 'n mate vas dat hy of sy uit hom- of haarself geruk word. Die belewenis is een van 'n onuitspreeklike verrukking van die hart en 'n onversadigde blydschap van gees. (Vgl. Steggink 2003a:324.)

Eeuwige weldaden zijn: het eeuwige leven ... de Vader en het vaderland ... Naar deze weldaden moeten we vurig verlangen, er volhardend om vragen, niet met veel woorden, maar met een hart vol verlangen. Het verlangen bidt altijd, ook al zwijgt de tong. Als je altijd verlangt, bid je altijd.

⁶⁸ Sien Steggink (2003a:323-334) vir 'n gedetailleerde ondersoek van die fenomeen ekstase. In 'n bondiger ondersoek bekyk Perrin (2005a:263-264) die fenomeen soos wat dit vanaf die Bybelse tye deur die eeue op verskeie maniere gepresenteer het. Hy wys op definitiewe ekstatische ervarings in enkele Ou-Testamentiese boeke:

However, in the books of Daniel (Chs 8 and 10) and Job (4.12-16), as well as Ezekiel (1.28-2.2 & 3.22-24) there is clear indication that the authors of these texts underwent ecstatic experiences that signalled a profound experience attributed to their God Yahweh. The ecstatic experience of the Old Testament writer clearly attributed the experience to the eruption of the *truth of Yahweh in their life*.

Perrin maak ook 'n draai in die Nuwe Testament, haak aan by Gegorius van Nyssa en beweeg dan vinnig tot in die 12de eeu toe ekstatische ervarings as toppunt van die kontemplatiewe lewe beskou is. In die 16de eeu is dit veral Teresa van Avila en Jan van die Kruis by wie ekstase in hulle skryfwerk duidelik omlin word. Vir Jan van die Kruis is ekstase 'n voorbereidende, oorgangsfase op die weg na die 'geestelike huwelik': "True ecstasy in John, however, is identified by the 'departure of the human soul from the body' to be united with the 'divine Soul of God', as he recounts in the *Spiritual Canticle B*, st. 13.2-5." (Perrin 2005a:264)

Uiteindelik kom Perrin tot die gevolgtrekking dat ekstase, met sy sterk Bybelse onderbou, die toets van die tyd deurstaan het as 'n outentieke Christelike ervaring wat getuig van die diverse wyses waarop God met die mensheid omgaan en tot wensvervulling roep.

Die ekstase wat met die verskuiwing van die handelingsentrum ervaar word, impliseer 'n tweede komponent, te wete: losmaking, wat ook as nietiging of lediging van die self gedefinieer kan word. Die mistikus, wat voor die mistieke ervaring die middelpunt van sy of haar aksie en bewussyn was, verloor sy of haar sentrale posisie. Die “ek” word bevry van sy of haar self-gedefinieerde identiteit en betree 'n staat van nietigheid. Hierdie nietiging as totale losmaking is noodsaaklik vir die voltrekking van die mistieke omvorming.⁶⁹

Die derde komponent wat gepaard gaan met die verskuiwing van die handelingsentrum is passiwiteit. Omdat God nou die ervaringskern is, beleef die mistikus dat dit God is wat hom of haar beweeg.⁷⁰ Hierdie passiwiteit is die gevolg van God se onmiddellike inwerking wat ook as eensaamheid, woestyn of nag ervaar kan word. Die begrip onmiddellikheid is 'n belangrike begrip in die mistieke ervaring en moet verstaan word as die verlies van alle vorme en maniere, die afsterwe van alle middellikheid.

2.5.4.4 Vereniging met God

Die skuif van die ervaringskern het vereniging met God tot gevolg, wat ook as mistieke sterfte beskryf word. Hierdie oomblik van mistieke sterfte is 'n oomblik van selfverlies, wat beteken dat alle aktiwiteit van die subjek gestaak word. Dit is 'n ervaring van nie-wete. Daar is 'n tweekantigheid aan dié ervaring: dit is die verlies van die self in God en, terselfdertyd, God wat besit neem van die mistikus. Hier is dus van 'n wederkerigheid sprake. Terwyl die siel in die ondeurgrondelike helderheid van God se liefde ingetrek word, deurdring God die diepste wese van die siel. Waaijman (2003:64-65) illustreer wat hier gebeur aan die hand van Dionisius, die Areopagiet, se weergawe van Moses se ontmoeting met God op die berg in Eksodus 19-20. Vir Dionisius is Moses 'n prototipe van die mistikus wanneer hy die top van die mistieke berg bereik en voor die donker wolk “waarin God was” (Eks 20:21) te staan kom. Tot op daardie stadium het Moses alles gedoen wat hy kon. Nou neem God oor. Moses word in die donker wolk van nie-wete ingelei. Hy is bevry van enige begeerte van beheer. Daar is geen behoefte aan kennis meer nie. Dit alles het stil geraak toe hy die donker wolk van God se teenwoordigheid betree: “Binnegaan in de duistere wolk van kennisloosheid ... is presies het wegvallen van de subject-object-structuur ... dat wil zeggen: geheel en al toebehoren aan Degene die aan alles voorbij is.” (Waaijman 2003:65)

⁶⁹ Om hierdie belangrike punt duidelik te stel, steun Waaijman (2003:63) op Schatz se siening:

De verschuiving van het actcentrum impliceert, dat de mysticus door het mystieke niets moet heen: “De mens moet zichzelf daartoe volkomen op zijn Schepper richten en op niets, wat dan ook, van zichzelf. En dit is onmogelijk, tenzij de mens zichzelf plattst in een toestand van Niets, dat wil zeggen: dat hij in het geheel een niets is.”

⁷⁰ Vir Waaijman (2003:63) is Buber se gedagtegang hier van toepassing: “De inwerking van het Jij is de wording van het ik.”

Belangrik is om in ag te neem dat God en mens binne hierdie vereniging steeds hulleself bly.⁷¹ Jan Ruusbroec is een van die mistieke skrywers wat homself duidelik hieroor uitspreek:

Nevertheless, the creature does not become God, for the union occurs by means of grace and love returned to God. And for this reason the creature experiences distinction and alterity between itself and God in its inward vision. (McGinn 2006:447)

2.5.4.5 *Inwoning van God*

Wanneer God besit neem van die mistikus kan dit gelyk gestel word aan God se inwoning in die siel:

When the soul is transformed in the Beloved, the Beloved dwells in the soul which he opens up more deeply than the soul can open itself up. The Beloved takes up residence in this abyss of the soul. (Waaijman 2002:473)

Die beeld van 'n stuk hout wat in die vuur verbrand word, word dikwels hier gebruik, onder andere deur Jan van die Kruis:⁷² God nader die siel soos wat vuur van 'n stuk hout besit neem. Nadat die vog uit die hout gedryf is, raak dit swart en uiteindelik neem die vuur besit oor van die stuk hout. So is God die vuur wat die hout omvorm en inneem in God self.

Die inwoning van God in die siel het tot gevolg dat God aan woord kom in die siel. Waaijman (2002:673) haal vir Rabbi Nahman van Bratislava aan: "When a person is enclosed in the Infinite, his torah is the torah of God himself and his prayer is the prayer of God himself."⁷³

⁷¹ Waaijman (2002:684) stel dit baie duidelik: "The soul has been drawn into God and God inhabits the soul. The beloveds totally interpenetrate each other and at the same time remain completely themselves."

Sien ook Worgul (2011:813-814) se helder analise:

Though Christian mystics have used radical language to describe this experience of union, such as "annihilation of soul", "deification," "theosis", and "perfection," it is critical that these terms are not to be understood in a scientific sense. These words are suggestive, hinting about a transcendental state of being that is beyond words. Distinction is assumed between the individual and Deity. Union is not understood as an absorption into the divine and/or a loss of individuality, but rather as a realization of self and personhood distinct from God, though wholly penetrated by God. By way of illumination, John of the Cross uses the analogy of a glass in the light of the sun: a clean glass, though unseen, is still a separate entity from the sun, just as the person is distinct from God but participates in God's divine light.

⁷² Vgl. John of the Cross (1959:63):

First, we can understand how the very light and the loving wisdom which are to be united with the soul and to transform it are the same that at the beginning purge and prepare it: even as the very fire which transforms the log of wood into itself, and makes it part of itself, is that which at the first was preparing it for that same purpose.

⁷³ Dat die verskillende aspekte van die mistieke ervaring nie afgemete kronologies opeenvolgende fenomene is nie, soos dit in punt 5.2 (Mistieke transformasie) hierbo verwoord is, word hier duidelik geïllustreer. Om dit raak te sien, moet daar 'n paar treë "teruggetree" word, na die teenwoordigheid van die Ervaringskern (5.4.2).

2.5.4.6 Aanskouing

Selfs al is die siel ingetrek in God, in 'n bodemlose put van nie-wete, beteken dit nie dat hy of sy geen bewussyn in hierdie mistieke nag sou hê nie. Intendeel, hierdie onpeilbare nie-wete is gevul met Goddelike helderheid. Hierdie fase in die mistieke proses staan bekend as kontemplasie, of aanskouing. Die aanskouing behels nie kennis van 'n objek nie, maar 'n dialektiese aanskouing van aangesig tot aangesig. Omdat die siel van binne deur God self beweeg is, is hier van onmiddellike kennis sprake: die menslike wil of wysheid het geen bemiddelingsrol nie. In die mistieke ervaring ontdek die geliefde haar skoonheid in God se skoonheid en God se skoonheid in haar skoonheid in 'n liefdevolle wederkerigheid. Jan van die Kruis (Waaijman 2002:686-687) verwoord dit so:⁷⁴

In God's face the mystic discovers the essential features of his own face, just as he discovered God's eyes in the eyes he discerned in the surface of the crystalline spring, eyes that looked at him with great love. When a person permits and accepts that God looks at him with creative love and thus calls him to life, he discovers his own divine dignity and worth ... God, too, discovers his own beauty in the growing beauty of a human being. Because God looks at a person and the person in turn looks at God, this person is transformed in God and is thereby made beautiful. God's loving eyes, after all, lay bare our deepest essence, thereby simultaneously giving us a view of God's deepest essence. Ultimately people discover God in themselves and themselves only really in God.

2.5.4.7 Voortgaande impak

Die laaste aspek van die mistieke proses is dat hierdie mistieke ervaring 'n voortgaande impak het op die mistikus se lewensbestaan – daar is 'n deurwerking na sy of haar eie lewe en na die samelewing. Dit is hierdie deurwerking wat getuig van die outentisiteit van die mistieke ervaring. Die lewe van die mistikus is deur die mistieke ervaring van binne omvorm sodat hy of sy na buite omvormend kan wees. Hy of sy stel hulleself tot God se beskikking as instrument wat God kan gebruik waar en wanneer God wil.

Hierdie voortgaande impak van die mistieke ervaring is vir Waaijman (2003:68), fenomenologiese beskou, wesenlik tot die mistieke ervaring. Net soos wat die mistieke ervaring teen die agtergrond van biddende verlange te voorskyn kom, so vorm dit weer die

Om die verskuiwing wat daar plaasvind, naamlik wanneer die menslike verlange in die agtergrond tree en die Goddelike handeling na die voorgrond skuif, op te helder, steun Waaijman (2003:61) op 'n uitleg van Psalm 118:14 deur Rabbi Pinchas: "Wanneer iemand besloten is in de Oneindige, is zijn bidden het bidden van God zelf." Die ooreenkoms tussen hierdie aanhaling en dié van Rabbi Nahman is ooglopend.

⁷⁴ Hierdie aanhaling van Jan van die Kruis is die vertaalde weergawe in Waaijman (2002:686-687) vanuit Blommestijn & Maas (1990:169). Hierdie bron kon nie opgespoor word om die aanhaling in die Nederlands weer te gee soos dit daar verskyn nie. Aangesien aanskouing so 'n belangrike mistieke konsep in Psalms 42-43 is en 'n parafrase nie gestand gaan doen aan die inhoud van Jan van die Kruis se woorde nie, word hierdie weergawe derhalwe aangehaal.

agtergrond vir die konkrete lewe in die samelewing. Buber (1966:108-109) gee as volg uitdrukking aan hierdie samehang:

The world, lit by eternity, becomes fully present to him who approaches the Face, and to the Being of beings he can in a single response say *Thou*. Then there is no more tension between the world and God, but only the one reality. The man is not freed from responsibility ... he has got the mighty responsibility of love for the whole untraceable world-event, for the profound belonging to the world before the Face of God.

Hierdie deurwerking, sê Waaijman (2003:68), is die mistieke weg: die voortgaande impak van die mistieke ervaring in die lewe en in die samelewing.

2.5.5 Gevolgtrekking

Die onderskeiding van verskeie mistieke ervaringsmomente, wat ook as oorgangspunte in die mistieke proses beskou kan word, is van groot waarde vir die mistieke lees van Psalms 42-43. Dit is as't ware die instrumente waarmee die mistieke lens ingestel word. Met 'n mistieke lens is die veronderstelling dat God die alles en alle deurdringende teenwoordigheid in die teks is. In die Psalms speel die motief van God se Naam God 'n baie belangrike rol. God deel God self mee as Jahwe: "Ek is daar". Vir Waaijman (2004a:13) is hierdie selfmededeling die grondmotief van die psalmmistiek. In alle situasies is God naby aan God se mense, onvoorwaardelik – en dus onberekenbaar en onvoorspelbaar. God is daar, maar die wyse waarop God teenwoordig is, laat God nie vaslê nie. Die uitdaging aan die leser is om die hoogte en die diepte, die breedte en die wydte van God se alles en alle deurdringende teenwoordigheid te peil.

2.6 DIE BENADERING TOT 'N MISTIEKE LEES VAN PSALMS 42-43

Vanuit die staanspoor is aangetoon dat hierdie studie se fokus is om 'n mistieke lees van Psalms 42-43 te doen. Anders gestel is hierdie studie daarin geïnteresseer om die spirituele proses wat in Psalms 42-43 afspeel, te ontgin en die mistieke ervaringsmomente te ontbloot en verder te ondersoek. As 'n studie in Bybelse Spiritualiteit word daar in die analiseproses van beide die instrumente van die Bybelwetenskappe en dié van Spiritualiteit gebruik gemaak. Waaijman se model vir 'n spirituele hermeneutiek bied 'n sinvolle raamwerk vir hierdie ondersoek, aangesien dit ruimte laat vir beide invalshoeke: dié van die Bybelwetenskappe en dié van Spiritualiteit.

In afdeling 4 hierbo is daar aangetoon hoe elkeen van die fases van Waaijman se model in die mistieke lesing van Psalms 42-43 toegepas word. In die hoofstukke wat volg, is dit die tweede tot vyfde fase wat in detail ondersoek word. Dit word hieronder net weer oorsigtelik uitgewys.

2.6.1 Die leeshandeling (*lectio*) en kritiese analise (*meditatio*)

Ten opsigte van die leesproses self word die leeshandeling (*lectio*) en kritiese analise (*meditatio*) hand aan hand gedoen. Die Hebreuse teks van Psalms 42-43 met al die Masoretiese tekens (die sg. *Masora parva* en *Masora magna*) en die tekstkritiese voorstelle tree in die voorgrond. 'n Sinvolle omgang met die teks vereis dat die Hebreuse teks in Afrikaans oorvertaal word. Dít word gedoen met die relevante tekstkritiese inligting inaggenome.

As poëtiese teks is die vorm waarbinne die digter sy of haar gedagtes georden het van groot belang. Hier word aangeklop by resente navorsing op die gebied van psalmstrukture, in soverre as wat dit vir die ondersoek ter sake is. Die oorhoofse mikpunt, naamlik om by die mistiek in Psalms 42-43 uit te kom, word deurgaans gehandhaaf. Derhalwe word ook die vorm van die teks met daardie lens benader en kom daar verrassende mistieke aspekte na vore.

Die kritiese analise sluit ook 'n ondersoek in na die konkrete lewensituasie waarin die Psalms tot stand gekom het. Weereens gaan dit nie oor die konkrete lewensituasie *per se* nie, maar oor die tipe spiritualiteit waaraan dit gestalte gegee het.

Ter afsluiting van die leeshandeling (*lectio*) en kritiese analise (*meditatio*) word 'n noukeurige lesing van die inhoud gedoen. Ook hier skemer die mistieke aspekte van die teks duidelik deur.

2.6.2 Teologiese pragmatiek (*oratio*) en openbaring van die verborgenheid (*contemplatio*)

Net soos met eerste twee fases van die leesproses self, word ook die derde en vierde fases, naamlik teologiese pragmatiek (*oratio*) en openbaring van die verborgenheid (*contemplatio*) in samehang met mekaar gedoen. Vanuit die leeshandeling en kritiese analyses het verskeie mistieke aspekte na die oppervlak gekom: 'n mistieke proses wat in Psalm 42-43 spiraalagtig ontvou, met verskeie mistieke oorgangspunte, of ervaringsmomente het uitgekristalliseer. Hierdie mistieke proses en mistieke ervaringsmomente word in detail ondersoek. In die proses kom die sleutelvorms van oratiewe dinamiek duidelik aan die lig. In die voorlaaste hoofstuk val die fokus spesifiek op die wyse waarop God in die teks openbaar word.

HOOFSTUK 3: ’N EKSEGETIESE ANALISE VAN PSALM 42-43 *LECTIO EN MEDITATIO*

3.1 INLEIDING

Die vertrekpunt vir ’n mistieke lesing van Psalms 42-43 is ’n eksegetiese analise van die Hebreeuse teks. Allereers behels die eksegetiese analise ’n vertaling van die teks, met inagneming van alle relevante tekskritiese inligting. Vervolgens word die formele komposisie van die psalms onder die soeklig geplaas. Vir hierdie studie is dit belangrik, aangesien daar met die oppervlakstruktuur van die teks gewerk word en erns gemaak word met die aanname dat elke skrywer sy of haar narratief sodanig organiseer dat dit optimaal kommunikeer. Die eksegetiese analise verteenwoordig die eerste twee dimensies van spirituele hermeneutiek, wat die lees (*lectio*) en refleksie oor die betekenis van die teks (*meditatio*) as belangrike aksies ag. Hiermee word Waaijman se hermeneutiese model, wat die spirituele aard van tekste ondersoek en oopsluit, gevolg. Terselfdertyd word die model verder ontwikkel deur op die spirituele dimensies van die teks in terme van mistiek te fokus.

In die geval van Psalms 42-43 is die formele ondersoek nog van groter belang, aangesien hulle, anders as wat vroeëre tekste van die Hebreeuse Bybel en hedendaagse vertalings aandui, nie twee aparte psalms is nie. In die navorsingswêreld word dit saamgelees as ’n eenheid. Daarbenewens word daar baie aandag verleen aan die driedelige vorm van die psalms. Dit bestaan uit drie dele, wat die verklaarder uitdaag om die wedersydse verband te bepaal. In terme van hierdie formele analise word die inhoudelike betekenis van die teks, asook die konteks dan ondersoek. ’n Voorlopige ondersoek van die inhoud moet die kontekstuele dimensies, wat tipies is van histories-kritiese benaderings tot Bybelse tekste, in ag neem.

3.2 PSALMS 42-43 SE HEBREEUSE TEKS

Die Hebreeuse teks wat as basis vir die mistieke lesing van Psalms 42-43 die, is dié van die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (voortaan BHS).

לְמַנְצַח מִשְׁכֵּיל לְבָנֵי-קָרַח: 42 1

כְּאֵיל תַּעֲרַג עַל-אֲפִיקֵי-מַיִם 2

כִּן נִפְשֵׁי תַעֲרַג אֱלֹהִים:

צְמָאָה נִפְשֵׁי | לְאֱלֹהִים לְאֵל תִּי 3

מִתִּי אֲבֹא וְאֶרְאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים:

הִתְהַלֵּלִי דְמַעְתִּי לְחַם יוֹמָם וּלְלַיְלָה 4

בְּאֶמַר אֵלַי כָּל־הַיּוֹם אֵינִי אֱלֹהִיָּהּ:

אֵלֶּה אֶזְכְּרֶהוּ וְאֶשְׁפֹּכֶה עָלָיו: **נִפְשִׁי** 5

כִּי אֶעְבְּרוּ בְּסוֹף אֲדָמָם עַד־בַּיִת אֱלֹהִים

בְּקוֹל־רִגְלָה וְתוֹדָה־מִמּוֹן חוֹגֵג:

מֵה־תִּשְׁתַּחֲוֶהוּ **נִפְשִׁי** וְתִהְיֶה עָלַי 6

הוֹתִילִי לְאֱלֹהִים כִּי־עוֹד אוֹדְנֹו יִשׁוּעוֹת פְּנִיֹו:

אֱלֹהֵי עָלַי **נִפְשִׁי** תִּשְׁתַּחֲוֶה עַל־פְּנֵי אֶזְכְּרֶהָ 7

מֵאֶרֶץ יִרְגֵן וְחֶרְמוֹנִים מִתַּר מִצְעָר:

תִּהְיוּם־אֶל־תִּהְיוּם קוֹרֵא לְקוֹל צְבוּרִיָּהּ 8

כָּל־מִשְׁבְּרִיָּהּ אֶגְלִיָּהּ עָלַי עֲבְרוּ:

יוֹמָם יִצְוֶה יְהוָה חֶסֶדֹו 9

וּבְלַיְלָה שִׁירָה עִמִּי תִפְלֶה לְאֵל תִּי:

אוֹמְרָהּ לְאֵל סִלְעִי לְמָה שְׂכַחְתִּנִּי 10

לְמָה קִגְרֵ אֵלֶּךָ בְּלֶסֶךְ אוֹיְבִי:

בְּרִצְחָהּ בְּעֵצְמוֹתַי חֶרְפוֹנִי צוֹרְרִי 11

בְּאֶמַרְם אֵלַי כָּל־הַיּוֹם אֵינִי אֱלֹהִיָּהּ:

מֵה־תִּשְׁתַּחֲוֶהוּ **נִפְשִׁי** וְ**מֵה**־תִּהְיֶה עָלַי 12

הוֹתִילִי לְאֱלֹהִים כִּי־עוֹד אוֹדְנֹו יִשׁוּעוֹת פְּנִי **וְאֱלֹהֵי**:

שְׂפָטַנִּי אֱלֹהִים וְרִיבָה רִיבִי מִגְּוֵי לֹא־חֶסֶד 1

מֵאִישׁ־מִרְמָה וְעוֹלָה תִפְלֹטַנִּי:

כִּי־אֲתָהּ אֱלֹהֵי מְעוֹזִי לְמָה זָנַחְתִּנִּי 2

לְמָה קִגְרֵ אֶתְהַלֵּךְ בְּלֶסֶךְ אוֹיְבִי:

שְׁלַח-אֲוֶרֶךְ וְאַמְתִּידָהּ תִּמְהַן יִגְדּוּנִי 3

יְבִיאֵנִי אֶל-הַר-קָדְשׁוֹ וְאֶל-מִשְׁכְּנוֹתָיִךְ:

וְאַבְרָאָהוּ אֶל-מִנְצַח אֱלֹהִים אֶל-אֵל שְׁמַתָּת 4

גִּילִי וְאוֹדֶךָ בְּכָבוֹד אֱלֹהִים אֱלֹהֵי:

מֵה-תִשְׁתַּחֲוֶהוּ [נִפְשׁוֹ] וּמֵה-תִתְהַמְּי לְעָלֵי 5

הוֹתִילִי לְאֱלֹהִים כִּי-עוֹד אֲוֹדְנֵנוּ יִשׁוּעַת פְּנֵי וְאֱלֹהֵי:

3.3 VERTALING EN TEKSTUELE AANTEKENINGE⁷⁵

Die uitgangspunt ten opsigte van tekstuele keuses is om so ver as moontlik die Masoretiese Teks (voortaan: MT) te volg. Hierdie teks word algemeen aanvaar as die mees betroubare teks vir vakkundige werk.⁷⁶ Ook vanuit die hoek van Bybelse Spiritualiteit, waar elke woord van die teks en woorde se onderlinge verband oorweeg word om die God-mens-verhouding te bepaal, word MT ernstig opgeneem as die gesaghebbende teks. Relevante tekstkritiese opmerkinge word in ag geneem en in die voetnote geëvalueer. Ten opsigte van die vertaling self word 'n direkte vertalingswyse gevolg in die poging om so na as moontlik aan die poëtiese karakter van die teks te bly.

42 1 Vir die koorleier.⁷⁷ 'n Maskiel.⁷⁸ Van die seuns van Korag.

⁷⁵ Sien Bylaag 2 vir die geskandeerde teks vanuit BHS en Bylaag 3 vir die tekstkritiese opmerkings in BHS.

⁷⁶ Sien Grogan (2008:3):

Scholars now generally agree that the MT, our main Hebrew authority, although not without problems, should be taken very seriously. Its chief contender for centuries was the LXX. More recent manuscript discoveries, especially the Dead Sea Scrolls, have tended to increase rather than diminish confidence in the MT, although occasionally they support LXX readings diverging from it.

⁷⁷ Volgens Kraus (1978:25) is die term לְמַנְצֵחַ is steeds onverklaarbaar, alhoewel die stam נָצַח, wat in die Kronis se geskiedwerk na vore kom, op die betekenis van “dirigeer” of “leiding neem” dui. Die meeste Engelse vertalings volg hierdie rigting met vertalings soos: “choir master”, “choir director”, of selfs “chief musician”. Hierdie algemene benadering word hier nagevolg.

⁷⁸ Vertalers en kommentators verskil in die vertaling van מִשְׁכִּיל. Heelparty los dit onvertaal en transkribeer dit as “Maskil” (bv. Durlleser 1980:195, Kraus 1978:470 en Alter 2009:3731). Goldingay (2007:19) vertaal dit met “Instruction”. Seybold (1996:173) en Zenger (1987:29 & 1991:254) volg dieselfde roete met hulle vertalings: “Lehrgedicht” (Seybold) en “Weisheitslied” (Zenger). Eaton (2003:178) beweeg in 'n ander rigting met sy vertaling van “Poem”. Kraus (1978:19-20) toon aan dat met die hif'il הַשְׁכִּיל in gedagte die term מִשְׁכִּיל óf as 'n gedig (“Kunstlied”), óf as 'n instruksie (“Lehrgedicht”) beskou moet word. Hy is egter nie daarvan oortuig dat dit in alle gevalle waar dit voorkom (Psalms 32; 42; 44; 45; 52-55; 74; 78; 88; 89; 142

- 2 a⁷⁹ Soos 'n wildsbok smag by waterstrome,
 b so smag my siel⁸⁰ na U, God.⁸¹
- 3 a My siel dors na God, na die lewende God.
 b Wanneer sal ek kom
 c en gesien wees⁸² deur God se gesig?

en Ps 47:8) hierdie funksies verrig nie. In die lig van hierdie onsekerhede word daar gekies om die term onvertaald te laat.

⁷⁹ Die alfabetletters is 'n aanduiding van die verskillende kola. 'n Kolon, soos wat hieronder in punt 4.2.1 aangetoon word, is die kleinste onafhanklike tekseenheid.

⁸⁰ In teenstelling met die hedendaagse neiging van vertalers en kommentators om שָׁנָה met “ek” of “wese” te vertaal (bv. Goldingay 2007:19-20 en Alter 2009:716-718), word hier doelbewus gekies om dit met “siel” te vertaal. Daarmee word nie ontken dat die skeiding tussen liggaam en siel 'n vreemde konsep in die Hebreuse Bybel is nie. (Vgl. Hernandez 2011:765.) Tog is dit so dat baie tekste suggereer dat mense in 'n bepaalde verhouding met hulleself staan. (Vgl. Seebass 1998:510.) Dit kom treffend in die selfgesprek in Psalms 42-43 na vore, wat as 'n gesprek tussen die “ek” en “die siel” voorgestel word. Waaijman (2002:436) toon aan hoe die menslike aspek in die God-mens-verhoudingsproses in die geskiedenis van spiritualiteit veral met die woord “siel” beskryf word, omdat dit so 'n veelkantige fenomeen is. Ook Kraus (1986:145) onderskryf hierdie vertalingswyse:

Humans need nourishment; they are eager to satisfy the hunger and thirst of the *nephesh* (Ps 42:1-2; 143:6). The *nephesh* is the seat of all the tumultuous longing and desire, seeking and yearning of humanity (Ps 24:4; 35:25; 42:1-2). It also represents the seat and the process of spiritual feelings and inner conditions. In matter of this sort it is appropriate to translate *nephesh* “soul” (Ps 31:7; 35:9; 42:5-6, 11; 43:5, etc).

⁸¹ Kraus (1978:470-471) verkies om יְהוָה in plaas van אֱלֹהִים dwarsdeur die teks te lees. Hy baseer sy besluit op die wyd aanvaarde beskouing dat die elohistiese psalms (Psalms 42-83) oorspronklik die naam יְהוָה sou bevat en deur redaksionele hersiening in die vierde eeu v.C. verander is. (Vgl. Eaton 2003:28.) Die afgelope tyd word hierdie siening deur Millard, Hossfeld en Zenger teengestaan. (Vgl. Hossfeld 2010:204-206.) Hulle is daarvan oortuig dat die voorkeur vir die gebruik van אֱלֹהִים vir die Godsnaam in Psalms 42-83 nie na 'n onafhanklike redaksie herlei moet word nie. Hulle stel eerder voor dat die meer algemene generiese benaming אֱלֹהִים 'n uitdrukking van 'n teologiese gedagte kan wees, wat die universele magsaanspraak van die God van Israel beklemtoon: “Moreover, the use of ‘elohim’ emphasizes God’s distance and transcendence; the distant, dark, mysterious God is accentuated.” (Hossfeld & Zenger 2003:51) Buiten hierdie oortuigende standpunt is dit vir 'n mistieke lees van die teks van besondere betekenis dat die naam יְהוָה slegs een maal gebruik word te midde van die oorheersende voorkoms van אֱלֹהִים. In punt 6.2.1 hieronder word betekenisvolheid hiervan in detail ondersoek. Op hierdie stadium is dit van belang om kennis te neem dat daar 'n bepaalde mistieke betekenis in die Godsnaam, יְהוָה is: “In de psalmen functioneert de Naam als een centraal symbool om de eenheid tussen God en mens te verwoorden.” (Waaijman 2004a:13)

⁸² Vertalers en kommentators is verdeel rondom die lees van אֲרָאָה. Sommiges kies saam met sommige Hebreuse manuskripte, die Targums en die Siriese vertaling die Qal-lesing van die werkwoord רָאָה in plaas van MT se Nif'al-lesing. As rede word aangevoer dat laasgenoemde lees die ortodokse dogma dat niemand vir God kan sien nie, reflekteer. (Vgl. Kraus 1978:472; sien ook: Raabe 1990:33.) Die vraag is egter of dít is wat die Nif'al-lesing impliseer? Wanneer dit as passief, “gesien word”, gelees word, is dit eintlik net die onderwerp en voorwerp wat omgedraai word. Die inisiatief verskuif van onderwerp na voorwerp, maar dit bly 'n wedersydse aksie. Helberg (1993:113) som dit oortuigend op: “Om die gesig van God te sien, of voor Hom te verskyn, is meer as om net die tempel te besoek, en beteken om in 'n innige gemeenskap met God te kan tree.” Vir 'n mistieke lees van die teks is dit van groot belang en word dit in meer detail aangetoon by die noukeurige lees van die inhoud van die teks (punt 6.1.1).

- 4 a My trane is my brood dag en nag,
 b as hulle heel dag vir my vra⁸³:
 c “Waar is jou God?”
- 5⁸⁴ a Hieraan wil ek my herinner
 b terwyl ek my siel uitstort:
 c hoe ek met die magtige skare optrek, hoe ek hulle na die huis van God lei⁸⁵
 d met die geluid van juigkrete en lofsange, ’n feesvierende menigte.
- 6 a Waarom is jy neerslagtig,⁸⁶ my siel,
 b en so onrustig in my?
 c Wag op God,
 d want ek wil Hom steeds loof, die bevryding van sy gesig.⁸⁷
- 7 a My God! My siel is neerslagtig binne my;
 b daarom dink ek aan U vanuit die Jordaanstreek en die Hermonberge,⁸⁸
 vanaf Misarberg.⁸⁹

⁸³ Die redakteur van BHS stel dieselfde lees as die parallelle vorm in vers 11 voor: בְּאַמְרָם, waar ’n meervoud suffiks aan die werkwoord gevoeg word. Joüon & Muraoka (2011:§124a,s) toon egter aan dat die onderwerp van ’n onpersoonlike (suffikslose) infinitief constructus deur die konteks aangedui word. MT se lees word derhalwe gehandhaaf.

⁸⁴ Die spasies tussen 42:4 en 5, 42:6 en 7, 42:9-10, 42:12 en 43:1, asook 43:2 en 3 is ’n aanduiding dat hier telkens ’n nuwe strofe begin. Die strofe-indeling word in afdeling 4.2 hieronder uiteengesit.

⁸⁵ Aangesien תִּצְּרֵהוּ ’n hapax legomenon is, is die betekenis van hierdie Hebreeuse frase onseker. Baie vertalers kies in navolging van die Septuaginta en Siriese vertaling vir die alternatiewe lees. Dan kan vers 5c soos volg vertaal word: “hoe ek onder beskerming van die Magtige na die huis van God beweeg het”. Raabe (1980:33) probeer egter om sin te maak van MT: “Since תִּצְּרֵהוּ seems to be a collateral form of תִּצְּרֵהוּ ‘thicket’, it is understood here figuratively (‘throng’) ...” Die term תִּצְּרֵהוּ is waarskynlik afgelei van אָדָה, hitpa’el van דָּהַ “loop/lei”. (Vgl. Brown 2007:39; sien ook: Seybold 1996:174.) Goldingay (2007:25) siening dat MT die konsonante van hitpa’el en vokale van pi’el met die derde persoon meervoud suffiks kombineer, lyk dan na ’n goeie waarskynlikheid. Die frase word gevolglik vertaal as “ek lei hulle”.

⁸⁶ Beide die werkwoorde, תִּשְׁתַּחֲוֶהוּ וְתִתְּהַלַּח, word met die teenwoordige tyd vertaal. Die eerste werkwoord (תִּשְׁתַּחֲוֶהוּ) is ’n yiqtol met teenwoordige betekenis. (Vgl. Joüon & Muroaka 2011:§112a.) Dit impliseer dat die wayyiqtol-werkwoord (וְתִתְּהַלַּח) ook in die teenwoordige sfeer gebruik word. (Vgl. Joüon & Muroaka 2011:§118o, q.)

⁸⁷ Anders as wat deur die redakteur van BHS, in navolging van die Septuaginta en die Siriese vertaling voorgestel word, naamlik dat פָּנֵי וְאֵלֶיךָ (soos in 42:12 en 43:5) in plaas van פָּנֵיךָ gelees word, word daar by MT volstaan. Wanneer die saak vanuit ’n mistieke oogpunt bekyk word, is daar ’n betekenisvolle verskil tussen “die bevryding van sy gesig” (42:6d) en “die bevryding van my gesig” (42:12d; 43:5d). Dit word in afdeling 6 van hierdie hoofstuk, asook in hoofstuk 7.4 in detail bestudeer.

⁸⁸ Die meervoud תְּהַרְמוֹנִים is nogal vreemd. Een manuskrip, sowel as die Siriese vertaling lees die enkelvoud תְּהַרְמוֹן. Volgens Kraus (1978:476) dui die meervoud waarskynlik op die hele Hermonbergreeks. Alter

- 8 a Diepte roep diepte op by die klank van u watervalle;
b al u branders en golwe het oor my heen gespoel.
- 9 a Bedags sal Jahwe⁹⁰ sy troue liefde gebied,
b en snags is sy lied by my –
c 'n gebed tot die God van my lewe.
- 10 a Ek wil vir God, my rots, sê:
b “Waarom het U my vergeet?
c Waarom moet ek rouklere dra omdat die vyand my verdruk?”
- 11 a Met 'n doodsteek in my gebeente tart my teenstander my
b deur die heel dag vir my te vra:
c “Waar is jou God?”
- 12 a Waarom is jy neerslagtig, my siel,
b en waarom is jy so onrustig in my?
c Wag op God,
d want ek wil Hom steeds loof, die bevryding van my gesig,⁹¹ my God.
- 43⁹² 1 a Handhaaf my reg, o God,
b en verdedig my saak teen 'n ontroue nasie;
c bevry my van mense wat bedrog en onreg pleeg.
- 2 a U is immers my toevlug-God.

(2009:3785) se verklaring dat die meervoud te wyte is aan die feit dat die Hermon die mees prominente berg in die ketting van Noordelike berge is, maak ook sin.

⁸⁹ Die geografiese ligging van Misarberg is onbekend, maar skynbaar is dit in die Hermonbergreeks. (Vgl. Brown 2007:40.) Sommige vertalings lees “klein berg” omdat מִצְעָר “klein hoeveelheid” beteken. (Sien Koehler & Baumgartner 1958:557.) Hier word met Misarberg volstaan.

⁹⁰ In Afrikaanse vertalings word die Tetragrammaton יהוה met “Here” (Nuwe Vertaling 1983) of “HERE” (1953-Vertaling, Nuwe Lewende Vertaling 2006 en Direkte Vertaling 2014) vertaal. Waaijman verkies om יהוה deurgaans met “Weser” (“Wezer” – Nedl., of “Be’er” – Eng.) te vertaal omdat dit vir hom beter uitdrukking gee aan die eenheid van die mens se roep of smeking dat God dáár moet wees (“wees hier”) en God se bevestiging van God se dáár-wees (“Ek is hier”). In sy werk, *Betekenis van de Naam Jahwe* (1984), beredeneer Waaijman hierdie standpunt in detail. In lyn met die meeste kommentators, asook Engelse vertalings, word die vakkundige gebruik om יהוה as “Jahwe” weer te gee, hier gevolg. Sien ook voetnoot 81.

⁹¹ Voetnoot 87 het weer hier betrekking. MT word weereens gevolg in die lig van die betekenisvolle verskil tussen “die bevryding van my gesig” (42:12d; 43:5d) en “die bevryding van sy gesig” (42:6d). Laasgenoemde dui op die bevryding wat van God af uitgaan en eersgenoemde dat ek bevry is. Sien hieronder (3.6.1.2; 3.6.2.2 & 3.6.3.2) en in hoofstuk 7.4.

⁹² Die BHS-redakteur noem dat baie manuskripte Psalm 43 korrek met Psalm 42 verbind. Enkele uitsonderings voeg 'n opskrif לְדָוִד in.

- b Waarom verwerp U my dan;
 - c waarom moet ek rouklere dra omdat die vyand my verdruk?
- 3
- a Stuur u lig en u waarheid;
 - b laat dit my lei;
 - c laat dit my bring na u heilige berg, na u woonplek.
- 4
- a Dan sal ek kom by die altaar van God, by God wat my van blydskap laat jubel.⁹³
 - b en ek sal U loof met die lier, God my God.
- 5
- a Waarom is jy neerslagtig, my siel,
 - b en waarom is jy so onrustig in my?
 - c Wag op God,
 - d want ek wil Hom steeds loof, die bevryding van my gesig, my God.

3.4 DIE VORM VAN PSALMS 42-43

Met uitklaring van die Hebreeuse teks en 'n Afrikaanse vertaling waarmee daar gewerk kan word, is die volgende stap in die eksegetiese analise van Psalms 42-43 om aandag te gee aan die vorm. In die poging om die mistieke aspekte van die teks te ontsluit, is dit belangrik om die formele komposisie van die teks te belig. Nie alleen die taal wat in die Psalms gebruik word, artikuleer die omvang van God se teenwoordigheid nie; ook die vorm vervul daardie funksie. Vier aspekte van die formele komposisie van Psalms 42-43 is hier van belang. Die eerste is die feit dat die twee psalms eintlik as 'n eenheid gelees moet word. Tweedens kom dit duidelik na vore dat daar binne die eenheid ook sigbare aanwysers is dat die gedig uit kleiner dele bestaan. Dit is juis hierdie kleiner dele wat die basis is vir die mistieke proses wat in die gedig ontvou. Daarteenoor blyk dit derdens dat daar tog ook 'n goedwaarneembare samehang tussen hierdie kleiner dele is. Dit dui daarop dat ons hier met 'n interafhanklike, spiraalagtige, mistieke proses te doen het. Die laaste aspek van die formele komposisie wat van belang is, is kwantitatiewe strukturele aspekte, wat op verrassende wyse ook 'n mistieke faset van die teks ontsluit.

3.4.1 Psalms 42-43 as 'n eenheid

As vertrekpunt vir die formele ondersoek van die teks dien die feit dat Psalms 42-43 as 'n eenheid saamgelees moet word. Daar is beduidende aanduidings dat die twee psalms

⁹³ Raabe (1980:35) toon aan dat שִׁמְחָה en יְיָ gewoonlik 'n hendiadis vorm (Jes 16:10; Jr 48:55; Jl 1:16; 2:23; Ps 46:16; Hab 1:15) maar hier vorm hulle 'n konstruksieketting. Volgens Jouion & Muaraoka (2011:§141n) gee die genitief-groep van twee substantiewe, wat sinonieme is, in so 'n geval uitdrukking aan 'n oortreffende nuanse. Anders as die BHS-redakteur se voorstel om die teks na אֲגִילָה aan te pas, word daar by MT volstaan.

oorspronklik een teks was. Die herhalende refrein, kongruensie in taal, styl en metrum, asook die feit dat daar by Psalm 43 'n opskrif onbreek, is oortuigende redes vir die eenheid van die twee psalms.⁹⁴ Derhalwe geniet die BHS-redakteur se bevestiging dat baie manuskripte Psalm 43 met Psalm 42 verbind, reeds vir 'n lang tyd vakkundige konsensus. (Vgl. o.a. Durlessen 1980:187; Wilson 1985:407 en Alter 2009:3820.) 'n Verdere versterkende faktor vir die eenheid van die twee psalms is die mistieke proses wat in die driedelige struktuur van die gedig as 'n geheel ontvou, waarin mistieke aspekte van elke deel verband hou met die ander dele. Dit sal duidelik kristalliseer na mate die formele komposisie ondersoek word.

3.4.2 Die onderverdeling van Psalms 42-43

Die volgende aspek wat ten opsigte van die formele komposisie van Psalms 42-43 bestudeer word, is die wyse waarop dit onderverdeel is. Kenmerkend van die Psalms is hulle dinamiese aard. (Vgl. Waaijman 2004a:11.) Binne in die Psalms, selfs in een enkele psalm, is daar voortdurend veranderings ten opsigte van stemming, perspektief en tyd. Hierdie veranderings kan in die strofiese samestelling van die teks waargeneem word. Om hierdie strofiese samestelling te bepaal, is dit nodig om kennis te neem van die verskillende samestellende elemente in die gedig. Van belang is om aan te toon dat daar vanuit hierdie hoek al omvattend aandag gegee is aan Psalms 42-43.⁹⁵ In sodanige pogings is die verskeie boublokke of basiese elemente van die teks geïdentifiseer en gelys. Die oogmerk hier is om nie in te veel fyn detail verstrengel te raak nie, maar tog kennis te neem van die verskillende boublokke, aangesien dit meehelp om die formele komposisie van die gedig te ondersoek.

3.4.2.1 Boublokke se funksie in die onderverdeling van die gedig

Volgens Fokkelman (2001:46) is die drie basiese boublokke in 'n gedig die kolon, vers en strofe. Die kolon is die kleinste onafhanklike tekseenheid uit hoofde daarvan dat daar 'n predikaat in voorkom. 'n Vers bestaan gewoonlik uit 'n kombinasie van twee kola (bikolon) of drie kola (trikolon). In hierdie tesis word MT se numeriese indeling vir verse gebruik en alfabetletters vir kola.⁹⁶ 'n Strofe is gewoonlik 'n kombinasie van twee of meer verse wat 'n semantiese of sintaktiese eenheid aantoon. Vir die groter dele van 'n gedig, wat uit meer as

⁹⁴ Daar kan maar net gegis word waarom die twee psalms geskei geraak het. (Vgl. Craigie 1983:325.) Wilson (1985:408) vermoed dat dit te doen het met die stemmingsverandering aan die begin van Psalm 43: "Up to this point the poet has been self-reflective, speaking of God in the third person (except for the quote included in 42:10). At 43:1 the psalmist addresses to God in the first person his plea for divine assistance (43:1-4)."

Dit mag 'n moontlike rede wees vir die skeiding, maar is nie 'n oortuigende argument om die gedig in twee te skei nie, aangesien die pleit pragtig binne die konteks van die verenigde psalm funksioneer.

⁹⁵ Uitgebreide en gedetailleerde werk in hierdie verband is onlangs onder andere deur Raabe (1990), Fokkelman (2001) en Van der Lugt (2006 & 2010) gedoen.

⁹⁶ Sien voetnoot 79.

een strofe bestaan, word die term stansa gebruik. Die refrein is 'n vers wat herhaaldelik met gereelde tussenposes voorkom.⁹⁷

Aangesien die herhalende refrein (42:6, 12; 43:5) die opvallendste verskynsel in hierdie gedig is, is dit allereers van belang om die funksie daarvan te bepaal. Buiten Psalms 42-43 kom herhalende refreine in 'n aantal ander psalms ook voor.⁹⁸ Refreine is 'n algemene verskynsel in Antieke Nabye-Oosterse poësie. (Vgl. Johnston 2009:289-290.) Die refrein speel 'n belangrike rol as 'n strukturerende instrument wat 'n gedig in kleiner eenhede verdeel wat oor die algemeen as stansas geïdentifiseer word. (Vgl. Watson 2005:296-297.) In Psalms 42-43 se geval verdeel die refrein die gedig in drie stansas van naastebly dieselfde lengte. Die vraag kom na vore of die refrein onafhanklik van die stansa is en bloot die gedig in drie dele verdeel (bv. Raabe 1990:41) en of dit deel vorm van elke stansa en as afsluiting vir die stansa dien (bv. Van der Lugt 2010:19). 'n Besluit tussen hierdie twee opsies sal aangehelp word deur 'n ondersoek van die mistieke elemente in die teks, soos wat dit hieronder in detail gedoen word. 'n Mistieke lesing van die teks onthul dat die refrein as afsluiting van die stansa 'n belangrike rol in die ontvouende mistieke proses speel. Trouens, dit blyk tersaaklik te wees dat die literêre komposisie van die teks hierdie ontvouende proses, wat 'n kenmerk is van die mistieke weg, aantoon.

Dit is duidelik dat Psalms 42-43 deur die gebruik van die refrein, wat ook as hoofrefrein gedefinieer word (Raabe 1991:40), in drie dele verdeel word. Die hoofrefrein is in al drie gevalle bykans identies (buiten enkele klein variasies in 42:6) en word daarom 'n vaste refrein genoem. (Vgl. Johnston 2009:291.) Hierdie is egter nie die enigste refrein in die gedig nie. Twee ander refreine, wat as klein refreine, of variërende refreine bekendstaan, weens die feit dat hulle aansienlik van mekaar verskil, kom ook in die gedig voor. Die klein refreine kom in 42:4 en 42:11, asook in 42:10 en 43:2 voor.⁹⁹ Dit is egter belangrik om daarop te let dat waar die hoofrefrein 'n verdelende funksie verrig, die klein refrein die teenoorgestelde bewerkstellig, naamlik om die onderskeie dele met mekaar te verbind.

⁹⁷ Fokkelman (2001:30) onderskei nog 'n verdere hoofdeel, naamlik 'n seksie wat uit 'n stansa plus 'n refrein bestaan. Soos wat later in die uiteensetting duidelik sal word, vorm elkeen van die drie refreine van Psalms 42-43 deel van 'n strofe en saam met daardie strofe vorm dit deel van 'n stansa. Hier word dus nie onderskei tussen seksie en stansa nie.

⁹⁸ Psalms 39, 46, 56, 57, 59, 67, 80 en 99 het 'n soortgelyke refrein as Psalms 42-43.

⁹⁹ Wanneer 42:4 en 42:11 vergelyk word, is die laaste twee kola (42:4b-c en 42:11b-c) feitlik identies, maar die eerste twee kola (42:4a en 42:11a) heeltemal verskillend. Die tweede klein refrein (42:10 en 43:2) bring min of meer dieselfde scenario na vore met die laaste twee kola (42:10b-c en 43:2b-c) wat slegs ten opsigte van die vorm van die werkwoord הָלַךְ verskil. Weereens is dit die eerste twee kola (42:10a en 43:2a) wat groter verskille toon, alhoewel סָלַטְ (42:10a) en מָעוּזִי (43:2a), sowel as שָׁכַחְתִּי (42:10a) en נִזְנַחְתִּי (43:2a) woordpare is.

3.4.2.2 Repetisie se funksie in die onderverdeling van die gedig

Hiermee kom 'n ander stilistiese verskynsel ter sprake, te wete repetisie of herhaling. Refreine is 'n vorm van herhaling wat 'n bepaalde invloed op die formele komposisie van 'n gedig het. Wat vir refraine geld, is eweneens van toepassing op die herhaling van woorde en partikels. Hierdie vorm van herhaling versterk die eenheid van die gedig en help om onderlinge dele aan mekaar te koppel. (Vgl. Watson 2005:279.) Psalms 42-43 het 'n goeie porsie herhaling in die strofes, die stansas en die komposisie as geheel.¹⁰⁰ Dit is gerade om op enkele van hierdie herhalings ag te slaan omdat die herhaling van woorde of partikels 'n belangrike funksie verrig ten opsigte van die afbakening van strofes en stansas. Hierdie afbakening in strofes en stansas bepaal die vorm van die gedig.

Wat die afbakening in strofes betref, vind dit soos volg plaas:

- In 42:2-4 bind die herhaling van נִפְשִׁי in 2b en 3a, sowel as die herhaling van אֶל־הָיִים aan die einde van 2b, 3b en 4b hierdie verse in een strofe. Verder dien die suffiks הָ, wat in 2b en 4b herhaal as insluiting vir hierdie strofe.
- 'n Hele aantal herhalings in 42:5-6 getuig daarvan dat hierdie twee verse in een strofe afgebaken is. Eerstens vorm עָלִי in 5a en 6a saam met נִפְשִׁי in 5a en 6a 'n chiasma en dien dit as 'n insluiting vir hierdie strofe. כִּי in 5b en 6b dien ook as 'n insluiting. Dan is daar weer die herhaling van אֶל־הָיִים, hierdie keer in 5c en 6c.
- In 42:7-8 herhaal עָלִי in 7a en 8b en die suffiks הָ herhaal lineêr in 7a en 8a; die suffiks verskyn ook twee maal in 8b. Hierdie herhaling is 'n duidelike aanduiding dat 42:7 en 8 saamhoort. Wat vorm betref lyk dit asof 42:9 op sy eie staan, alhoewel לֹא־לֵךְ in 42:9c en 42:10a herhaal. Die neiging sal dus wees om dit met die volgende strofe te wil verbind. Soos dit egter later in die ondersoek duidelik sal word, is daar ook 'n parallel tussen die onderskeie strofes van elke stanza. Synde dat יוֹמָם en לַיְלָה in 42:4a (die eerste strofe van die eerste stanza) in 42:9 herhaal, lyk dit dus meer gepas om 42:9 met die eerste strofe van die tweede stanza te verbind. In die noukeurige lees van die teks blyk ook dat 42:9 by 42:8 pas.¹⁰¹
- Die volgende strofe is 42:10-12. Herhalings wat hier van die eenheid getuig, is die stam אָמַר in 10a en 11b, sowel as לִמָּחָה in 10b en c tesame met מָה in 12a en b. Die herhaling van die interrogatief dien ook as 'n insluiting. Die suffiks נִי in 10b en 11a en אֶל־הָיִים in 11c, 12c en 12d bevestig die afbakening van hierdie strofe.
- 43:1-2 word as strofe afgebaken deur die herhaling van die suffiks נִי in 1a, c en 2b, sowel as אֶל־הָיִים in 1a en 2a.
- Die laaste strofe, 43:3-5, bestaan uit verskeie herhalings wat op die eenheid daarvan dui: die suffiks הָ in 3 (vier maal) en 4b, בּוֹא in 3c en 4a, die voorsetsel לֵךְ in 3c (twee

¹⁰⁰ Sien Van der Lugt (2010:15-17) vir 'n gedetailleerde uiteensetting van die herhalings in Psalms 42-43.

¹⁰¹ Sien punt 6.2.1.

maal) en 4a (twee maal), הַרְרִקְדָּשׁ... מִשְׁכַּנְתִּי / מִזְבֵּחַ אֱלֹהִים onderskeidelik in 3c en 4a, die stam ידה (hif) in 4c en 5d en weereens אֱלֹהִים in 4a en b (twee maal) en 5c en d.

Soos reeds aangetoon is, gee die hoofrefrein die duidelikste aanduiding van die stansa-afbakening. Herhaling speel egter ook 'n belangrike rol om 'n stansa-eenheid vas te stel. Aangesien daar egter geen bewese rede is waarom die driedeling van die stansas in twyfel getrek behoort te word nie, is 'n gedetailleerde uiteensetting van die herhalings in die onderskeie stansas onnodig. Tog is daar een klein besonderheid wat uitgeklaar moet word, naamlik waar die tweede stansa begin. Die vraag is of אֱלֹהִים steeds deel is van die eerste refrein (en eerste stansa) en of dit die eerste woord is van die tweede stansa.¹⁰² Die antwoord is te vinde in die herhaling van אֱלֹהִים in 42:7a en 42:12d. Dit is duidelik dat אֱלֹהִים as 'n insluiting reg aan die begin en aan die einde van die stansa dien en daarom inderdaad die eerste woord van die tweede stansa is.

Dan is daar ook nog die herhaling van woorde en frases in die komposisie as 'n geheel. Die opvallendste herhalings regdeur die gedig is die twaalf vae (42:3a, 4b, 6a, 10b&c, 11c, 12a&b, 43:2b&c, 5a&b), die Godsnaam אֱלֹהִים of אֵל wat een-en-twintig keer voorkom en נַפְשִׁי wat sewe maal herhaal. Hier in besonder dien die herhalings as versterking van die eenheid van die gedig as geheel.

Vanuit formele gesigspunt word die gevolgtrekking gemaak dat Psalms 42-43 uit 'n opskrif (42:1) en drie dele of stansas (42:2-6; 7-12 en 43:1-5) bestaan. Op hulle beurt bestaan elke stansa uit twee strofes (42:2-4 en 5-6; 42:7-9 en 10-12; 43:1-2 en 3-5). Daar is dus ses strofes in totaal.

Die formele voorkoms van die twee psalms bevestig wat in die vorige deel (afdeling 1) as vertrekpunt geneem is, naamlik dat hierdie twee psalms 'n eenheid vorm. Hierdie feit word verder bekragtigt wanneer die onderlinge samehang van die drie stansas ondersoek word. Die wyse waarop die psalms as eenheid tog in drie dele uiteenval is van groot waarde in die interpretasie van hulle mistieke aard, naamlik dat daar in elk van die drie stansas 'n mistieke proses is wat parallel ontwikkel.

3.4.3 Die samehang van Psalms 42-43

Die vraag is nou hoe hierdie verskillende dele (stansas en strofes) aan mekaar gekoppel is en of daar 'n onderlinge samehang is. Net soos wat die onderverdeling van die gedig in drie stansas meehelp met 'n mistieke interpretasie van die teks, is dit ook die geval met die samehang. Indien dit so is dat daar in die drie stansas 'n mistieke proses is wat parallel

¹⁰² In die Hebraëuse teks wat hierbo ingevoeg is (afdeling B), verskyn אֱלֹהִים aan die begin van die tweede stansa, maar in die BHS teks (soos weergegee in bylaag B) kom dit aan die einde van die eerste stansa as slotwoord vir die refrein voor.

ontwikkel, soos wat mettertyd aangetoon sal word, dan is die samehang van belang om te bepaal hoe hierdie mistieke proses aanmekaar geskakel is.

Weereens is dit die stilistiese verskynsel van herhaling wat as handige hulpmiddel na vore kom. Dit is opvallend dat 'n lineêre patroon in die herhalings in die strofes van die onderskeie stansas bespeur kan word. (Vgl. Van der Lugt 2010:19.) Ter illustrasie word die volgende herhalings in die ooreenstemmende strofes belig:

- In 42:2-4, 7-9 en 43:1-2 (eerste strofe van elke stanza) kom die volgende herhalings voor: נִפְשִׁי word herhaal in 42:2b en 3a, sowel as in 7a; אֱלֹהִים as 'n vokatief in 42:2b en 43:1a; לְאֵל תִּי in 42:3a en 9c, יִמָּם in 42:4a en 9a en eweneens לְיָיָה in 42:4a en 9b; die voorsetsel מִן in 42:7b (twee maal) en 43:1b; asook die stam חסד in 42:9a en 43:1a.
- In 42:5-6, 10-12 en 43:3-5 (tweede strofe van elke stanza) is daar die herhalings van die kohortatiewe in 42:5a, 42:10a en 43:4a, naamlik אֶזְכְּרָה, אֶשְׁפָּכָה (42:5a) אוֹמְרָה (42:10a) en אֶבְרָא (43:4a); die frases בֵּית אֱלֹהִים en מִזְבֵּחַ אֱלֹהִים onderskeidelik in 42:5c en 43:4a; sowel as die frases וְתוֹרָה וְתוֹרָה in 42:5d en וְאוֹרֵךְ בְּכֹזֶר in 43:4b.

Hierdie ooreenstemmende herhalings toon aan dat die drie dele van die gedig in mekaar verweef is. Gelyktydig egter dui dit op 'n parallelle lyn tussen die drie dele, wat bevestig word deur die afsluitende refrein van elke stanza. (Vgl. Waaijman 2013.)

Dit verdien vermelding dat die lineêre parallisme tussen die drie dele van die gedig oor 'n lang periode in psalmsnavorsing deeglik nagevors is. Alonso-Schökel (1976:10) noem dat hy die spoor van Delitzsch en Weiser volg in die waarneming van 'n onmiskenbare beweging in die gedig. Vir hom lê die onderlinge verband tussen die drie stansas in die onderskeiding verlede, hede en toekoms.¹⁰³ Daaropvolgende navorsers het hierdie onderskeid as 'n ooreenvoering afgemaak (bv. Kessler 1976:13), maar erken steeds Alonso-Schökel se bydrae om 'n progressiewe ontwikkeling van stanza tot stanza (bv. Raabe 1990:50 & Zenger 1991:257) waar te neem. Holt (2010:72) herbesoek die artikel van Alonso-Schökel en noem dat die groot waarde daarvan was dat dit die eksegeese van Psalms 42-43 in 'n nuwe rigting gestuur het:

¹⁰³ Volgens Alonso-Schökel (1976:10) herroep die eerste stanza op nostalgiese wyse 'n veraf, onverkrygbare verlede en die derde stanza hoop op 'n gewaarborgde toekoms. Die emosionele transformasie vanaf nostalgie na hoop vind in die middelste stanza, wat op die hede is gerig is, plaas. Hierdie tesis sal egter uitwys dat daar in elke stanza 'n mistieke proses plaasvind, wat in 'n spiraal by mekaar aansluit en 'n geestelike transformasie by die spreker en sy of haar siel meebring. (Sien hoofstuk 7.6.)

it directed the exegesis of Ps 42-43 from earlier historical-critical questions about the historical, cultic, and even geographical background of the psalm into literary analyses of its image structure, dialogue structure and dynamic structure.¹⁰⁴

’n Mistieke lesing van die teks baat by die waarneming van ’n lineêre parallellisme tussen die drie stansas, asook die idee van ’n progressiewe ontwikkeling in die gedig. Die mistieke benadering is hoofsaaklik in die mistieke proses geïnteresseer, wat soos ’n spiraal in die teks ontvou (Waaijman 2002:676). In Psalms 42-43 se geval ontvou hierdie spiraalagtige mistieke proses afsonderlik in elkeen van die drie stansas. Tog is dit nie ’n proses wat telkens weer van voor af begin nie. Die proses behels ’n voortgaande, groeiende beweging, waar die een fase voortbou op die vorige fase en dit verder neem. ’n Noukeurige lesing van die inhoud van Psalms 42-43 sal hierdie spiraal-ontvouende mistieke proses uitwys. Alvorens dit gedoen word, word nog een ander formele aspek, wat ook verhelderend is ten opsigte van die mistieke karakter van die teks, ondersoek.

3.4.4 Kwantitatiewe strukturele aspekte in Psalms 42-43

’n Laaste aspek van die formele komposisie van die gedig, wat ’n bydrae sal lewer tot die mistieke perspektief van Psalms 42-43, is die kwantitatiewe strukturele aspekte van die teks. Met betrekking tot die komposisie van poëtiese tekste in die Hebreeuse Bybel gee geleerdes in toenemende mate aan hierdie aspek aandag. Volgens Van der Lugt (2006:84) is daar ’n groeiende bewussyn dat Hebreeuse digters numeriese kodes gebruik om gestalte te gee aan die formele voorkoms van hulle tekste. Hierdie kodes kan waardevolle inligting gee oor die teologiese, en per implikasie die spirituele en mistieke inhoud van die ter saaklike komposisie.

Sodanige ondersoek van Psalms 42-43 lewer inderdaad betekenisvolle resultate. Alhoewel diegene wat hulle met hierdie ondersoek bemoei verskillende berekeningsmetodes gebruik, kom hulle almal tot die gevolgtrekking dat Psalm 42:9 die betekenisvolle sentrum van die gedig is. (Vgl. Labuschagne 2006:3-4.) Psalms 42-43 bestaan uit 17 verse met 42:9 as die middelste vers (8+1+8). Die betekenisvolheid van hierdie waarneming lê in die feit dat die Tetragrammaton יהוה, wat net eenmaal in die hele gedig gebruik word, in hierdie vers voorkom. Vanuit die hoek van ’n mistieke lesing van die psalms, waar die naam יהוה as basiese mistieke motief beskou word,¹⁰⁵ is die identifisering van 42:9 as betekenisvolle sentrum daarom van groot belang.

Kwantitatiewe strukturele navorsing bied nog ’n waardevolle insig met betrekking tot die Goddelike naam in Psalms 42-43. In navolging van Labuschagne vestig Van der Lugt

¹⁰⁴ Holt se eie ondersoek handel oor die beeldgebruik van die psalms, veral die beeld van water wat enersyds die lewegewende aspek van God na vore bring (in die eerste stanza) en andersyds ’n destruktiewe kant van God (in die tweede stanza): “He is associated with both life and death.” (Holt 2010:76)

¹⁰⁵ Vgl. Waaijman (2004a:14) en sien ook hoofstuk 2.5.5.

(2006:84-85; 2010:17) die aandag op die spesifieke betekenis van die getal 17 omdat hierdie nommer in gematria die naam יהוה verteenwoordig.¹⁰⁶ Die 17 verse, die totale aantal woorde (daar is presies 187 = 11x17 woorde) en die 17 verskynings van die benaming יהוה in die gedig as geheel, is nie toevallig nie. Hierdie herhalende gebruik van die nommer 17 vestig die idee dat God se verskuilde teenwoordigheid numeries in die struktuur van die teks ingeweeft is. Die goddelike naam, יהוה, wat spesifiek in die deurslaggewende vers van die komposisie (42:9) geplaas is, kan as nog 'n verskynsel beskou word, wat doelbewus daar geplaas is om uitdrukking te gee aan hierdie goddelike teenwoordigheid. (Vgl. Snyman 1997:377.)¹⁰⁷ Vanuit 'n mistieke gesigspunt is dit van besondere betekenis vir die verstaan van die mistieke aard van die psalm: in hierdie psalms met hulle sterk uitsprake oor Godverlatenheid word die teenoorgestelde oortuiging deur die formele orde en sentrale plek van vers 17 gesuggereer. Dit wil voorkom asof die teks twee opponerende motiewe op 'n antifraseagtige wyse met mekaar kombineer.¹⁰⁸ Die Godheid is afwesig, tot op die punt dat die psalmis te kenne gee dat hy of sy deur God verlaat is, maar die Godheid word, op 'n sleutelmoment in die teks, op 'n verborge wyse as teenwoordig uitgebeeld. In Psalms 42-43 is hierdie opponerende bewegings die verlange van die biddende spreker en sy of haar siel en die genadige inbeweging van die Geliefde, alhoewel op 'n verborge wyse deur die teenwoordigheid van die goddelike Naam.

3.4.5 Samevatting

Die detail ondersoek van die formele komposisie van Psalms 42-43 is van besondere betekenis vir die mistieke lesing van die teks. Allereers is dit belangrik dat die teks wat bestudeer word, duidelik afgebaken sal wees. In hierdie geval is daar sterk getuienis dat die twee psalms inderdaad as 'n eenheid gelees moet word. Wanneer die mistieke interpretasie, wat aantoon dat hier 'n mistieke proses is wat herhaaldelik in die gedig afspeel, ook nog in berekening gebring word, is dit 'n verdere bevestiging van hierdie feit dat Psalms 42-43 'n eenheid is.

Die bestudering van die formele komposisie bring verder aan die lig dat die gedig afgebaken kan word in kleiner eenhede: strofes en stansas. Ook dít is van groot waarde vir die mistieke interpretasie omdat die ontvouende mistieke proses juis parallel in die drie stansas afspeel. Die feit dat die onderlinge dele egter ook 'n sterk samehang toon, is eweneens net so 'n waardevolle observasie vir die mistieke benadering. Dit bevestig die vermoede van 'n

¹⁰⁶ Gematria is 'n kabbalistiese interpretasie-metode van die Hebreeuse geskryfte waardeur woorde op grond van die numeriese waarde van hulle samestellende letters verklaar word. (Vgl. Schoonees 1972:135.)

¹⁰⁷ Snyman (1997:377-378) beskou die openbaring van die Naam Jahwe as die diepste motief van 'n Ou-Testamentiese spiritualiteit: "Met dié bekendmaking wil die Here dus sê: *Ek is die altyd teenwoordige God.*"

¹⁰⁸ In 'n sekere sin kom dit dus neer op die konsep van 'n mistieke antifrase, soos ingevoer deur Guigo 11, die Kartuiser. In 'n neutredop behels die mistieke antifrase 'n deurdringing van twee teenoorgestelde bewegings. (Vgl. Waaijman 2002:723.) Die fenomeen word in hoofstuk 5.4.2, asook in hoofstuk 7.4.2 in groter detail ondersoek.

onderlinge verband ten opsigte van die herhalende mistieke proses in die drie stansas van die gedig.

Laastens het die ondersoek van die formele komposisie uitgewys dat daar kwantitatiewe strukturele aspekte in die teks is, wat ook betekenisvol is om 'n besondere mistieke faset van die teks te ontsluit. Hierdie ondersoek het aangetoon dat die Godsnaam יהוה, wat net eenmaal in die teks voorkom, die betekenisvolle sentrum is van die gedig. Vanuit mistieke hoek is dit van tweërlei belang: eerstens omdat die naam יהוה, in die Psalms as basiese mistieke motief beskou word – dit is in hierdie naam dat die eenheid tussen God en mens na vore kom (Waaijman 2004a:13); en tweedens omdat God, wat oënskynlik in hierdie psalmis se ervaring afwesig is, deur die sentrale verskyning van dié naam as teenwoordig uitgebeeld word.

3.5 DIE KONKRETE LEWENSITUASIE VAN PSALMS 42-43

Voordat 'n grondige analise van die inhoud van die teks aan die beurt kom, is dit belangrik om duidelikheid te kry oor die konteks waarin hierdie gedig ontstaan het. Alhoewel 'n mistieke lesing van die teks veral in die mistieke proses wat in die teks self ontvou, geïnteresseer is, is dit so dat die proses binne 'n bepaalde konteks plaasvind. 'n Mistieke lesing neem die konteks ernstig op omdat dít die konkrete lewensituasie is waarin God se teenwoordigheid aan die mens openbaar word. (Vgl. Waaijman 2004a:17.)

In die geskiedenis van psalm-navorsing was die studie van die konkrete lewensituasie, oftewel *Sitz im Leben* (n.a.v. Mowinckel), 'n belangrike fokuspunt.¹⁰⁹ Aanvanklik het dit saamgehang met Gunkel se vormhistoriese ondersoek na die spesifieke literêre genre van die onderskeie psalms,¹¹⁰ maar sedert Brueggemann se bydrae oor die funksie van die Psalms¹¹¹

¹⁰⁹ Sien voetnoot 50.

¹¹⁰ Gunkel self het die Psalms met die kultus verbind. Mowinckel (1962:15) het die saak verder gevoer deur te poog om die verskillende genres aan 'n spesifieke kultiese situasie of fees te koppel. Sedertdien het daar heelwat ander denkrigtings na vore gekom. Twee geleerdes wat steeds op die vormhistoriese bevindinge voortgeborduur het, was Westermann en Crüsemann. Westermann (1981a:31-35) reduceer Gunkel se vyf hoofgroepe waarin hy die literêre genres verdeel (sien voetnoot 50), tot slegs twee, naamlik: lof- en klaagpsalms. Vir hom vloei lof en dank as't ware ineen en is lof 'n uitdrukking van dankie sê. Crüsemann (1969:9-12), wat hom ook op die lof- en dankliedere toespits, volstaan by Gunkel se genre-verdeling, maar tref dan nog 'n verdere onderskeid binne die genregroep van lofliedere en identifiseer kleiner eenhede of grondvorms.

¹¹¹ Brueggemann (2011:1) stel dit duidelik dat sy siening nie teenoor dié van die vormkritici te staan kom nie, maar eerder 'n toevoeging is vanuit hermeneutiese perspektief:

The present discussion assumes and fully values both the methods and the gains of form critical study. I am proposing neither a criticism nor a displacement of form-critical work. Rather I explore the possibility of a move beyond form-criticism that necessarily is concerned with hermeneutical issues.

Brueggemann (2011:1-26) is van mening dat daar 'n gemeenskaplikheid is tussen hoe oud-Israel die Psalms gebruik het én hoe dit tans gebruik word. Hy begrond sy siening op Ricoeur se beskouing dat die lewe 'n dialektiese beweging is van disoriëntasie na heroriëntasie. Die mens voer 'n stryd om 'n soort ekwilibrium in sy of haar lewe te handhaaf. Kenmerkend van Psalms van oriëntasie is die afwesigheid van spanning;

en sy bekende dieldeling van die Psalms in Psalms van oriëntasie, disoriëntasie en heroriëntasie het daar nuwe perspektief op die saak gekom. Oftewel daar sekerlik 'n verbintenis tussen die Psalms en die kultus is, is die situasies waarin dit tot stand gekom het, nie tot die kultus beperk nie.

Die konkrete lewensituasie waarin Psalms 42-43 tot stand gekom het, is egter nie so ooglopend of eenvoudig om te bepaal nie. Alhoewel daar baie oor geskryf is en daar steeds heelwat onsekerheid is, kan enkele konklusies tog gemaak word.¹¹² Aangesien dit gevaarlik is om 'n lewensituasie te konstrueer wat nie vanuit die teks na vore kom en nie gewys kan word nie, is die beste benadering om inligting in die teks as vertrekpunt te gebruik. Synde dat die seuns van Korag in die opskrif van die teks genoem word, blyk dit 'n redelike vertrekpunt te wees om lig te werp op die Koragiete.

Ander Bybelse verwysings is van hulp met die verkenning van hierdie aankondiging. In Eksodus 6:23 word Assir, Elkana en Abiasaf, die drie seuns van Korag, 'n afstammeling van Levi, as die familiehoofde van die Koragiete beskryf. As Levi se nakomelinge het hulle in die tabernakel diens gedoen. Numeri 16 doen verslag van die ongelukkige voorval van 'n opstand teen Moses en Aäron, onder leiding van Korag, Datan en Abiram. Almal wat aan hierdie opstand deelgeneem het, het met hulle lewe daarvoor geboet. Die afstammeling van die Koragiete wat nie aan die opstand deelgeneem het nie, kon waarskynlik met hulle take in die tabernakel voortgaan.

In die na-ballingskapstyd kom die Koragiete na vore as 'n geslote groep aan wie spesifieke take in die tempeldiens toevertrou is. (Vgl. Kraus 1978:474.) Sommige van die seuns van Korag was deurwagte by die tempel (1 Kron 9:19), een van hulle was in beheer van die bakwerk van die brode wat vir rituele gebruik is (1 Kron 9:31) en sommige is gelys in die gilde wat verantwoordelik was vir sang en musiek in die tempel (2 Kron 19:19). Aangesien sommige psalms aan die seuns van Korag toegeskryf word, is Kraus (1978:474) van mening dat hulle skrywers of samestellers van 'n sangbundel was, maar dat die gebeure van Numeri

daarteenoor is Psalms van disoriëntasie klaagliedere, wat getuig van 'n situasie waarin die ou oriëntasie ineengestort het. In die Psalms van heroriëntasie het daar iets gebeur, 'n ingrepe van buite, wat die ekwilibrium weer laat herstel het. Brueggemann se bydrae is van groot waarde vir die mistieke lees van Psalms 42-43. Veral sy insigte op die gebied van disoriëntasie, waar Psalms 42-43 tuishoort, dra by om die mistieke proses wat hierin afspeel, te eien. In hoofstuk 4 kom dit duidelik aan die lig.

¹¹² Hauge (1995:75-76) gee 'n goeie oorsig van die verskillende moontlikhede wat aangebied word vir die konkrete lewensituasie waarbinne hierdie gedig tot stand gekom het. Daar is diegene wat van mening is dat die spreker se ervaring van verwydering van God toegeskryf kon word aan siekte (Gunkel & Kraus). Andere sien oorlogvoering as die hoofprobleem (Birkeland & Mowinckel). Hierdie beskouinge laat egter nie reg geskied aan die funksie van die tempelmotief in hierdie gedig nie. Derhalwe is daar geleerdes aflei dat hier sprake kan wees van verbanning van iemand wat moontlik 'n kultiese dienaar kon wees (Weiser & Ridderbos). Nog 'n moontlikheid is dat dit wel siekte is wat as gevolg van kultiese onreinheid die psalmis daarvan weerhou het om by die tempel uit te kom (Gerstenberger). Hauge se eie studie gaan oor motiefstrukture in die sogenaamde "ek"-psalms, waarvan Psalms 42-43 deel vorm en is van mening dat daar meer as een motief is wat geboorte gegee het aan hierdie psalms.

16 moontlik 'n negatiewe impak op hulle posisie in die tempeldiens gehad het. So reken Stuhlmüller (2002:115) dat hulle aanstelling as deurwagters en bakkers juis 'n posverlaging uit die prominente liturgiese posisie as sangleiers was en gebruik hy dít as sleutel vir die konkrete lewensituasie waarin die psalms na vore gekom het. Volgens hom is dit die verlies van hierdie belangrike funksies, selfs moontlike uitsluiting of ten minste ernstige inperking, wat in Psalms 42-43 gereflekteer word.

Met hierdie selfde tentatiewe inligting oor die Koragiete, beweeg Vassar (2007:59-62) weer in 'n ander rigting as Stuhlmüller.¹¹³ Hy fokus op die simbool van water, wat in die twee stansas van Psalm 42 twee verskillende betekenis het, naamlik as lewegewend en as bedreigend. Dit verteenwoordig die twee kante van God, wat in hierdie Psalm na vore kom. Dieselfde tweekantigheid van God kom in Numeri na vore, waar die teenwoordigheid van God vir die gemeenskap beide 'n bron van krag én 'n bron van gevaar is. Vassar se eintlike punt is dat daar 'n element van hoop deurskemer in beide die Korag-narratief en hierdie psalm. Die straf van Korag is pynlik, maar tog nie finaal nie, want daar is tog 'n weg terug na die tempel. So dien hierdie psalm dan as bemoediging vir die volk wat uit ballingskap terugkeer:

For the community returning from exile, Psalm 42 would serve as a meditation of hope upon how they longed for the temple. Whereas Korah is closely identified with the community of faith in the wilderness and serves as the archetype of rebellion, the descendants of Korah are the archetypes of restitution and return. Psalm 42 portrays God as water, and water is both the source of life and the source of destruction.

Beide Stuhlmüller en Vassar se beskouings weeg egter nie sterk genoeg op teenoor 'n derde moontlike verklaring vir die konkrete lewensituasie nie, naamlik dié van 'n pelgrimsreis. Hierdie verklaring haak ook aan by die tentatiewe inligting oor die Koragiete en dit neem die skakel tussen die Psalms en die tempel kultus ernstig op. 'n Deel van die tempelkultus was prosesies en feeste, maar ook reise van en na die tempel. Vanuit Eksodus 23:14-17, 34:18-24 en Deuteronomium 16:16 word die gevolgtrekking gemaak dat die manlike lede van die Israelitiese gemeenskap verplig was om drie maal per jaar na die tempel in Jerusalem te reis om die drie groot feeste wat daar gevier is, by te woon.¹¹⁴ Hierdie verpligting het veral van krag geword na die sentralisasie van die aanbiddingskultus in Jerusalem deur koning Josia.

¹¹³ Vassar se bevinding berus op 'n intertekstuele ondersoek van Numeri 16 en Psalm 42 en vanuit daardie hoek verdien sy tese aandag. Dit is egter nie duidelik of hy Psalms 42-43 as eenheid hanteer en of Psalm 43 by sy tese ingereken is nie.

¹¹⁴ Die drie feeste is die Fees van die Ongesuurde Brood, wat later met die Paasfees gekombineer is, die Oesfees, (wat ook die Fees van die Weke genoem is en in die Nuwe Testament, Pinksterfees) en die Insamelingsfees (ook genoem die Fees van Tabernakels). Al drie die feeste (met uitsondering van die Paasfees) is waarskynlik uit die Kanaänitiese omgewing oorgeneem, waar dit natuurfeeste was. Die Israeliete het dit egter aan die landbou gekoppel en 'n nuwe historiese inhoud daaraan gegee. Die Paasfees, wat 'n pastorale oorsprong het, het hulle met hulle saamgebring vanuit die uittog. (Vgl. Rowley 2010:87-88; Bright 2002:171 en veral die uitgebreide werk van De Vaux 1997:484-499.)

(Vgl. 2 Kon 23.) Na die ballingskap, toe Israel tot die tempelstaat van Juda gekrimp het en die diaspora selfs nog groter was, het die verpligting om drie maal per jaar na die tempel te reis nóg sterker geword, juis omdat dit uitdrukking gegee het aan hulle eenheid.¹¹⁵ Hierdie pelgrimsreise was spesiale aangeleenthede. Die bywoning van die tempel was noodsaaklik vir godsdienstebeoefening. Om daarvan weerhou te word, was 'n ramp, veral omdat die tempel dié plek was waar mense die teenwoordigheid van God beleef het. Die tempel was waar God gewoon het en waar die Godheid ontmoet kon word. Die pelgrimsreis na die tempel was 'n vreugdevolle belewenis, juis oor die verwagting om te kon deelneem aan die kultus en om in God se teenwoordigheid te kon tree. (Vgl. Kraus 1986:76.)

Teen hierdie agtergrond vind die siening dat hierdie psalms in die konkrete lewensituasie van 'n pelgrimsreis op pad na die tempel in Jerusalem tuis hoort, tans wye ondersteuning.¹¹⁶ Dan verwoord Psalm 42:3 die doel van die pelgrimsreis, naamlik om “gesien te word deur God se gesig”. Die kultiese aspek kom ook na vore in die sinspeling op die tempel in 42:5, die verwagting om by die altaar van God uit te kom, asook die liturgiese lofprysing in 43:4. (Vgl. Simian-Yofre 2001:604.) Vanuit hierdie gesigspunt is die bidder 'n voornemende pelgrim wat om die een of ander rede verhoed word om die pelgrimsreis na die tempel te kan onderneem. (Vgl. Kraus 1986:76.) Dit is moontlik dat die bidder een van die ballinge is en daardeur nie in staat is om die pelgrimsreis mee te maak nie. (Vgl. Waaijman 1986:7; Brueggemann & Bellinger 2014:206.)¹¹⁷ Dit kan ook wees dat die bidder wel op die pelgrimspad is, maar weens die fisieke uitdagings daaraan verbonde ook geestelik uitgeput raak en so 'n vervreemding van God ervaar. Hierdie vervreemding word verwoord deur die begeerte en verlange na God se teenwoordigheid. Die beeld van 'n wildsbok wat deur 'n drooggeteisterde land dwaal, met die kop opwaarts gerig, beurend om die reuk water op te vang,

¹¹⁵ Vgl. Ps 122:3-4: “Jerusalem, gebou as 'n stad wat as 'n eenheid saamgebind is, waarheen stamme optrek, die stamme van Jahwe, soos aan Israel voorgeskryf is, om die Naam van Jahwe te loof.”

¹¹⁶ Sien bv. Goulder (1982:17), Eaton (2003:31-32), Waaijman (2004a:13,158); Grogan (2008:16) en Mays (2011:174). Goulder (1982:17, 23-50) is van die eerste geleerdes wat Psalms 42-43 binne die kader van pelgrimsliedere plaas, op grond daarvan dat daar opvallende ooreenkomste met Psalm 84 is, wat as pelgrimslied geag is. Goulder maak egter 'n saak daarvoor uit dat die heiligdom waarvan hier sprake is, dié by Dan is en nie Jerusalem nie. Sy tese is dat hierdie psalms hulle oorsprong in Noord-Israel het, waar dit in verband gebring kan word met die liturgie van die jaarlikse fees van die tabernakels in die maand Bul. Dit gee dan aan die psalms 'n datering so vroeg as rondom 722 v.C.

¹¹⁷ Dit is van waarde om op Berlin (2005:66) se waarskuwing ag te slaan dat dit kenmerkend van dié Psalms is dat hulle moeilik dateerbaar is én dat mens in die slagat van 'n onbevredigende hermeneutiese sirkel kan trap: “Dating entraps us in a hermeneutic circle whereby we interpret the meaning of the psalm and then date it to the period when that meaning would be most relevant.”

Waar die neiging egter is om al hoe meer Bybelse tekste laat te dateer, lyk dit tog of dit ook die geval is met Psalms 42-43. McCann (1993:102) toon oortuigend aan dat beide in Boeke II en III van die Psalter die openingspsalm opgevolg word deur 'n klaaglied van die gemeenskap, wat verskeie literêre skakels met die voorafgaande psalm het:

These links suggest in each case that the trouble of the “I” and the expressions of hope in Psalms 42-43 and 73 are meant to be understood in light of the experiences of exile and dispersion that lie at the heart of Psalms 44 and 74.

verteenwoordig die gekwelde siel, ver van die heilige woonplek, hygend en dorstig “na die lewende God”, die ware fontein van lewe. (Vgl. Eaton 2003:32.)

In die lig van hierdie sterk bewysmateriaal is die uitgangspunt van hierdie tesis dat Psalms 42-43 in die konkrete lewensituasie van ’n pelgrimsreis tot stand gekom het. Dat hier ook van ’n innerlike reis sprake is, wat deur verskillende ontwikkelingsstadia gegaan het, sal in die verdere ondersoek duidelik na vore kom. Hauge (1995:101) vat dit so saam:

While the function and application of the texts remain uncertain, the motif development of Psalms 42-43, connected with the basic events of dwelling in Sheol, guidance on the way, and the ultimate arrival at the temple, at the very least suggests categories of change. Especially the temple motifs hinting at some relationship of special intimacy with God connected with dwelling in the temple could even relate this change to personal transformation, connected with a special level of religious attainment.

3.6 ’N NOUKEURIGE LESING VAN DIE INHOUD PSALMS 42-43

Die laaste stap in die eksegetiese omgang met die teks van Psalms 42-43 is om ’n noukeurige lesing daarvan te doen. Die formele analise van Psalms 42-43 het aan die lig gebring hoe die gedig saamgestel is, naamlik dat dit uit drie dele (stansas) van naastenby ooreenstemmende lengte bestaan, wat elkeen nog in twee strofes opgedeel kan word. Dit het ook aan die lig gekom dat ’n soortgelyke proses en ervaring in elkeen van die drie stansas weerspieël word. In die ondersoek na die konkrete lewensituasie is daar tot die slotsom gekom dat hierdie proses in die lewe van ’n pelgrim plaasvind, wat in sy of haar weg op pad na die tempel ’n vervreemding van God ervaar. Met dít in gedagte word die inhoudelike aspek van hierdie proses, soos wat dit vers vir vers tot uitdrukking kom, onder die soeklig geplaas. Van belang is om daarop te let dat hierdie noukeurige lesing deurgaans met ’n mistieke lens gedoen word, met ander woorde, daar is ’n sensitiwiteit vir die mistieke proses wat hier afspeel en dat aspekte van ’n mistieke ervaring na vore sal kom.

3.6.1 Eerste stansa: Psalm 42:2-6 “Soos ’n wildsbok smag ...”

3.6.1.1 Strofe 1: 42:2-4 – Waterstrome en trane

Die krisis wat in Psalms 42-43 verwoord word, is die ervaring dat God iewers uit die prentjie verdwyn het. Met twee waterbeelde, dié van leë waterstrome (42:2a) en trane wat die plek van brood inneem (42:4a), word hierdie werklikheid aan die orde gestel. Die sprekende “ek” se innige behoefte is om op dié plek te kom waar hy of sy deur God gesien sal word (42:3b-c). Tans is dit egter iets wat hom of haar ontwyk (42:2b, 3a & 4c).

Die psalm begin met ’n beeld wat die toonaard van die gedig aangee, naamlik ’n diep verlange. Die subjek van hierdie verlange is “my siel” en dit is gerig op “God” (42:2b). Die twee dubbele voorop geplaasde sinne waarmee die gedig begin (letterlik vertaal: “soos ’n wildsbok smag ... so my siel smag” – 42a-b) funksioneer as versterking van hierdie

emosionele toon van verlange. (Vgl. Stewart 2011:14.)¹¹⁸ Die beeld wat die psalmis gebruik om aan hierdie verlange uitdrukking te gee is dié van 'n wildsbok wat by 'n uitgedorde rivierbedding staan en hunker (42:2a). Die werkwoord עָרַג word ook in Joel 1:20 in soortgelyke konteks gebruik: “Selfs die diere van die veld smag na U; want die waterstrome het opgedroog, en 'n vuur het die weivelde van die woestyn verteer.” Dit is soos die landskap in die somer lyk, wanneer die land dor is en die poele droog.¹¹⁹

Dit is opvallend dat twee verskillende voorsetsels in die vergelyking gebruik word, te wete עַל (42:2a) en אֵל (42:2b). Die meeste vertalings vertaal beide עַל en אֵל met “na”. Die voorsetel עַל sou egter ook met “oor” vertaal kon word.¹²⁰ Inderdaad is die prentjie wat geskets word van 'n wildsbok wat oor (עַל) die leë waterstrome staan en smag. (Vgl. Mays 2011:173.) Dit laat die vraag ontstaan waarna die wildsbok smag. Die teks in Joël 1 gee 'n leidraad met die beeld van die diere van die veld, wat ook by droë waterstrome staan en daar na God verlang. (Vgl. Zenger 1991:259.) Wanneer die natuur geen uitkoms kan bied nie, dan is dit God, die Bron van lewe, wat kan voorsien. Dit is dan ook die punt van vergelyking in Psalm 42:2. Soos wat die wildsbok as't ware luid uitroep na die Bron alle lewe, so smag die siel na (אֵל) God wat die gewer is van alle lewe.

Deur die parallellisme kom 'n spanningsvolle wisselwerking na vore. (Vgl. Waaijman (2013.)) Vanuit 'n lineêre perspektief hoort “wildsbok” en “my siel” bymekaar. Dit impliseer dat “waterstrome” en “God” ook bymekaar hoort. Die spanning lê daarin dat die “waterstrome” droog is en “God” per se lewendig (42:3a). Dit lyk dus asof die lewende God doelbewus met droogte in verband gebring word en laat die vraag ontstaan of dit daarop sou dui dat God as dood, of gans afwesig ervaar word? Weliswaar wil dit voorkom asof dít die punt van die vergelyking is: soos die droë waterstroom is God daar, maar dit is asof alle lewe vir God verlaat het.

¹¹⁸ Die normale woordorde in 'n werkwoordsin in Bybelse Hebreeus is: werkwoord-onderwerp-voorwerp (WOV). (Vgl. Lunn 2006:4.) Taalkundiges verkies om die term kanonieke woordorde te gebruik. Wanneer daar 'n afwyking van hierdie woordorde plaasvind, soos dikwels die geval is in poësie, word die term “gemerk” gebruik. Dit is nie van toepassing op elemente soos vraende voornaamwoorde, ontkenings, die intensiewe infinitief absoluut en voegwoorde, wat noodsaaklikerwys in die begin-posisie staan nie. Vooropplasing vind geredeliker wys in poësie plaas met retoriese en tematiese doeleindes. Stewart (2011:8) onderskei verder tussen “gemerkte” en “omgekeerde” sinne. In 'n omgekeerde sin gaan die onderwerp die werkwoord vooraf vir OW-woordorde. 'n Sin is gemerk wanneer 'n samestellende deel anders as die onderwerp die werkwoord voorafgaan. Volgens Stewart (2011:14) is 42:2a en 2b dubbel vooropgeplaaste sinne – hulle is gemerk (met die partikels כּ en בְּ) en omgekeer (OW-woordorde).

¹¹⁹ Sien ook Jr 14:4-6 vir 'n lewendige beskrywing van die impak van droogte op die natuurlewe:

In die hele land het daar geen reën geval nie. Omdat die grond niks opgelewer het nie, is die boere moedeloos, hulle koppe hang. Die takbok lam in die veld en gooi haar lam weg omdat daar nie gras is nie. Wildsdonkies staan op die kaal heuwels en snuif die wind net soos jakkalse; hulle oë raak dof, want daar is nie meer gras nie.

¹²⁰ Vgl. bv. Gn 1:2 “En die Gees van God het oor die aangesig van die waters gesweef.”

Beide die onderwerp “my siel” en voorwerp “God” van 42:2b kom weer in 42:3a na vore. Ook die verlange van die vorige verse weerklink in 42:3a, maar hierdie keer as ’n “dors”. So word die vergelyking van “waterstrome” (42:3a) vorentoe gedra. God word nou verder omskryf as “die lewende God”. Die bevestig die gedagte dat die “waterstrome” van 42:2a ’n lewelse of onbetrokke God uitbeeld.¹²¹ Net soos die dorstige wildsbok, voel en weet die siel presies wat of wie van lewensbelang is vir haar, dit is: die nabyheid van die lewende God, dié God wat sy as lewenskrag ervaar. (Vgl. Zenger 1991:259.) Dit is egter hierdie lewenskrag wat op hierdie stadium ontbreek.

In die eerste van twaalf vrae in hierdie psalms, wil die spreker weet wanneer daar ’n verandering in die situasie gaan intree (42:3b).¹²² Die vraag, “Wanneer sal ek kom ...” gee uitdrukking aan ’n tydspanne wat gerig is op die einde van die handeling. (Vgl. Waaijman 2013.) In droë tye is die waterstrome droog, maar dít is nie die einde nie. Die einde van die hunkering oor die droë waterstrome word aangetoon met die terme “kom”, “gesien wees” en “God se gesig”. Al drie hierdie terme merk die einde van die pelgrimsreis, dit is: die heiligdom. Dat die werkwoord “kom” eerder as “gaan” gebruik word, is opvallend. Daarmee word die perspektief op die einde van die reis bevestig. Die woord “kom” bekijk gebeure vanaf ’n endperspektief, terwyl “gaan” dit vanaf die beginpunt beskou.

“Gesien wees” (42:3c) het as verskuilde voorwerp vir God. Soos wat dit in die tekstuele aantekeninge uitgewys is, is sommige vertalers en kommentators geneig om die alternatiewe Qal-lesing van die werkwoord te ondersteun: “en sal ek God se gesig sien”. Die beredenering is dat die oorspronklik Qal se vokalisering na Nif’al verander is omdat die Masorete van

¹²¹ Vgl. Waaijman (2013). Ook Holt (2010:74) beklemtoon hierdie verwagting van die siel om God as lewensbron te vind:

Thus, the soul like the deer expects to find God. That is not only implied in the metaphor, it is also the implied precondition of the psalm as such, since it would be pointless to utter this prayer if the ‘I’ did not expect to be heard.

¹²² Op grond van die selfgesprek, wat as ’n gesprek tussen die sprekende “ek” en die “siel” weergegee word, word daar merendeels na “ek” as die spreker verwys en nie na die psalmis nie. Volgens Brown (2008:42) word die psalmis se eie stem eintlik slegs in die refrein gehoor: “Only here can one come close to collapsing the psalmist and the ‘I’. In other words, the refrain bears the internalized voice of the psalmist.”

Andersins kom die spreker deur beide die “ek” as die “siel” aan die woord:

She (– vir duidelikheid verwys Brown in vroulike terme na die psalmis en in manlike terme na die spreker) has provided the words for *both* the speaker and his soul. She has constructed the speaking self, the object of her liturgy, as a complex subject caught in the throes of anguished self-liberation ... The psalmist invests the speaker with a complexity that far exceeds the profile of any typical literary character set in spare Hebrew narrative. He is a bifurcated self, split between the “I” and the “soul”.

McConville (2011:90-94), wat die konsep van vreugde in die Psalms ondersoek gee ’n verhelderende insig rondom die “ek”-persoon. Hy stel voor dat die “ek” as die sentrale karakter in ’n narratief beskou moet word:

Therefore this approach places the speaking person at the centre. What picture of the person can we discern in the Psalms? I want to suggest that a picture emerges of a human being in the making, one in the process of attaining wisdom, self-understanding – and thus “happiness”.

oortuiging wat dat geen mens vir God kan sien nie. (Vgl. Kraus 1978:474 en Goldingay 2007:23.) Hierdie alternatiewe lesing is egter nie nodig nie, omdat die pelgrimsreis tot voleinding kom met die “gesien wees” deur God in die tempel.¹²³ ’n Sterflike mens kan nie die gesig van God sien nie. Hy of sy kan egter goed besef dat hy of sy deur God gesien is: “Because we are seen, we are able to see.” (Johnson 2011:824) Dit gaan oor ’n intense bewussyn van God se teenwoordigheid. Hier kom die mistieke karakter van die gedig die sterkste na vore. Om gesien te wees impliseer om in God se gesigsveld te wees – dáár waar die aangesig tot aangesig-ontmoeting ’n transenderende uitwerking het op die menslike kant van die ontmoeting. Dit is die moment van ’n eenheidservaring met God. Só het die pelgrims dit beleef wanneer hulle in die tempel kom en hulle offer bring: “By sacrificial rites, the gifts made to God is accepted, union with God is achieved, and the guilt of man is taken away.” (De Vaux 1997:451)

In 42:4a word die dors-metafoor van die vorige vers voortgedra deur die beeld van die trane. Die spreker noem die trane “my brood”.¹²⁴ Trane het sodanig deel van sy of haar bestaan geword, soos brood vir ’n honger persoon. Die trane is heel waarskynlik nie net trane van droefheid nie, maar kan ook uitdrukking gee aan ’n ritueel van verootmoediging.¹²⁵ Die oogmerk met sodanige ritueel is om tot digby die oorsaak van die droefheid te kom. Wanneer ’n persoon weens hartseer ly, probeer hy of sy om die onderliggende redes te hanteer en die oorhand daaroor te kry. Die lydende persoon dompel hom- of haarself as’t ware in hierdie hartseer, met die oog daarop om dit vanuit sy of haar verhouding met God te deurleef.

¹²³ Vgl. Seybold (1996:175) en Simian-Yofre (2001:604). Goldingay (2007:23) vat dit mooi saam: “The supplicant wants to appear before God (so MT), indeed wants to see God’s face ... the temple is where that happened.”

¹²⁴ Vgl. Ps 80:6a: “U het hulle brood van trane laat eet.”

¹²⁵ Seybold (1996:175) koppel hierdie verootmoedigingsritueel aan boetedoening. Tog, in die lig van 42:10c en 43:2c, waar daar van “rouklere” sprake is, lyk dit meer waarskynlik om soos Waaijman (2013) die verootmoedigingsritueel in die konteks van begrafnis en die gepaardgaande rouproses te plaas. De Vaux (1997:59) gee ’n uitvoerige skets van die rourites. Dit het uit ’n reeks handeling bestaan. Die eerste was om, net na die doodsberig ontvang is, die klere te skeur (Gn 37:34; 2 Sm 1:11; 3:31; Jb 1:20). Daarna is rouklere aangetrek (Gn 37:34; 2 Sm 3:31) wat uit ’n growwe materiaal bestaan het en teen die vel, rondom die middellyf gedra is. Die roubeklaers het hulle skoene uitgetrek (2 Sm 15:30; Esg 24:17,23) en hulle hoofbedekking afgehaal (Esg 24:17, 23). Verder het hulle grond op hulle koppe gegooi (Jos 7:6; 1 Sm 4:12) en somtyds met hulle hele liggaam in die grond gerol (Mg 1:10). Daar is gehuil (2 Sm 3:32) en geweeklaag (2 Sam 13:19; 18:33). Dit alles was inderwaarheid meer as uiterlike vertoon:

The lament, with accompanying rituals, gives expression to grief. On the other hand, it interiorizes grief by bodily admitting death into one’s own life ... The inner dynamic of this expression and interiorization is aimed at making space for new life (Waaijman 2002:104).

In die verhaal van Job kry hierdie proses mooi gestalte. Na sy kinders se dood, gaan Job deur die rouritueel (1:20). Aanvanklik lyk dit asof hy sy verlies vinnig verwerk het en voor God vrede gevind het (1:20; 2:10), maar dan tref dit hom eers werklik en gaan hy deur ’n lang proses van stryd met God, wat ook as ’n verinnerliking van sy smart beskou kan word. Na heelwat strydsprekke met sy vriende kom God na Job in die vorm van ’n natuuropenbaring (38-41) en uiteindelik is Job se getuigenis dat hy God gesien het (42:5). ’n Nuwe Job maak dan sy verskyning – weer is hy in sak en as (42:6), maar dié keer nie oor sy verlies nie, maar oor homself. Job sterf in homself en word hergebore.

Uiteindelik lei dít tot aanvaarding en deur die trane heen tot vertroosting te midde van die diepte van die ontstellende magteloosheid. Dit is wat in hierdie psalm gebeur. Die ritueel vul die spreker se dae, trane is sy of haar daaglikse brood. Hier kom 'n paradoks na vore, net soos in die geval van die leë waterstrome. (Vgl. Waaijman 2013.) Beide brood én waterstrome is basiese lewenselemente wat ten doel het om die mens te voed en te versadig, maar hier juis in die teenoorgestelde betekenis figureer: leeg en leweloos. Dit verbeeld wat die gebedsverlange van die bidder ten diepste behels, naamlik om lewe in die volle betekenis daarvan te ervaar.

Die tweede deel van die vers (42:4b-c) word deur 'n infinitief constructus ingelei, wat normaalweg daarop neerkom dat die onderwerp van die werkwoord deur die konteks aangetoon word.¹²⁶ In hierdie geval is dit nie duidelik wie die onderwerp is nie. Met 42:11b in gedagte kan die teenstanders, wat dáár van sprake is, ook hier as onderwerp gereken word.¹²⁷ Tog is dit belangrik om nie die konteks van die strofe te systap nie. Daarom is Zenger (1991:259) se aanname dat die onrustige siel die vraagsteller is, meer waarskynlik. Dit is egter ook moontlik om soos Waaijman (2013) die trane van die vorige kolon (42:4a) as onderwerp van die werkwoord “sê” te beskou. Die trane, as verbeelding van die spreker se innerlike ervaring van God se afwesigheid, verwoord nou hierdie ervaring met die vraag: “Waar is jou God?” Anders as in 42:11c, waar die vraag deur buitestaanders aan die spreker gerig word, is dit hier 'n vraag wat die vertwyfelende spreker hom- of haarself afvra.

Met die vraag “Waar is jou God?” (42:4c), kom twee aspekte na vore. Eerstens dui die “waar”-vraag op 'n ruimtelike dimensie. Waar die vorige vraag (“wanneer” – 42:3b) 'n tydsdimensie ingehou het, dit is: hoe lank nog totdat die “waterstrome” weer lewe gaan toon, hou die “waar”-vraag 'n ruimtelike dimensie in. In die ruimte waar die spreker hom-, of haarself tans bevind, dáár is God nie teenwoordig nie. Trane dui hier op 'n grenssituasie: hier, op hierdie plek, het die lewe aan 'n einde gekom. (Vgl. Waaijman 2013.) Die dae word gevul met trane. Die tweede aspek wat met die “waar”-vraag na vore kom, gaan dan spesifiek oor die werklike kwessie voor hande, naamlik God se afwesigheid. Dit is inderdaad wat die vraag “Waar is jou God?” veronderstel: dat God nie daar is nie, dat God afwesig is. As God dan nie daar is nie, waar is God?

Hier moet uitgeklaar word wat die bedoeling is van die spreker (sy of haar trane) se vraag. Dit wil voorkom asof dit nie bloot maar net 'n informatiewe vraag is, asof die bidder verwag dat die letterlike lokaliteit van God geopenbaar moet word nie. Die “waar”-vraag gaan veel eerder daaroor dat die bidder sou wou bepaal wat God se bedoeling met hierdie situasie van vervreemding is. Daarom is dit liever 'n ope, of retoriese vraag waarop daar nie werklik 'n

¹²⁶ Vgl. Joüon & Muraoka (2011:§124a, s):

Like the infinitive absolute (§ 123a), the infinitive construct (§ 49a) is a verbal noun of action (in the active verbs) or of state (in the stative verbs) ... The infinitive being atemporal, the **time** and the aspect of the action can only be ascertained from the context.

¹²⁷ Goldingay (2007:24) en Kraus (1978:475) volg daardie spoor.

antwoord verwag word nie.¹²⁸ In sy of haar belewenis van God se afwesigheid daar waar hy of sy tans is, 'n ervaring wat met die mistieke begrip nietiging omskryf kon word, is hierdie 'n uitroep wat uitdrukking gee aan die begeerte om die oop, leë ruimte te oorkom en daarby verby te beweeg na 'n plek waar God wel teenwoordig is.

3.6.1.2 Strofe 2: 42:5-6 – *Ek wil my herinner*

In die tweede strofe is dit 'n herinnering wat in die sentrum staan (42:5a), alvorens die eerste van die drie, bykans identiese refreine aan die beurt kom (42:6). Om die inhoud van die herinnering te bepaal, is nie so voor die hand liggend nie. Dit lyk asof daar twee moontlikhede kan wees: aan die een kant die trane in die vorige strofe (42:4a) en aan die ander kant die optog na God se huis waarvan daar in hierdie strofe sprake is (42:5c). Interessant is dat hierdie herinnering met 'n ander handeling gepaard gaan, naamlik die uitstort van die siel (42:5b). Hierdie dubbele handeling word dan opgevolg met 'n vraag aan die siel, 'n aansporing en 'n getuienis in die eerste van die drie herhalende refreine (42:6).

Die strofe begin met die aanwysende voornaamwoord “hierdie” of “dít” (42:5a), wat opgevolg word met die kohortatief “ek wil dink” of “ek wil my herinner” (42:5a). Die kolon wyk af van die normale (kanonieke) woordorde deurdat die voorwerp voor die werkwoord geplaas word.¹²⁹ Die gemerkte element is הָלַךְ en die vooropplasing se funksie is om die luisteraar se aandag spesifiek op iets te vestig, in hierdie geval: 'n bepaalde herinnering. (Vgl. Stewart 2011:16.) הָלַךְ kan in twee rigtings geïnterpreteer word: vorentoe of agtertoe. (Vgl. Waaijman 2013.) Sou dit terugwaarts wys, dui “hierdie” op die trane (42:4a) en die begeleidende vraag: “Waar is jou God” (42:4c). Dan is dit hierdie sigbare uitdrukking van verootmoediging waaraan die spreker hom of haarself wil “herinner”, in dié sin dat hy of sy wil toelaat dat dit hom of haar intensief deurdring.

Hierdie herinnering gaan gepaard met 'n “uitstort ... van my siel” (42:5b). In die Ou Testament word die werkwoord אָפַץ hoofsaaklik in offerrituele vir die uitgiet van bloed gebruik. Wanneer dit egter in kombinasie met die hart of die siel gebruik word, dui dit op

¹²⁸ Waaijman (2004b:518-529) onderskei ses tipies menslike vrae wat in die psalms as vroe-gebede voorkom. Die eerste is informatiewe vrae, wat in die godsverhouding daarop neerkom dat die mens ingelig wil word oor God se bedoelings. Tweedens is daar vrae wat 'n inset verwag. In die godsverhouding behels dit dat die bidder van God verlang om in te gryp ten opsigte van die hom of haar. Derdens is dit dié soort vrae wat 'n spesifieke persoon se aandag verlang – in die Godsverhouding: God se aandag. In die vierde tipe vraag gaan dit nie soseer oor 'n spesifieke vraag nie, maar om 'n mens se behoefte bloot te stel. In Psalm 42-43 val die versugting van die smagtende, dorstige siel (42:2b-3c) in daardie kader. Die vyfde tipe vraag is waarvan hier (in 42:4) sprake is, naamlik 'n oop vraag waarop daar nie 'n antwoord verwag word nie, maar wat in die Godsverhouding 'n aandagtige betrokkenheid inhou. Vir die laaste tipe vraag, gebruik Waaijman die Duitse begrip, “*Fragwürdigkeit*”. Ook dít is 'n vraag wat oop bly, maar in die openheid van die vraag openbaar die mens 'n kwesbaarheid, wat terselfdertyd die waardigheid van die mens blootlê.

¹²⁹ Sien voetnoot 118 hierbo. Die normale of kanonieke woordorde is: werkwoord-onderwerp-voorwerp (WOV). Wanneer daar 'n afwyking van hierdie woordorde plaasvind, word die term “gemerk” gebruik.

intense menslike emosies.¹³⁰ Die herinnering en die uitstort van die siel is gelyktydige aksies, wat as't ware in mekaar vloei sodat die herinnering en die uitstort van die siel in 'n sekere sin dieselfde ding is: die uitstort van die siel is 'n verinnerlikte handeling.

“Hierdie” kan egter ook vooruit wys na 42:5c-d. In daardie geval onthou die spreker hoe hy of sy deel was van 'n feestelike optog op pad na die tempel “met die geluid van juigkrete en lofsange”.¹³¹ Verder is dit ook moontlik om hierdie herinnering as nadenke oor toekomstige gebeure te beskou, naamlik die eindpunt van die pelgrimsreis.¹³² In beide gevalle is die herinnering pynlik vanweë die harde werklikheid van die hede, soos verwoord met die vraag: “waar is jou God?”. Om die siel uit te stort, is om oor die verlede en hede te reflekteer, om herinneringe te hê van wat reeds plaasgevind het en te bepeins oor wat nog gaan gebeur.

Om vir die een (terugwysing) of die ander (vooruitwysing) te kies, is egter nie nodig nie. Dit lyk inderdaad of die twee rigtings in mekaar vloei, want in die “herinnering” kom alles bymekaar uit: die trane (42:4a), die uitstort van die siel (42:5b), die terugblik op 'n geïdealiseerde verlede (42:5c-d) en eweneens op die geïdealiseerde toekoms. (Vgl. Waaijman 2013.) Sentraal tot alles is die “herinnering”, die verstandelike aksie waardeur iets verpersoonlik en verinnerlik is. Soos die gehuil is die verinnerliking 'n spirituele proses: om toe te laat, in te laat, te aanvaar en te hanteer.¹³³ Die spreker bring hom- of haarself uitdruklik tot die punt om bewustelik na te dink. Baie belangrik egter is om daarop te let dat hierdie nie as 'n rasioneel-kognitiewe aangeleentheid beskou moet word nie. Herinnering gaan ten diepste daarvoor om iets ter harte neem. Dit is 'n spirituele handeling. Hierdie frase veronderstel dus 'n meditasie, 'n deurdink van die tyd van ontredding, juis met die oog op die mistieke ervaring. Die aanraking van God roep 'n verlange na nog meer op, veral in die hede waar dit ontbreek.

Die eerste stansa word met die eerste refrein afgesluit. In 'n gesprek met die siel, roep die spreker uit: “Waarom is jy so neerslagtig, my siel, en so onrustig in my?” (42:6a-b). Die werkwoord שָׁח (neerslagtig wees) is verwant aan die fisiese handeling om in 'n nederige,

¹³⁰ Vgl. Liwak (1995:434):

Zur Beschreibung menschlicher Emotionen sind Verbindungen mit שָׁח geläufig ... Sie weiss auch um eine Trauer, bei der ein Mensch seine נַפְשׁ gegen sich selbst wendet (Ps 42:5 ...) und dan als physisch sehr schmerzhaft empfindet ...

¹³¹ Eising (1997:66) bevestig dat זָכַר dikwels parallel met ander werkwoorde gebruik word wat nie noodwendig na die verlede verwys nie. Die konteks sal dus bepaal of זָכַר met gebeurtenisse van die verlede, al dan nie in verband gebring moet word.

¹³² Soos bv. Goldingay (2007:25).

¹³³ Verinnerliking, soos wat dit in die hele gedig waargeneem word, word in hoofstuk 5 in detail ondersoek. Die begrip “verinnerliking” word in hoofstuk 5.2 onder die vergrootglas geplaas.

berouvolle houding neer te buig, as deel van die rouproses.¹³⁴ Die tweede werkwoord, *המה* (onrustig wees), sluit aan by die ervaring wat in 42:5 in herinnering gebring word: 'n innerlike onrus wat 'n kontras vorm met die feestelike uitbundigheid van die menigte (*המון*). Die vraag waarmee die spreker sy of haar siel aanspreek word met die vraende voornaamwoord *מה* ingelei. Met hierdie vraag wil die spreker agter die aard, omvang, betekenis en doel van die siel se gegewe staat kom. (Vgl. Waaijman 2013.)

Die emosionele aard van hierdie vraag kan verskillend geïnterpreteer word: dit kan verbasing uitdruk, of verwyd, ongeduld, teregwysing, ook ironie of klag. Derhalwe is dit belangrik om twee dimensies in die vraag te onderskei: waarna dit verwys en in watter toonaard dit gestel word. Kommentators het verskillende perspektiewe op hierdie saak.

Kraus (1978:475) beklemtoon die aanmoediging in die tweede deel van die vers (42:6c-d). Hierdie aanmoediging aan die moedlose en rustelose siel spruit voort uit die sekerheid in die laaste deel van die verse: soos wat ek God vantevore geloof en gedank het (42:5d), so wil ek dit steeds doen (*כִּי-עוֹד* – 42:6d). Daar is geen rede dat die siel tot niet moet gaan onder gemor en gekla nie. Amper verbaas vra die psalmis hom- of haarself af (as spreker vir die siel): Waarmee is jy besig? Vir Kraus is die emosionele aard van die vraag dus dié van verbasing. Seybold (1996:76) weer is van mening dat dit hier oor vertroosting gaan. Die psalmis vertroos hom- of haarself deur die siel as 'n ander persoon te hanteer. Die neerslagtige siel, in sak en as, moet volhard. Die spreker doen 'n beroep op die siel om aan te hou en deel sy of haar eie hoop met die siel (42:6d). Nog 'n moontlikheid is om die saak vanuit die hoek van 'n teregwysing te benader, soos Grogan (2008:97). In dié geval is dit asof die spreker hom- of haarself vermaan om die somberheid te laat staan en sy of haar hoop op God te plaas.

Hierdie kommentators spel egter nie duidelik uit wat dit presies is wat die spreker by sy of haar siel wil uitvind nie. Om 'n antwoord op hierdie belangrike vraag te vind, moet die vraag met die vorige opmerking (42:5) in verband gebring word. Dan lyk dit asof die spreker hier na die doel en betekenis van die siel se neerslagtigheid vra. (Vgl. Waaijman 2013.) Met die uitstort van die siel in die vorige vers (42:5b) het die spreker sy of haar siel uitgenooi om die ervaring van ontredde deur te werk en daarvoor na te dink. Dit is die manier waarop hy homself of sy haarself wil “herinner”, met ander woorde, hoe hy of sy die verlange en dors wil verinnerlik. Dit is ook die wyse waarop hy of sy met die vreugdevolle ervaring van God in die verlede, sowel as die verwagting van so 'n ervaring in die toekoms, wil omgaan. Daarom is die spreker nie verbaas nie, aangesien hy of sy self vir die uitstort van die siel verantwoordelik is. Wat hy of sy van die siel wil weet, is die rede vir hierdie verootmoedigingsritueel. Neerslagtigheid en onrustigheid (42:6a,b), die gehuil (42:4a) en verlange (42:2a,b) is alles uitinge van hierdie ritueel waarin die spreker opgeneem is. Hy of sy laat dit opsetlik met hom of haar gebeur. Dit is 'n poging om die emosionele ontredde

¹³⁴ Vgl. Goldingay (2007:25): “The first verb usually refers to a physical bowing down, a literal humbling or a self-lowering in connection with mourning.” (35:14; 38:6[7])

deur hom of haar te laat vloei met die oog daarop om dit intens te kan deurleef. Daarom is hierdie nie 'n diep depressie nie, ook nie wanhoop en disintegrasie nie, maar 'n geestelike oefening waarin die spreker die verborge betekenis van die staat waarin die siel haar bevind, wil peil. Die spreker worstel om te verstaan wat met hom of haar aan die gang is en om 'n uitweg hieruit te vind.

Met hierdie insig, naamlik dat hier eintlik van 'n geestelike oefening sprake is, word die gevolgtrekking gemaak dat die toonaard van die spreker se vraag aan sy of haar siel dié van mistagogiese sorg is.¹³⁵ Die spreker is besorg dat die siel in die verlange na God, soos uitgedruk met die beeld van die wildsbok (42:2), van koers af gedryf kan word. Die siel moet nie afwyk van die mistieke pad wat na die teenwoordigheid van God lei nie. Die verootmoediging moet intern op God gerig wees, daarom moedig die spreker sy of haar siel aan om op God te wag. Die toonaard van die vraag is dus mistagogie en dit is gerig op die spirituele houding van die siel in hierdie verootmoedigingsoefening.

Om die mistagogiese aspek beter te verstaan, moet daar by 'n ander psalm kers opgesteek word. Die beeld wat na vore kom, is dieselfde as in Psalm 131: die spreker is die moeder wat haar kind, die siel, begelei. In Psalm 131:2 kom die beeld van goddelike, ouerlike sorg mooi na vore: “Waarlik, ek het my siel tot bedaring gebring en stilgemaak, soos 'n gespeende kind by sy moeder, soos 'n gespeende kind is my siel in my”. Onderliggend hieraan lê 'n selfgesprek tussen die sprekende “ek” en sy of haar siel, net soos in Psalms 42-43. Die psalmis sê nie dat God haar siel stil gemaak en tot bedaring gebring het nie.¹³⁶ Nee, dit is sy self wat haar siel tot stilte en bedaring gebring het en die wyse waarop dit gebeur het, was deur selfspraak. Daarom is dit van waarde om kortliks die beeld van die gespeende kind, wat in Psalm 131 voorkom, te bestudeer.

Met Psalm 131 as basis en enkele verse vanuit Jesaja 66 toon Janzen (2012:64-66) aan hoe die beeld van die gespeende kind van besondere betekenis is om te verstaan hoe sodanige selfspraak vertroosting kan bring in 'n situasie van verontreding. In Jesaja 66, word die troos wat van Sion kom met die troos van 'n baba, wat deur die moeder gevoed word (יָנֵק), vergelyk (66:11-13). 'n Gespeende kind (גִּמְלָה) is anders – steeds soek die kindjie troos by sy of haar ma, maar ontvang die troos op 'n ander manier. Die kleintjie sal steeds na die moeder gaan en op haar skoot klim, maar iets anders het die vertroosting van die sogende bors vervang. Op 'n stadium sal dit 'n fopspeen wees wat as 'n oorgangstroosmiddel dien.

¹³⁵ Sien Waaijman (2013).

Het gaat dus niet om diepe neerslachtigheid of moedeloosheid, niet om vervloeiing of desintegratie, maar om een spirituele oefening ... Ik denk dat de grondtoon een mystagogische zorg is. Zorg om de ziel, omdat ze bij haar zelfvermindering de koers die haar door het hunkerend hert gewezen was: “naar Jou, Machtige” (v 2d) kwijt zou kunnen raken.

¹³⁶ In die lig daarvan dat daar in Psalm 131 van 'n vroulike beeld van God sprake is – en om die skryfwerk te vergemaklik – word hier van die veronderstelling uitgegaan dat die psalmis in hierdie psalm 'n vroulike persoon is.

Aanvanklik sal die moeder (of iemand anders) die fopspeen na die kind uitsteek, maar uiteindelik sal die kind self die fopspeen in sy of haar mond steek. Nog later, kan die kind hom of haar na iets anders wend, wat hy of sy self uitgekies het: iets soos 'n kombers. Wat hier gebeur, is die verinnerliking van vertroosting:

What is happening here? Psychologists speak of the process by which the child internalizes the inter-personal dynamic of soothing, so that what originally was the mother's soothing of the child becomes the child's self-soothing. (Janzen 2012:64)

So is dit in Psalm 131. Die psalmis sê vir God dat sy die kwessie wat haar onstel, nie kan begryp of peil nie (vers 1), maar sy het haar siel tot stilte en bedaring gebring: “soos 'n gespeende kind by sy moeder, soos 'n gespeende kind is my siel in my” (vers 2). Diep ontsteld deur iets wat sy nie kan verstaan nie, merk die psalmis iets op wat enige oplettende ouer in so 'n situasie sal oplet; terwyl die kalmering aan die een kant 'n interpersoonlike proses is (tussen ma en kind), is dit aan die ander kant ook 'n interne proses in die kind. Soos wat die moeder (psalmis) besin oor hoe die kind gekalmeer word en tot bedaring kom in haar omhelsing, so kalmeer sy haarself op God se skoot, terwyl sy vir God met haar hele hart vertrou en nie op haar eie insig staatmaak nie. Dan, in vers 3, draai die psalmis na die gemeenskap en doen 'n beroep op hulle om “op Jahwe te wag”, om hulle vertroue in Jahwe te stel. Dit is nie 'n vermaning om “skouer aan die wiel te sit” of om “selfhelp” toe te pas nie; ook is dit nie maar net 'n passiewe instemming ten opsigte van God se volgehoue hulp nie. Dit is 'n modus van daardie onpeilbare misterie waar die menslike gees en die goddelike Gees met mekaar identifiseer op 'n dieptevlak bo die menslike begrip.

Hierdie beskouing van Psalm 131 verhelder die soortgelyke dinamiek van selfspraak in Psalms 42-43. Die aansporing om op God te wag, wat die psalmis in Psalm 131:3 tot Israel rig, rig die spreker in Psalms 42-43 tot hom- of haarself, in die gestalte van die siel. Hy of sy is terselfdertyd die een wat bemoedig en die een wat bemoedig word. Die bron van bemoediging lê in die herinnering. Die spreker beveel sy of haar siel om nie die innerlike oriëntasie van die verootmoediging uit die oog te verloor nie. Verlange, dors, geweenslagtigheid en onrustigheid is alles innerlik daarop gerig om te laat gaan en die ervaring van vervreemding agter te laat, en om dié Een, wat aan die menslike bestaan vorm gee, volkome te vertrou.¹³⁷ Dít is wat die imperatief, “Wag op God”, ten diepste behels: volkome oorgawe aan God. Vanuit spirituele perspektief is die pedagogiese verhouding tussen spreker

¹³⁷ Vgl. Barth (1990:54):

The formulaic expression “wait for Yahweh” refers to God as the source of all good for which one can hope: God alone is the source and reality of what is awaited; cf. the motivations in Ps 130:4, 7 ... Because Israel knows Yahweh to be such a God on the basis of the past, it waits “for Yahweh”; because it can never possess him as such a God, it “waits” for Yahweh.

en siel mistagogies van aard en is die onderrig van die siel as pedagogiese oefening 'n voorbeeld van mistagogie. (Vgl. Waaijman 2013.)¹³⁸

Van besondere betekenis is dat die eerste refrein en daarmee saam die eerste stansa direk na hierdie bevel met 'n belydenis van die spreker se vertroue afsluit. Die vooropgeplaaste partikels כִּי־יָזֶה wat daarop dui dat die kolon dubbeld gemerk is en die funksie van beklemtoning vervul, plaas die fokus op die voorbeeldige karakter van die spreker.¹³⁹ Ten spyte van alles, erken hy of sy steeds vir God as die Bron en uitnemende grootheid van die lewe. God is die een wat die neerslagtige siel van die angstigheid verlos – en dit vind plaas deur God se gesig, dit is: die mens se gesien wees deur God. Dit is die mistieke hoogtepunt van die eerste stansa: die spreker word in die aangesig tot aangesig-ontmoeting met God deur God se blik bevry.¹⁴⁰

3.6.1.3 Terugblik op die eerste stansa

Die eerste stansa begin met die beeld van die verlangende wildsbok as 'n illustrasie van die siel se dors na God. Verlange en dors weerspieël 'n ervaring dat daar iets tekort skiet in die verhouding met God. Die spreker se begeerte om deur God gesien te word impliseer dat dit op die oomblik nie die geval is nie. Hierdie ervaring van verlatenheid kan as 'n liminale situasie beskryf word.¹⁴¹ Die spreker hanteer hierdie situasie deur middel van 'n verootmoedigingshandeling. Die doel van hierdie uiterlike handeling is om sy of haar ervaring van die liminale situasie te verinnerlik. Die spreker se doelbewuste poging om bepaalde ervarings in herinnering te bring is deel van die proses van verinnerliking. In die refrein vind 'n selfspraak plaas, wat as 'n dialoog van die spreker met sy of haar siel voorgestel word. Die spreker moedig sy of haar siel aan om op God te wag. Hierdie gesprek moet as mistagogiese begeleiding beskou word. Die laaste deel van die refrein is 'n belydenis van vertroue dat God bevryding sal bring deur God se gesig.

Vier bewegings word waargeneem: 'n liminale situasie wat deur 'n proses van verinnerliking en mistagogie hanteer word om uiteindelik die bevryding wat van God se aangesig uitgaan, te ervaar.

¹³⁸ In hoofstuk 6:2 is daar 'n detailstudie van die begrip “mistagogie”.

¹³⁹ Sien voetnoot 118 hierbo. 'n Sin is gemerk wanneer 'n samestellende deel anders as die onderwerp die werkwoord voorafgaan.

¹⁴⁰ Waarop hierdie bevryding neerkom, word in hoofstuk 7.4 in diepte ondersoek.

¹⁴¹ Die begrip “liminaliteit” word in hoofstuk 4.2 ondersoek.

3.6.2 Tweede stansa: Psalm 42:7-12 “My God! My siel is neerslagtig ...”

3.6.2.1 Strofe 1: 42:7-9 – Ek dink aan U

In die eerste strofe van die tweede stansa is dit weer ’n herinnering of gedagtenis (42:7b) wat ’n belangrike rol speel. Ook dié gedagtenishandeling gaan met ’n waterbeeld gepaard; stromende water van ’n rivier in vloed (42:8). Weereens dien die beeld om die spreker en sy of haar siel se neerslagtige gemoedstoestand te verwoord (42:7a). ’n Verrassende teenbeweging is die verskyning van Jahwe se troue liefde, wat ook as ’n lied en ’n gebed beleef word (42:9).

Die tweede stansa begin met ’n vokatief: “My God!” (42:7a). Die gebed van 42:2 word hier voortgesit as die spreker tot God uitroep “My God! My siel is neerslagtig in my” (42:7a). Drie elemente vanuit die refrein, wat die vorige strofe en stansa afsluit, weerklink in hierdie aanvangswoorde van die tweede stansa: “my siel”, “neerslagtig” en “in my” (42:6a-b). Hierdie woorde van die refrein word nou verder ontwikkel. (Vgl. Craigie 1983:326.) Dit lyk asof die siel alle houvas verloor, wanhopige sak dit “in my” neer – die neerslagtigheid word in die spreker voltrek. Tog, ondanks die neerslagtigheid, sê die spreker: “dink ek aan U” (42:7b). Die dubbele vooropgeplaaste partikels *עַל* en *בְּ* (42:7b) verbind “neerslagtig”(42:7a) met die frase “dink ek aan U” (42:7b). Daaruit blyk dat daar ’n noue verbintenis is tussen neerslagtigheid en nadenke. Die gebruik van die woord “daarom” veronderstel dat die neerslagtigheid tot iets aanleiding gee, dat daar vanuit die neerslagtigheid iets voortvloei. Wat hieruit voortvloei is nadenke. Ook in 42:5a het die werkwoord זכר na vore gekom – daar het spreker hom- of haarself aangespoor om die heuglike prosessie na die tempel in herinnering te bring. Hierdie herinnering het met die uitstort van sy of haar siel gepaard gegaan. Nou lyk dit asof die uitgestorte siel die spreker noop om weer tot nadenke te kom.¹⁴² Anders as die vorige keer, waar die herinnering op ’n vroeëre of ’n toekomstige ervaring by die tempel gerig was, is die fokus van hierdie nadenke God self. Opvallend is die intieme verhouding wat die spreker met God openbaar: God is “my God” (42:7a). In sy of haar neerslagtigheid erken die spreker dat dit net God is wat daartoe in staat is om hom of haar op te lig. Self kan hy of sy nie staande bly nie, maar word bygestaan deur God – dié God wat hy of sy as “my God” ervaar. Craigie (1983:326) wys op die betekenisvolheid van hierdie aksie: “at the heart of the psalmist’s predicament is an awareness of the absence of God, and through the tool of memory he is determined to attempt to dispel that sense of absence and distance”. Vanuit mistieke perspektief is dit inderdaad ’n betekenisvolle moment, want hier skemer die gedagte

¹⁴² Vgl. Waaijman (2013):

Het ik ziet het zijgen van de ziel als een soort oorsprong: daarom; daardoor komt het; vandaar dat; daardoor komt het dat; daaruit vloeit voort. Het ik had zichzelf aangespoord te “gedenken” (v 5a) en dit gedenken te voltrekken in het “uitstorten van mijn ziel over mij”. Nu blijkt dit uitstorten van de ziel terug te werken op het ik: “Mijn ziel zijgt over mij, daarom gedenk ik Jou”.

van 'n mistieke antifrase deur: in die spreker se ervaring van verlatenheid, is God as hoop teenwoordig.¹⁴³

Die wyse waarop die spreker sy of haar nadenke op God rig, is deur middel van 'n natuurtoneel waarin daar weer van water sprake is (42:7b). Anders egter as die vorige toneel, wat deur droë waterstrome gekenmerk was (42:2a), is hier van 'n sterk vloeiende rivier sprake: die Jordaan (42:7b). Die oorsprong van die Jordaanrivier bring die hoë Hermonbergreeks en die hange van Misarberg in die gesigsveld (42:7b).¹⁴⁴ Smeltende sneeu, water, fonteine en riviere kom na vore – presies dít waaraan die wildsbok in die eerste stansa ontbreek het. Die prentjie wat hier afspeel is dié van 'n bruisende rivier wat golwend en malend in die rigting van 'n afgrond voortstu, waar dit in 'n verskeidenheid van watervalle na benede stort (42:8a). Die uitdrukking “diepte roep diepte op” verwys na hierdie watervloed – en spesifiek na die doodsbedreigende aard daarvan. (Vgl. Westermann 1984:1028.)¹⁴⁵ Opvallend is dat die klank (קוּל) van die aanbiddende skare (42:5d), saam met wie die spreker na die tempel optrek (עבר: 42:5c), hier vervang word met die klank (קוּל) van neerstortende water (42:8a). Hierdie water, sê die spreker “het oor my heen gespoel” (עבר: 42:8b). Die vraag is wat die spreker se oogmerk met die beskrywing van hierdie natuurtoneel is? Die suggestie is reeds dat die oorfloed water, net soos die tekort daaraan iets van die sielservaring van die spreker verwoord.¹⁴⁶ 'n Sleutel tot die antwoord lê in die *inclusio* wat deur וְיָאֵן aan die begin van 42:7 en aan die einde van 42:8 gevorm word en daarmee die twee verse tot 'n eenheid saamheg. Met die natuurtoneel wil die spreker oënskynlik die innerlike ervaring van die neerslagtige siel “in my” (עָלַי) met die uiterlike toestand van branders en golwe wat “oor my heen spoel” (עָלַי) verbind.¹⁴⁷ Van kardinale belang is om raak te sien dat die uiterlike beeld van neerstortende water as illustrasie van die neerslagtige siel, die innerlike bron van nadenke vorm: “daarom dink ek aan U” (42:7b). (Vgl. Waaijman 2013.) Só bring die onstuimige beeld van vallende en kolkende water die afwesige God in die prentjie. Daarom

¹⁴³ In voetnoot 108 is die konsep van 'n mistieke antifrase, soos ingevoer deur Guigo 11, die Kartuiser, aangeroer. Kortliks behels dit 'n deurdringing van twee teenoorgestelde bewegings. (Vgl. Waaijman 2002:723.) Die fenomeen word in hoofstuk 5.4.2, asook in hoofstuk 7.4.2 in groter detail ondersoek.

¹⁴⁴ By die vertaling van die teks hierbo (3.3, voetnoot 89) is vermeld dat die geografiese ligging van Misarberg onbekend is, maar dat die waarskynlik deel van die groter Hermon bergreeks was.

¹⁴⁵ Kraus (1985:476) en Zenger (1991:260) interpreteer die uitdrukking “diepte roep diepte op” as verwysend na die voorstelling van die chaotiese vernietigende oervloed. Westermann (1984:1028) toon egter oortuigend aan dat תְּהוֹמוֹת in 'n groot aantal tekste op 'n neutrale natuurfenomeen dui, wat dikwels parallel met מַיִם gebruik word en dan die betekenis het van “vloed”. In sommige gevalle egter, soos Ps 42:8, dui תְּהוֹמוֹת op die gevaarlike diepte-aspek van 'n vloed. In hierdie geval is תְּהוֹמוֹת doodsbedreigend, soos dit ook die geval is in Jn 2:6 en Ps 71:20.

¹⁴⁶ Vgl. Waaijman (2013): “Belangrijk is wat er poëtisch gebeurt: het sprekende ik verbindt het zigen van zijn ziel met een uiterlijke toedracht: wat er gebeurt in het waterrijke gebied van het Jordaanland, de Hermon en het Geringgebergte.”

¹⁴⁷ Vgl. Alter (2009:2793): “The geological or cosmic ‘deeps’ of the first verse are transformed into a metaphor for the speaker’s distress.”

praat die spreker van “u watervalle, al u branders en u golwe” (8a-b). Waar die vorige beeld van die droë waterstrome die “leweloosheid” van God na vore gebring het, is dit nou ’n ander prentjie van God wat na vore kom: ’n oorweldigende God. Tog moet dit nie bloot net as ’n negatiewe gedagtenis aan God beskou word, asof God as ’n destruktiewe mag beleef word nie.¹⁴⁸ In die volgende vers (42:9) kom daar ’n ander prentjie van God na vore, wat hierby in berekening gebring moet word.

Op hierdie punt is dit belangrik om kennis te neem van ’n verandering van pas in die gedig: enkele linguistiese verskynsels dui daarop dat ’n verlangsaming van pas plaasvind. Dit tree reeds by 42:7a in met die dubbele vooropplasing van die vokatief en subjek voor die werkwoord. (Vgl. Stewart 2011:14-15.) Die pas begin verlangsamen wanneer die spreker teenoor God erken dat sy of haar siel wanhopig raak. Hierdie vertraging in pas duur in 42:8a voort met die vooropgeplaaste nominale sin, asook die omgekeerde sin (saamgestelde selfstandige naamwoord frase + werkwoord) in 42:8b.¹⁴⁹ So word die effek van ’n dramatiese pouse geskep, wat in 42:9 voortgesit word wanneer die eerste sin deur ’n bywoordelike frase voor die werkwoord gemerk word. Daar kan aanvaar word dat hierdie ongewone vorm ’n klimaks in die diskoers van die gedig uitwys.¹⁵⁰

Dit is inderdaad so dat 42:9 die leser se aandag trek, allereers weens die eenmalige en ietwat eienaardige verskyning van die goddelike naam יהוה, in vergelyking met die veelvuldige gebruik van יהוה regdeur die gedig. Waaijman (2013) wys egter ook op ’n hele aantal ander verskynsels in hierdie vers wat opval en uitgeklaar moet word. So is dit nie heeltemal duidelik hoe הוּא (“hy beveel/gebied”) geïnterpreteer moet word nie. Dit wil voorkom asof Jahwe as ’n koning voorgestel word wat sy (haar) dienaar ’n “guns” bewys. Jahwe “gebied” of beveel sy (haar) “troue liefde” om na sy (haar) dienaar te kom. Verder is dit opmerklik dat Jahwe sy (haar) troue liefde “bedags” gebied. In die eerste stansa was dag en nag gevul met trane (42:4a) en die hele dag vol vroe (42:4b-c), soos wat binnekort weer die geval gaan wees (42:11b-c). Nog ’n aspek waarvoor besin moet word, is die verwantskap tussen “troue liefde” en “sy lied”, wat in 42:9a en 42:9b parallel teenoor mekaar staan. Die kwessie van hulle verwantskap raak egter nog meer kompleks wanneer in ag geneem word dat “’n gebed tot die God van my lewe” (42:9c) ’n bywoordelike sin is van “sy lied” (52:9c). Hierdie unieke

¹⁴⁸ Kraus (1986:476) skryf in hierdie trant: “Zerstörende Mächte, die von Jahwe ausgehen, sind über den Beter hereingebrochen.” Ook Goldingay (2007:27-28), in aansluiting by Alonso-Schökel (1976:4-11), beklemtoon hierdie lewensvernietigende aspek: “God, who was to have been the life of the psalmist, has become his death.”

¹⁴⁹ Sien voetnoot 118. In ’n omgekeerde sin gaan die onderwerp die werkwoord vooraf vir ’n OW-woordorde.

¹⁵⁰ Vgl. Lunn (2006:194):

These irregular formations, it was seen, are not randomly placed, but appear at specific junctures in the text. The unusual form of these poetic units creates an interruption in the information flow, thus serving to draw attention to the presence of a boundary, or a point of climax in the discourse.

uitdrukking sinspeel weereens op 'n koning-dienaar-verhouding: die spreker wend hom of haar tot die koning met 'n pleitrede.

Dit is eers wanneer die voorafgaande verse in ag geneem word dat hierdie besonderhede uitgeklaar kan word. Alhoewel 42:7-8 deur die *inclusio* van עֲלֵי 'n eenheid vorm, staan dit nie los van 42:9 nie. Soos hierbo aangetoon is, kom God se teenwoordigheid in 'n landskaptoneel van die fontein van die Jordaanrivier en die watervalle in die Hermonbergreeks na vore. In hierdie oorfloed van water dink die spreker aan God – en hier bepaald as Jahwe. Nog meer spesifiek is dit Jahwe se “troue liefde” (רַחֲמֵי) wat opgeroep word (42:9a). Dat dit Jahwe se רַחֲמֵי is waarop die spreker aanspraak maak, is te verstane in sy of haar situasie van ontreding. Vir die Israeliet was Jahwe se “troue liefde” nie maar net 'n gesindheid van toegeneentheid nie, maar inderdaad 'n daad wat voortspruit vanuit hierdie gesindheid. Dit is 'n daad wat lewe bewaar of bevorder en dikwels 'n ingrepe ten behoeve van diegene wat in benoudheid verkeer.¹⁵¹ Die term “troue liefde” veronderstel iets buitengewoons, iets oorvloedig, soos hier verbeeld word in die stortende en bruisende water. Tereg sien Waaijman (2013) 'n simbiose raak tussen die oorfloed van water en die troue liefde van Jahwe. So is die watervloed nie bloot 'n destruktiewe mag nie, maar breek daar ook 'n positiewe klank deur. Vanuit die onverstaanbaarheid en verwarring in die situasie van ontreding breek die lig van Jahwe se troue liefde deur.¹⁵²

Hiermee kom daar 'n betekenisvolle mistieke moment in die gedig na vore. Vroeër is aangetoon dat die watervloed 'n illustrasie is van die neerslagtige siel. Dit het sopas aan die lig gekom dat daar egter ook 'n simbiose is tussen die watervloed en die troue liefde van Jahwe. Hieruit kan afgelei word dat daar 'n korrelasie is tussen die troue liefde van Jahwe en die neerslagtige siel. Dit is egter nie net Jahwe se troue liefde wat aan die neerslagtige siel verbind is nie. Dit is Jahwe self wat met die siel vereenselwig word. Dit gebeur dikwels dat daar 'n identifikasie is tussen Jahwe se naam en sy troue liefde. Jahwe se naam en sy troue liefde is identies.¹⁵³ In die psalms funksioneer die naam Jahwe as die sentrale simbool om die eenheid tussen God en mens aan te dui, synde die naam יהוה sowel die menslike oproep vir sy teenwoordigheid, “wees daar!”, as die Goddelike bevestiging van God se teenwoordigheid,

¹⁵¹ Vgl. Zobel (1986:51):

We have seen that there are three elements constitutive of the רַחֲמֵי concept: it is active, social and enduring. As Jepsen had rightly observed, רַחֲמֵי always designates not just a human attitude, but also the act that emerges from this attitude. It is an act that preserves or promotes life. It is intervention on behalf of someone suffering misfortune or distress.

¹⁵² Sodanige interpretasie, naamlik om 'n simbiose tussen die “troue liefde” van Jahwe en die watervloed waar te neem, met ander woorde om vanuit die destruktiewe mag 'n positiewe deurbraak te eien, maak dit onnodig om 42:9, soos Zenger (1991:260-261), as 'n redaksionele invoeging te beskou om sodoende die negatiewe klank van 42:8 te ontloot.

¹⁵³ Sien Zobel (1986:56): “Since the LXX translates this phrase in Ps 44:27(26) (LXX 43:27) as ἐνεκεν τοῦ ονόματός σου, thus apparently making clear that Yahweh’s name and kindness are identical ...”

“Ek is hier!”, insluit. (Vgl. Waaijman 2004a:13.)¹⁵⁴ Daarom is dit van soveel betekenis dat die naam יהוה hier gebruik word. Wanneer יהוה opgeroep is, was daar ’n verwagting van Jahwe se bevrydende reddingsdade, terwyl die naam אלהים eerder op die verhewe, transendente God dui.¹⁵⁵ Vandaar dan die sekerheid dat Jahwe sy troue liefde sal gebied.

So word die verwantskap tussen “troue liefde” en “sy lied” ook duideliker. Gedagtig daaraan dat die “klank van u watervalle” nie net ’n doodsklank is nie, maar ook die “troue liefde van Jahwe” oproep, kan die gevolgtrekking gemaak word dat daar ook ’n korrelasie is tussen “sy lied” en “u watervalle, u branders en golwe”.¹⁵⁶ In die watervalle, branders en golwe het God se stem opgeklank en is dit die naglied van die spreker. Hierdie naglied word verder omskryf as “’n gebed tot die God van my lewe”. Jahwe word “God van my lewe” genoem omdat sy teenwoordigheid opnuut lewe geskenk het in die kragteloosheid van sy mistroostigheid. Die feit dat Jahwe “bedags” sy troue liefde sal gebied en dat die spreker “snags” sy lied sal koester dui daarop dat hierdie nie ’n afgehandelde proses is nie. Die naglied is ’n voortdurende

¹⁵⁴ In sy werk, *Betekenis van de Naam Jahwe* (1984), brei Waaijman hierop uit, wanneer hy ondersoek instel na die funksionering van die Naam, Jahwe, in die verskillende ontwikkelingsstadia van Israel se geskiedenis, vanaf die uittoeg tot in die na-ballingskapstydperk. Die hoofbetekenis van die Naam, volgens Waaijman (1984:171), is:

de wederkerige wezensbetrokkenheid tussen God en mens. Dit stem volkomen ooreen met de (denotatiewe en konnotatiewe) betekenis van het zinveld “Jahwe”. “Jahwe” duidt immers vanaf zijn vroegste oorsprong op het zinveld: “dynamisch betrokken zijn, wêrkelijk gebeuren”. Altijd klinkt het werkwoord waaruit de naam gevormd is, door: aanwezig zijn, wêrkelijk zijn, gebeuren, er-wezen (*hwh/hjh*). Belangrijker echter is dat “Jahwe” in de loop van Israëls geschiedenis deze (denotatiewe) betekenis heeft bewaard. Iedere daad van Jahwe in Zijn gemeenschap, onder de volken, in de schepping voegde aan “Jahwe” nieuwe aanwezigheid, betrokkenheid toe. Tot Hij tenslotte Aanwezigheid-zondermeer ging betekenen. Vanwege deze *wêrkelijke* betrokkenheid van Jahwe ‘spreekt het Oude Testament primair *werkwoordelijk* en niet *naamwoordelijk* over God’ (Westermann 1981b:47). So werkt het zinveld “aanwezigheid” door in de Naam, dat ook tijden van uiterste verlatenheid (ziekte, ballingschap) nog als “betrokkenheid” worden gevoelt.

In ’n sekere sin bevestig Zimmerli (1978:19-21) hierdie werkwoordelike betekenis van die naam Jahwe, as hy sy eie vraag, “Does the name of Yahweh, which Israel calls upon, reveal something of the nature of this God?” soos volg antwoord:

In the only passage where the Old Testament itself attempts to provide an explanation of the name “Yahweh,” it refuses to “explain” the name in a way that would confine it within the cage of a definition. It seeks to express the fact that we can speak of Yahweh only in attentive acknowledgement of the way he demonstrates his nature (in his acts and his commandments).

¹⁵⁵ Vgl. Hossfeld & Zenger (2003:50-51). In hulle herbesoek van die kwessie van die Godname in die sogenaamde Elohistiese Psalter, kom Hossfeld & Zenger tot die gevolgtrekking dat die gereelde gebruik van die generiese term אלהים teenoor die minder gereelde gebruik van die naam יהוה op grond van teologiese oorwegings plaasvind en nie as gevolg van redaksionele veranderinge nie:

The frequent use of the generic term אלהים along with the less frequent, but purposefully-used name of God, יהוה, is not indicative of a secondary redaction, but an expression of theologically thinking that typically reveals itself only as a theological tendency in these texts ... Moreover, the use of “Elohim” emphasizes God’s distance and transcendence; the distant, dark, mysterious God is accentuated.

¹⁵⁶ Vgl. Waaijman (2013) en sien ook Alter (2009:3793-3803): “This could mean that the speaker hears God’s song in the nights (‘song’ thus directly paralleling ‘kindness’ in the first verset).”

gebed. Die neerslagtigheid van die spreker is nog nie opgehef nie, maar te midde daarvan verrys die naam van Jahwe as 'n lewegewende bevryding. Hierdie lewegewende bevryding is 'n teenbeweging in relasie tot die lewe-dreinerende ervaring van neerslagtigheid en kan as 'n mistieke antifrase beskou word.¹⁵⁷

3.6.2.2 *Strofe 2: 42:10-12 – Ek wil sê*

Die tweede strofe van die tweede stansa begin met 'n werkwoord, “Ek wil sê” (42:10a). Die gesegde neem egter die vorm van twee “waarom”-vrae aan (42:10b-c). Op die oog af lyk dit na verwyte vroeë; tog blyk dit eerder 'n manier te wees waarop die spreker die verborge God in die prentjie wil bring. Direk na hierdie vroeë, stel die spreker iemand anders, wat hy of sy as “teenstander” eien, se vroeë aan die orde (42:11). Die spreker beleef hierdie vroeë as 'n uittarting, wat hom of haar tot in die wese deurboor. Dan volg die tweede van die drie herhalende refreine (42:12). Weereens is daar 'n vroeë aan die siel, 'n aansporing en 'n getuie. Opvallend is die klein verskil in die laaste frase van die refrein, wanneer die pronominaal suffiks verander van “sy gesig” na “my gesig”. Dit bring 'n ander betekenis nuanse in die refrein na vore.

Net soos die tweede strofe van die eerste stansa begin die tweede strofe van die tweede stansa ook met 'n selfaanmoediging. In die eerste geval het die spreker hom- of haarself aangemoedig om te onthou: “Hieraan wil ek my herinner” (42:5a). Nou gaan die aanmoediging oor iets wat die spreker van sy of haar hart wil afkry: “Ek wil vir God, my rots, sê” (42:10a). Wat opval in hierdie uitspraak is dat dit aan God gerig is en dat God verder omskryf word as “my rots”. Hierdie is 'n betekenisvolle benaming vir God, wat ook in ander psalms na vore kom.¹⁵⁸ In die meeste van hierdie psalms word “rots” in samehang met “vesting” en “skuilplek” gebruik. Kraus (1986:41) maak 'n saak daarvoor uit dat “rots” derhalwe nie bloot as 'n metaforiese benaming verstaan moet word nie, maar dat dit in relasie tot die tempel heiligdom gelees moet word. Die tempel is op die “heilige rots” gebou. In samehang met die metafore van “skuilplek” en “vesting” sal dit dan veral daarvoor gaan dat dit die plek is waar God as regverdige regter sou optree. Diegene wat aangekla en agtervolg is, het na die heiligdom gevlug vir Jahwe se beskerming om daar op Jahwe se regverdige goddelike oordeel aanspraak te maak. Alhoewel die begrippe “skuilplek” en “vesting” hier ontbreek, is daar wel sprake van vyandige verdrukking (42:10c) en teistering van teenstanders (42:11a). Wanneer die spreker dan vir God as “my rots” aanspreek, is dit 'n

¹⁵⁷ Soos vroeër vermeld (in voetnoot 108), word die fenomeen van 'n mistieke antifrase in groter detail in hoofstuk 5.4.2, asook in hoofstuk 7.4.2 ondersoek.

¹⁵⁸ Bv. Ps 18:2; 28:1; 31:2, 3; en 62:2, 6, 7.

bevestiging van sy of haar vertrouwe dat God hom of haar verseker in Sy (Haar) beskerming sal neem. (Vgl. Kraus 1978:476.)¹⁵⁹

Opvallend is dat dít wat die spreker vir God wil sê eers die vorm van twee vrae aanneem: “Waarom het U my vergeet?” (42:10b) en “Waarom moet ek rouklere dra ...?” (42:10c). By 42:6 is daar reeds daarop gewys dat die waarom-vraag nie soseer daaroor gaan om die oorsaak van ’n bepaalde situasie te bepaal nie, maar eerder om agter die doel en betekenis van die situasie te kom.¹⁶⁰ Dít is waaroor dit hier ook gaan: die spreker wil vasstel wat God, van wie hy of sy die lewe ontvang het (42:9c), met hom of haar wil bereik deur van hom of haar te vergeet. Die begrip *שָׁכַח* (vergeet) in 42:10b staan in kontras met die begrip *זָכַר* (onthou) in 42:6b. In die vorige strofe het die spreker vir God in herinnering gebring. Skerp in kontras hiermee is sy of haar ervaring in die tweede strofe dat God hom of haar vergeet het. ’n Ander manier waarop hierdie ervaring verwoord word, is dat God God se aangesig vir die mens verberg.¹⁶¹ Ten diepste gaan dít oor die ervaring van Godverlatenheid.¹⁶² Met sy of haar waarom-vrae probeer die spreker om na hierdie verborge God uit te reik. Ook die vrae is ’n manier om God in herinnering te roep. Net soos met sy of haar proklamasie in 42:9 bring die spreker met die vrae (42:10) God se troue liefde in die prentjie. (Vgl. Waaijman 2013.)

Bloot die vraaghandeling as sodanig is van betekenis. Waar daar van “rouklere” sprake is (42:10c), sou die vrae met ’n rouproses gepaard kon gaan. Vanuit 2 Samuel 3:31-34 blyk dit dat die vra van vrae ’n onderdeel uitgemaak van die geweeklaag van die rou-ritueel, wat ook die stort van trane, skeur van klere, aantrek van ’n rougewaad en die strooi van as op die kop behels het. (Vgl. Gn 37:34; Esg 24:16-17.) Om vrae te vra was dus ’n manier om met pyn en onverstaanbare situasies om te gaan.¹⁶³ Die spreker stel sy of haar ervaring gelyk aan ’n rouproses en die wyse waarop hy of sy sin daarvan probeer maak, is deur God direk aan te spreek met sy of haar vrae. Wat na ’n desperate poging mag lyk, is terselfdertyd egter ’n belydenis van God se teenwoordigheid.

¹⁵⁹ Sien ook Seybold (1996:177): “Die Anrufung enthält ein Vertrauensmotiv: Fels – sonst meist צור, hier סלע, die Lageschilderung ist zugleich Anklage gegen ‘Bedränger’.”

¹⁶⁰ Sien Waaijman (2004b:520-521): “In de waaromvragen komt de onbegrijpelijkheid van het heden ter sprake. Het vragen zoekt naar een verklaring, een zin, een uitzicht ... De waaromvragen wijzen in Hebreeus steeds naar twee kanten. Ze wijzen naar het verleden: hoe heef dit kunnen gebeuren? Hoe kan dit worden verklaart? Vanwaar treft dit mij? Ze wijzen naar de toekomst: waartoe overkomen mij dit? Wat is hier de aim van? Wat is het perspectief? Waar loopt dit op uit?”

¹⁶¹ Vgl. Ps 13:2: “Hoe lank nog Jahwe? Gaan U my vir altyd vergeet? Hoe lank nog gaan U vir my u gesig verberg?” en Ps 44:25: “Waarom verberg U u gesig, vergeet U ons ellende en ons onderdrukking?”

¹⁶² Vgl. Schottruff (1984:901):

Im theologischen Sprachgebrauch des A T gehört שכח ‘vergessen’, von Jahwe asugesagt, zur Topik der individuellen und kollektiven Klage ... in der die von den Betern erfahrene Gottesferne, die sie als Grund ihrer Notlage benennen, auf das Vergessen Jahwes zurückgeführt wird.”

¹⁶³ Vgl. Brueggemann (2011:15): “These questions ... may be only raw expressions of emotions.”

Na die twee uitdruklike vrae volg ’n beskrywing van die beproewing wat die spreker aan die hand van eksterne verdrukkers meemaak. Aanvanklik verwys hy of sy na die verdrukkers as “die vyand” (42:10c) en stel hulle dan gelyk aan “teenstanders” (42:11a) wat hom of haar met hulle vrae tart (42:11a-b). Hulle smaad die spreker met die vraag: “Waar is jou God?” (42:11c). Hierdie vraag kom in die eerste stansa ook na vore (42:4c), maar daar was dit uit die oord van die spreker se trane. In 42:11 is dit egter ’n onbekende vyand wat die vraag stel en ervaar die spreker dit as ’n intense aanval. Die bespotting tref hom of haar in die kern van sy of haar bestaan – soos ’n moordwapen dring dit deur sy of haar gebeente (42:11a). Hiermee wil die spreker te kenne gee dat die bespotting as doodsbedreigend ervaar word.¹⁶⁴ Die afwyking van die normale Hebreeuse woordorde, beide in 42:10c en 42:11a, plaas die aksent op die intensiteit van die spreker se ervaring van hierdie bespotting.¹⁶⁵ Die spreker is magteloos voor die vraag van die teenstanders omdat daar van hom of haar verwag word om God op ’n identifiseerbare plek te lokaliseer. Die spreker se eie soeke lei nie in die rigting van ’n eksterne plek nie, maar eerder in die rigting van ’n innerlike ervaring. Dit is juis vanweë sy of haar deurleefde ervaring van die watervalle, golwe en branders wat oor hom of haar gespoel het, dat die spreker vir God as “my rots” ontdek het. In hierdie sin moet sy of haar “Ek wil sê” as ’n vasbeslotenheid geïnterpreteer word, dat hy of sy die ondermynende aspek van die teenstanders se vrae wil deurleef. (Vgl. Waaijman 2013.) Ten spyte van wat die teenstanders sê of vra, sal hy of sy iets heel anders sê.

Die tweede stansa sluit in 42:12 met dieselfde, byna identiese refrein van die eerste stansa (42:6) af. Dit is ’n poëtiese selfgesprek van die spreker met sy of haar siel, maar vanuit mistieke oogpunt is dit ’n mistagogiese refleksie op die neerslagtigheid en onrustigheid van die siel.¹⁶⁶ Dieselfde komponente van vraag, advies en belydenis kom hier voor. Tog is daar enkele kleinere verskille tussen 42:12 en 42:6. Opmerklik is die herhalende gebruik van *למה* in 42:12a en b, anders as in 42:6a-b waar dit net in die eerste kolon gebruik word (42:6a). Die herhaling van “waarom” in die refrein stem ooreen met die twee “waarom”-vrae (*למה*) van 42:10b-c. Dit wil voorkom asof die spreker die neerslagtigheid en onrustigheid van die siel nog meer nadruklik wil peil. Hy of sy wil dit wat met hom of haar gebeur nog beter en dieper verstaan sodat hy of sy dit sinvol kan hanteer.

Opnuut beveel die spreker sy of haar siel om te wag (42:12c). Vanuit die konteks van die tweede stansa met die waterbeelde van watervalle, branders en golwe, kom daar ’n verdere

¹⁶⁴ Sien Alter (2009:3803) se duidelike analise:

With murder in my bones. This shocking phrase is what the Hebrew actually appears to say ... Others seek to relate the Hebrew noun to a root that means “crush,” but in fact the verbal stem *רצח* everywhere means “to murder”. It is best to take this as an arresting expression of the imminent threat of death.

¹⁶⁵ In 42:10c is die woordorde V (vraag) SW, in plaas van die kanonieke VWS-woordorde, wat gewoonlik op vraagsinne van toepassing is. In 42:11a gaan twee wysigers (voorsetsel + subjek) die werkwoord vooraf. (Vgl. Stewart 2011:17.)

¹⁶⁶ Sien hierbo by die ondersoek van 42:6 (punt 6.1.2).

dimensie in hierdie bevel na vore. Dit is asof die spreker vir sy of haar siel vra om alle eksterne vashouplekke te laat gaan en hom- of haarself volledig aan “God, my rots” toe te vertrou. (Vgl. Waaijman 2013.) Barth (1990:54) toon aan dat die vaste uitdrukking “wag op Jahwe (God)” na God verwys as die bron van alle goed waarop mens kan hoop:

God alone is the source and reality of what is awaited; cf. the motivations in Ps 130:4, 7 ... Because Israel knows Yahweh to be such a God on the basis of the past, it waits “for Yahweh”; because it can never possess him as such a God, it “waits” for Yahweh.

Ook die verskyning van Jahwe se troue liefde (42:9a) in hierdie stansa, versterk hierdie betekenis nuanse van die wag-handeling: om n et op G od te wag, om alles te laat los en aan God alleen, die God van troue liefde, vas te hou. Barth (1990:54) wys daarop dat dit verrassend is hoe min aanwysings daar is ten opsigte van spesifiek waarvoor daar op Jahwe gewag word. Wat tog wel na vore kom, is Jahwe se reddende ingrepe of sy troue liefde (707), byvoorbeeld in Ps 33:18 en 147:11.¹⁶⁷ Dit onderstreep die gedagte dat die wag-handeling van die tweede refrein ’n absolute losmaking en oorgawe aan God behels, aan God wat as Jahwe in sy troue liefde teenwoordig is.

Die spreker self stel ’n voorbeeld: ten spyte van al die ondermyning van sy of haar geloof en oortuiging, erken hy of sy steeds vir God (42:12d). Die spreker bly dankbaar en bely God openlik as “my God”. Saam met die openingswoorde, “My God” (42:7a), dien hierdie afsluitende belydenis as ’n insluiting vir die tweede stansa. Die insluiting fokus die aandag op ’n kerngedagte wat hier na vore kom: wanneer neerslagtigheid en onrustigheid in ’n wagtende houding verdiep, gee dit aan God die geleentheid om as “my God” na vore te kom. (Vgl. Waaijman 2013.)

’n Finale klein, maar belangrike verskil tussen die refreine van die eerste en die tweede stansas moet nog uitgelig word. Die verskil word gevind in die slotre el van die refreine (42:6d & 12d). Teenoor “die bevryding van sy gesig” in 42:6d lees 42:12d: “die bevryding van my gesig”. Aan die einde van die eerste stansa val die klem op die bevryding wat van God se gesig uitgaan. In die tweede stansa is die fokus egter op die bevryding wat van die menslike gesig uitgaan. Feitlik alle vertalings mis hierdie belangrike nuanseverskil met ’n doelbewuste keuse om 42:6d in lyn met 42:12d en 43:5 as “die bevryding van my gesig” te vertaal.¹⁶⁸ ’n Mistieke lees van die teks is sensitief vir hierdie tipe detail, omdat dit dikwels die sleutel bied vir die mistieke ontsluiting van die teks, soos wat dit inderdaad hier die geval is.

¹⁶⁷ Ps 33:18, redelik direk vertaal lui: “Kyk, die oog van Jahwe is op di e wat Hom vrees, op di e wat op sy troue liefde wag” en Ps 147:11: “Jahwe stel prys op di e wat Hom vrees, wat op sy troue liefde wag.”

¹⁶⁸ Sien voetnote 87 en 91.

Om hierdie betekenisnuanse te verhelder help dit om eers die teenoorgestelde betekenis van die frase “die bevryding van die gesig” in oënskou te neem. (Vgl. Waaijman 2013.) Bevryding staan teenoor die verharding of beklemming van die gesig. ’n Beklemde gesig is nie ontvanklik vir God se liefdevolle blik nie. In 42:6d kom bevryding voort vanuit God se liefdevolle blik. Tog, om volkome bevryding te ervaar, moet die spreker nog van sy of haar eie beklemde gesig bevry word. Dit is wat in die tweede stansa gebeur. Deur die lens van die mistiek word die waarneming gemaak dat daar by die spreker, met sy of haar erkenning van “my God” as “my rots”, as’t ware ’n hergeboorte plaasvind.¹⁶⁹ Hierdie hergeboorte is die ontwaking van die “troue liefde van Jahwe” in die spreker. Nou is hy of sy nie meer gevange in sy of haar eie beklemde gesig nie. Die spreker word bevry van hom- of haarself. Die spreker word deursigtig, God word nou in hom of haar sigbaar.

3.6.2.3 Terugblik op die tweede stansa

Soos die geval is met die eerste stansa, begin die tweede stansa ook met ’n liminale situasie. Hierdie keer word dit geïllustreer met ’n oorfloed van vloeiende en vallende water, wat as uitbeelding dien van ’n ervaring van verwarring. Weereens word die liminale situasie deur middel van ’n proses van verinnerliking hanteer, wat in hierdie geval ook ’n herinneringsaksie, oftewel ’n gedagtenis, sowel as ’n verootmoedigingshandeling insluit. In hierdie strofe word die verootmoediging van “waarom”-vrae vergesel. Nog ’n keer word die gesprek van die spreker met sy of haar siel in die refrein gehoor. Hierdie gesprek is ’n mistagogiese besinning oor die neerslagtigheid en onrustigheid van die siel. Die aansporing om op God te wag eggo weer duidelik in die refrein. Ook die tweede strofe sluit met ’n belydenis van vertrouwe af: ten spyte van alles erken die spreker God as sy of haar God. Dit lei tot die openbaring van God as die bevryder, as die Een wat nuwe lewe (“bevryding van my gesig”) voortbring.

Ook in die tweede stansa kristalliseer die vier bewegings wat in die eerste stansa waargeneem word: ’n liminale situasie word deur ’n proses van verinnerliking en mistagogie verwerk waarin die moment van aanskouing dan deurbreek.

3.6.3 Derde Stansa: Psalm 43:1-5 “Handhaaf my reg, o God”

3.6.3.1 Strofe 1: 43:1-2 – Verdedig my saak

Net soos die vorige strofe begin die derde stansa se eerste strofe met ’n werkwoord, dié keer ’n imperatief wat tot God gerig is: “Handhaaf my reg, o God” (43:1a). Dit word deur nog ’n

¹⁶⁹ Vanuit ’n ander hoek, naamlik dié van psigoterapie, sluit Brueggemann (2011:16) hierby aan:

The Psalms have the abrasive effect of dismantling the old systems that hide the well-off from the dangerous theological realities of life. It is a key insight of Freud that unless there is an embrace of helplessness, there is no true gospel that can be heard. Until the idols have been exposed, there is no chance of the truth of the true God. It is telling that these psalms use the words “pit/Sheol/waters/depths”, for in therapy, one must be “in the depths” if there is to be a new life.

imperatief opgevolg: “en verdedig my saak” (43:1b). Dit lyk asof die spreker hom of haar in die een of ander regsgeding bevind en derhalwe by God om uitredding soek (43:1c). Dit is net tot God wat die spreker hom of haar kan wend, daarom word God aangespreek as “my toevlug-God” (43:2a). Op hierdie stadium beleef die spreker God egter as afsydig en met twee “waarom”-vrae (43:2b-c) probeer hy of sy dit te peil.

Die twee imperatiewe waarmee die strofe in 43:1 begin, tesame met die imperfektum aan einde van die vers vorm ’n drievoudige pleitrede. In die eerste pleit, “Handhaaf my reg, o God” (43:1a), versoek die spreker God om toe te sien dat hy sy of sy haar regmatige plek in die groter gemeenskap terugkry, of behou.¹⁷⁰ Die tweede pleit is dat God sy of haar saak sal “verdedig ... teen ’n ontroue nasie” (43:1b). Dit lyk asof die spreker hom- of haarself in ’n regsgeding bevind, waarin hy of sy die swakker party is.¹⁷¹ Die spreker pleit dat God sy of haar saak sal oorneem. Met die laaste pleit, “bevry my” (43:1c), gee hy of sy erkenning dat hy of sy aangewese is op God vir uitredding. Die spreker beleef op die een of ander manier onderdrukking. Die onderdrukkers noem hy of sy “’n ontroue nasie” (43:1b) en omskryf hulle verder as “mense wat bedrog en onreg pleeg” (43:1c). Die afwyking in die normale woordorde is van belang.¹⁷² Die vooropplasing van die voorwerp voor die werkwoord, in hierdie geval “die mense wat bedrog en onreg pleeg”, plaas die kollig op die antagonist. In teenstelling met die troue liefde van Jahwe in 42:9, is daar by hulle van geen goedheid sprake nie. Hulle wapens is “bedrog” en “onreg”; hulle is leuenaars en lasteraars. (Vgl. Kraus 1978:477.)

Die drievoudige pleitrede haak aan by daardie dele in die vorige stanza wat melding maak van die vyand (42:10c) met hulle moorddadige aksies en dade van bespotting. Wat 43:1 hieraan toevoeg, is dat alles nou in ’n gebed geplaas word waarin God gevra word om tussenbeide te tree met ’n regsaksie ten behoeve van die spreker en om vir hom of haar ’n uitweg te voorsien.¹⁷³

¹⁷⁰ Vgl. Liedke (1984a:1001): “שפט ... bezeichnet ein Handeln, durch das die gestörte Ordnung einer (Rechts-) Gemeinschaft wiederhergestellt wird.”

¹⁷¹ Vgl. Liedke (1984b:772): “Der mit ריב bezeichnete Vorgang spielt sich zwischen zwei Parteien ab, die als Streitpartner entweder auf gleicher Stufe stehen (symmetrischer Konflikt) oder nicht auf gleicher Stufe stehen (asymmetrischer Konflikt).” In hierdie geval lyk dit of daar van laasgenoemde sprake is, te wete: konflik tussen ’n sterker en ’n swakker party.

¹⁷² Waar die normale, of kanonieke woordorde die werkwoord aan die begin plaas, gaan ’n wysiger (voorsetsel + voorwerp-selfstandige naamwoord + byvoeglike naamwoorde) die werkwoord vooraf. (Vgl. Stewart 2011:16.) Sien voetnoot 118 vir ’n uitvoerige uiteensetting van hoe woordorde variasie in Bybelse Hebreeuse poësie figureer.

¹⁷³ Sien Craigie (1983:328): “The lament of the two preceding sections of the psalm is now converted into a prayer ... But now, in this section of the psalm, the internal dialogue is turned into an external dialogue with God.”

Die spreker se petisie word gerugsteun deur 'n pleidooi waarin hy of sy vir God as't ware beskuldig (43:2). Half verwytynd bely die spreker: "U is immers my toevlug-God" (43:2a). Waar hy of sy as uitgestotene uit die samelewing aan die rondwaal is, bedreig en geteister deur die vyandelike omgewing (43:2c), behoort God sy of haar plek van asiel te wees, waar hy of sy 'n tuiste, reg en beskerming teen die vervolgers vind. Hierdie strofe transponeer in sekere sin die beeld van die rondswerwende wildsbok van die eerste strofe van die eerste stansa (42:2) na die sosiale dimensie: die lydende spreker voel soos een wat deur sy of haar omgewing gejaag en onderdruk word, wat na redding dors en skreeu soos 'n dooddors dier.¹⁷⁴

Wat dit alles erger maak, is die ervaring dat God agter die agtervolgers sit. Terwyl die spreker bely dat God "my toevlug-God" is (43:2a), vra hy of sy tegelykertyd: "Waarom verwerp U my dan" (43:2b) en in dieselfde asem: "Waarom moet ek rouklere dra omdat die vyand my verdruk?" (43:2c). Die regter en bevryder is terselfdertyd dié een wat verwerp en toesien hoe hy of sy verdruk word en daarom ook die oorsaak vir sy of haar rou. (Vgl. Waaijman 2013.) Weereens egter gaan dit in die "waarom"-vraag om meer as dat die spreker van God 'n verklaring vra vir sy of haar omstandighede. Inderdaad wil hy of sy vir God tot verantwoording roep, maar ten diepste gaan hierdie verantwoording daarvoor dat die spreker sin wil maak van wat aan die gebeur is en waarheen God met hom of haar op pad is.

3.6.3.2 Strofe 2: 43:3-5 – *Stuur u lig en u waarheid*

Die tweede strofe van die derde stansa begin weer met 'n pleitrede – dié keer vra die spreker dat God God se "lig" en "waarheid" moet stuur (43:3a) om hom of haar te hulp te kom en heen te "lei" (43:3b) en te "bring na u heilige berg" (43:3c). Nog duideliker word die eindpunt in die volgende vers uitgespel as "die altaar van God" (43:4a). Dáár sal die spreker aan sy of haar blydschap uiting kan gee (43:4b). Dan weerklink die refrein vir die laaste maal, met dieselfde vraag aan die siel oor die "neerslagtigheid" en "onrustigheid" wat dit openbaar (43:5a-b), asook die bevel om op God te "wag" (43:5c) en 'n belydenis van vertrouwe (43:5d).

Met die aanvangspleitrede vra die spreker vir God om "lig" en "waarheid" in hierdie situasie van verdrukking te voorsien (43:3a). Hy of sy verpersoonlik hierdie kwaliteite as "u lig" en "u waarheid". Interessant is die spreker se versoek in die volgende twee kola (42:3b-c) dat God se "lig" en "waarheid" hom of haar moet lei en by die "heilige berg", God se "woonplek" moet uitbring. Die rol wat God se "lig" en "waarheid" dus moet vertolk, is om tot die spreker se redding te kom, soos wat hy of sy dit in 43:1c gevra het. Dit moet hom of haar uitlig uit hierdie situasie waarin hy of sy aan die kortste ent trek en uitbring dáár waar hy of sy verseker is van magsgelykheid. Saebo (1984:88-89) bring 43:3a se "lig" (snw. אור) in

¹⁷⁴ Vgl. Zenger (1991:261):

Diese Strophe transponiert das Bild von der umherirrende Hirschkuh aus der ersten Strophe (42,2) in die gesellschaftliche Dimension: der Leidende empfindet sich als der von seiner Umgebung Gejagte und Unterdrückte, der nach Rettung lechzt und schreit wie das verdurstende Tier.

verband met die priesterlike seën van Numeri 6:25: “Jahwe laat sy aangesig oor jou skyn” (ww. אֹר).¹⁷⁵ In die kultiese heilsdenke is die lig (van die aangesig van) God ’n uitdrukking van God se genadige toewending. Dít is waarvoor die spreker vra as hy of sy pleit vir God se “lig”: dat God hom of haar in genade sal aansien. Die versoek vir God se “waarheid” moet in dieselfde lig beskou word. Binne die God-mens-verhouding maak iemand aanspraak op God se “waarheid” wanneer hy of sy op God se hulp reken.¹⁷⁶ Dit is om vir God te vra om ten behoeve van jouself in te gryp in ’n bepaalde situasie. Die spreker se bede vir God se “lig” en “waarheid” gaan derhalwe oor God se genadige toewending en ingryping om die spreker weg te kry van die teenstanders en om hom of haar uit te bring by die heiligdom. God se “lig” en “waarheid” kan die bevryding bewerk, waarvoor daar in 43:1c gepleit word; terselfdertyd is die spreker van God se “lig” en “waarheid” afhanklik om hom of haar te vergesel tot by die heiligdom.

Die beskrywing van die beweging na die heiligdom word in 43:4 voortgesit. Hierdie sin sluit by die vorige vers aan as ’n doelaanwysende sin. (Vgl. Waaijman 2013.)¹⁷⁷ Die pleitrede van 43:3 dat God se lig en waarheid die spreker by die heilige berg en die woonplek van God moet bring, bereik nou sy eintlike punt in die geantisipeerde doel, naamlik dat die spreker by die sentrum van die heilige berg wil kom, dit is: “die altaar van God” (43:4a). Daar sal tot vervulling kom waaraan hy homself of sy haarself vroeër herinner het (in 42:5), naamlik die vreugdevolle deelname aan die tempelliturgie: “en ek sal U loof met die lier, God my God” (43:4b). Die koms na die altaar veronderstel dat daar een of ander offer gebring sou word, in hierdie geval moontlik ’n dankoffer vir die bevryding waarvoor die pleitredes (43:1c) vra. (Vgl. Goldingay 2007:32.) Opvallend is die beskrywing van God in die tweede deel van elk van die kolas: “God wat my van blydschap laat jubel” (43:4a) en “God my God” (43:4b). Vir Zenger (1991:163) is hierdie die verrassendste moment van die hele Psalm 42-43. Hy interpreteer dit in die lig van die Joodse tradisie. Daarvolgens is daar drie wyses waarop ’n mens aan sy of haar diepste kommer uitdrukking kan gee: ’n mens kan huil, of stilbly, of hy of sy kan daarvoor sing. Dít is wat hier gebeur. Omdat God ten diepste die lewende God is (42:3a, 9c), die rots (43:10a) en die toevlug-God (43:2a), sal God Hom (Haar) openbaar as: “God wat my van blydschap laat jubel” (43:4a) en “God my God” (43:4b).

¹⁷⁵ Sien ook Zenger (1991:262): “Das ‘Licht’ soll der Nacht der Angst und des Unheils, in der er leben muss, ihren lähmenden, ja tödlichen Schrecken nehmen. (Vgl. Ps 27:1; Jes 9:1.) Es soll ihm das Zeichen sein, das sein Gott ihm wohlwollend und liebend zugewandt ist. (Vgl. Ps 31:17; Num 6:25.)”

¹⁷⁶ Vgl. Wildberger (1984:205): “Auch Jahwes אֱלֹהִים rühmet man, weil man ihn als Helfer erfahren hat oder erfahren möchte ... Zur Hilfe, die man von der Treue Gottes erwarte, gehört immer wieder die Vernichtung der Feinde.”

¹⁷⁷ ’n Doelaanwysende sin is ’n afhanklike bywoordelike bysin wat doel uitdruk. Normaalweg word dit ingelei deur למען of בעמר, maar somtyds word die doelaanwysende sin bloot met die kopulatiewe ו tesame met ’n indirekte kohortatief, jussief of imperatief aangedui, soos dit hier die geval is: “Finality or purpose is expressed in a light and elegant way by means of a waw with an indirect volitive, especially after a direct volitive.” (Joüon & Muraoka 2011:§168b)

Nietemin bly dit op hierdie stadium steeds net 'n hoopvolle verwagting. Inderdaad is die pleitrede van 43:3 bloot net dit: 'n pleit. In die hede moet die spreker steeds in 'n selfgesprek gaan met die oog daarop om die hoop te behou dat die visie van die pleit gerealiseer sal word. (Vgl. Goldingay 2007:33.) So weerklink die refrein dan ook in hierdie stansa (43:5). Soos in die vorige twee gevalle bestaan die gesprek van die spreker met die siel uit 'n vraag, advies en belydenis. Dit is egter nie so eenvoudig om te bepaal hoe die neerslagtigheid en onrustigheid van die siel (43:5a-b) in hierdie spesifieke stansa die gedrag van die siel saamvat nie. “My siel” word in die derde stansa nêrens anders as slegs in hierdie slotgesprek vermeld nie. Tog is dit so dat die stemming van neerslagtigheid en onrustigheid in hierdie stansa duidelik na vore kom. Eerstens word dit gehoor in die pleitredes: “Handhaaf my reg ... verdedig my saak ... bevry my ... stuur u lig en u waarheid ... laat dit my lei ... laat dit my bring” (43:1, 3). Ook weerklink dit in die twee “waarom”-vrae wat aan God gerig is (43:2). Met dít in gedagte kan die gevolgtrekking gemaak word dat die spreker met die twee “waarom”-vrae aan die siel (43:5a-b) poog om die doel en rigting van die pleitredes te bepaal, en per implikasie dan ook die neerslagtigheid en onrustigheid van die siel. (Vgl. Waaijman 2013..

Weereens beveel die spreker die siel om in gedagte te hou wat ten grondslag van hierdie verootmoedigingshandeling lê, naamlik: “Wag op God” (43:5c). Die spreker wys op sy of haar blywende erkenning van God te midde van hierdie nietigingservaring (43:5d). Op grond hiervan kan die afleiding gemaak word dat die spreker se advies aan die siel behels dat die siel die neerslagtigheid en onrustigheid op so 'n manier sal verduur dat “wag” oorgawe raak. Die feit dat die refrein doelbewus telkens herhaal word, is 'n bevestiging van die spreker se vashou aan God. Al bly die woorde van die refrein feitlik dieselfde, kan daar tog 'n ontwikkeling in die betekenis daarvan waargeneem word, sodat die derde refrein die klimaks vorm:

The concluding verse is the final refrain and offers a final word of trust and hope. The use of the personal pronoun with the divine name in the psalms last line (“my help and my God”) suggests the concluding hope in relationship with the living God, the God who comes to deliver. It is that God whom this hopeful petition addresses (Brueggemann & Bellinger 2014:206).

Daarom is dit nie vergesog om in die derde refrein aan “wag” die betekenis van “oorgawe” te gee nie – reslose vertrouwe in “my God”. Dít waarvan die spreker volkome oortuig is, wil hy of sy by die siel tuisbring.

Daar is nog 'n belangrike aspek wat in die laaste refrein na vore kom. Volgens Brueggemann en Bellinger (2014:204) is die funksie van die selfspraak om die weg aan te wys ten opsigte van 'n nuwe oriëntasie tot die lewe. Dit is in besondere sin op die tweede en derde refrein van toepassing en het te doen met die uitdrukking “my God”. In die tweede stansa vorm die uitdrukking 'n insluiting (42:7a & 42:12d) en in die derde stansa kom die uitdrukking beide in 43:4b en 43:5d voor. Waaijman (2002:20) toon aan dat die uitdrukking “my God” teruggevoer kan word na die spiritualiteit van die partriargale tydperk, wat gekenmerk is deur 'n persoonlike vroomheid. Met die uitdrukking “my God” gee die gelowige te kenne dat God

die Een is wat die mens in die moederskoot vorm en geboorte bewerkstellig. Dit is wat die spreker in 42:9c onomwonde bely met die frase “die God van my lewe”. God is die oorsprong van alle lewe:

Life of whatever sort has its origin in God and is therefore to be found where God appears and shows that his presence is near. Whoever is in need of life will strive to go into God’s presence. There he knows that he is in the atmosphere in which life flourishes. (Kraus 1986:163)¹⁷⁸

Daarom behels volkome oorgawe aan God juis dít, wat die spreker met sy of haar volgehoue erkenning van God ten diepste bely: dat dit God is wat aan skepsels hulle lewensasem gee – die oorgang skenk van nie-wees tot wees. Dít is die volle konsekwensie van “die bevryding van my gesig” (43:5d), naamlik dat “my God” tot lewe kom in my.¹⁷⁹

3.6.3.3 Terugblik op die derde stansa

Teenoor die natuurbeelde van die eerste twee stansas word die liminale situasie in die laaste stansa met ’n hofsak geskets. Die spreker ervaar hom- of haarself as die brose, swakker party in ’n regstryd. Hier word nie melding gemaak van die siel nie. Die spreker is tot in die kern van sy of haar bestaan geraak. Weer kom die proses van verinnerliking na vore om hierdie situasie te hanteer. Afgesien van nog ’n verootmoedigingshandeling, met die gepaardgaande “waarom-vrae”, kom hier ook ’n pleithandeling na vore wat meewerk aan die verinnerlikingsproses. Soos in die vorige stansas dien die refrein, in die vorm van ’n dialoog tussen die spreker en sy of haar siel, as afsluiting vir die laaste stansa, asook vir die gedig in geheel. Die spreker roep sy siel of haar siel op om op God te wag, om heeltemal oor te gee aan God. Hiermee vind ’n bevryding plaas en word God se gesig gesien in die gesig van die spreker.

Die vier bewegings, wat in die eerste en tweede stansas, waargeneem is, word ook in die derde stansa opgemerk. ’n Liminale situasie word deur middel van ’n proses van verinnerliking wat op mistagogie afgestem is, hanteer. Daardeur word die ruimte geskep waarin God die spreker aanraak en God se gesig sigbaar raak in dié van die spreker.

3.7 SAMEVATTING

Ter samevatting van die eksegetiese analise, wat die *lectio*- en *meditatio*-fases van die spirituele hermeneutiese model verteenwoordig, word daar ’n kort voëlvlug oor die hoofstuk

¹⁷⁸ Kraus haal hier aan uit ’n werk van Christoph Barth, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947). Hierdie oorspronklike werk kon nie opgespoor word nie.

¹⁷⁹ Vgl. Waaijman (2004a:22): “De Schrift noemt deze Machtige (Waaijman se vertaling van אֱלֹהִים), die intiem bewogen is met al onze bewegingen, ‘mijn Machtige’: mijn levenskracht, mijn weerbaarheid, mijn hartslag, mijn ademhaling.”

gedoen met die oog daarop om die waarde hiervan vir die mistieke lesing van Psalms 42-43 uit te lig.

Die eksegetiese analise het verskillende stappe ingesluit, waarvan die eerste was om die teks ter sprake af te baken. BHS se teks is gebruik, maar omdat hierdie teks nie as finale teks aangebied word nie en daar van die leser verwag word om steeds enkele tekstkritiese keuses ten opsigte van variasies in ander manuskripte van die teks uit te oefen, is daar erns gemaak met hierdie oefening. Die uitgangspunt was om so na as moontlik aan MT se teks bly, omdat dit steeds as 'n baie betroubare teks geag word. In die spirituele hermeneutiese model vorm hierdie handeling deel van die leesfase (*lectio*) van die teks. Vir 'n mistieke lesing, wat ingestel is op die fyn nuanses in die teks, is hierdie oefening onontbeerlik. So is daar onder andere aangetoon dat die verandering in die pronominale suffiks van die heel laaste frase van die refrein vanaf “bevryding van sy gesig” in die eerste refrein na “bevryding van my gesig” in die tweede en derde refrein, 'n belangrike rol speel om die ontwikkeling in die mistieke proses, wat in die gedig afspeel, te eien. Hierdie besondere geval word in die volgende deel, waar die teologiese pragmatiek (*oratio*) en openbaring van die verborgenheid (*contemplatio*) ter sprake kom (met spesifieke verwysing na hoofstuk 7), in verdere detail ondersoek word.

'n Verdere belangrike aksie in die leesfase is om die teks vanuit die Hebreeus na die taal waarin hierdie proefskrif aangebied word, te wete Afrikaans, te vertaal. Ongelukkig is dit so dat geen vertaling die ware aard van die oorspronklike taal ten volle kan weergee nie. Die benadering wat hier gevolg is, is om 'n redelik direkte vertaling te doen om sodoende iets van die Hebreeuse poëtiese karakter te probeer weerspieël. Inderwaarheid kan ook die vertaling meehelp om sekere mistieke aspekte in die teks beter te belig. So is daar 'n doelbewuste keuse gemaak om $\psi\chi\eta$ deurgaans met “siel” te vertaal en nie met “ek” of “wese”, soos baie hedendaagse vertalings dit doen nie, juis omdat dit die siel is wat dikwels die ervaring van die Godsverhouding verwoord.

Die volgende fase van die eksegetiese proses is om oor die betekenis van die teks te reflekteer (*meditatio*). Hier sit die leser voor talryke keuses. Die psalms is al vanuit soveel verskillende hoeke benader. Heelwat hedendaagse kommentators maak 'n punt daarvan om in die inleiding tot hulle kommentaar 'n historiese oorsig van die veelheid benaderings, wat deur die jare in psalmnavorsing na vore gekom het, aan te bied. Waar hierdie studie daarop ingestel is om die mistieke aspekte van Psalms 42-43 te ontgin, is daar noodwendig 'n keuse gemaak om slegs dié benaderings aan te wend wat die beste daartoe meehelp om hierdie doel te bereik. In dié geval was dit 'n analise van die vorm van die gedig, die vasstel van die konkrete lewensituasie waarin die gedig tot stand gekom het en 'n noukeurige lesing van die teks.

Wat die vorm van die teks betref, is daar aangetoon dat Psalms 42-43 eintlik een psalm is, wat uit drie dele van naastenby dieselfde lengte bestaan. Hierdie drie dele, of stansas, word elkeen met feitlik dieselfde refrein afgesluit. Ten opsigte van die mistieke lesing van die teks lê daar reeds in hierdie driedeling 'n suggestie dat hier moontlik van die een of ander herhalende patroon sprake kan wees. Dit is egter eers met die noukeurige lesing van die teks

dat hierdie patroon duidelik kristalliseer – en dat die leser tot die besef kom dat die digter ook met die vorm waarin hy of sy die gedig aanbied, ’n boodskap oordra. Van besondere betekenis in Psalms 42-43 is dat die digter ook van numeriese kodes gebruik gemaak het om die kollig op die mistieke sentrum van die teks te plaas, te wete die verskyning van die Godsnaam, יהוה, reg in die middel van die gedig. So is die God wat as ver, of selfs afwesig ervaar word, se verborge teenwoordigheid in die hart van die gedig ingeweef.

Vervolgens het die soeklig op die konkrete lewensituasie van Psalms 42-43 geval en lê die belangrikheid hiervan dáárin dat die mistieke aspek binne ’n bepaalde konteks aan die lig kom. ’n Verskeidenheid moontlikhede is onder die loep geneem, maar uiteindelik is daarmee volstaan om Psalms 42-43 in die kategorie van die pelgrimsliedere te plaas. Die spreker in die gedig is waarskynlik ’n pelgrim wat verhoed word om die uiteindelige doel van die pelgrimstog, naamlik om by die heiligdom uit te kom, te verwesenlik. In ’n toestand van geestelike en moontlik selfs ook fisieke uitputting ervaar hy of sy dat God uit die prentjie verdwyn het. Die psalms is ’n verwoording van hierdie ervaring en terselfdertyd ’n poging om hierdie ervaring deur te werk. Hierdie poging vorm die kern van die mistieke proses wat in die gedig afspeel.

Die noukeurige lees van die inhoud van die Psalms 42-43 het hierdie mistieke proses duidelik uitgewys. Dit het aan die lig gekom dat daar ’n ooreenstemmende patroon is wat lineêr in elk van die drie strofes ontwikkel. Hierdie patroon bied die ontsluiting van die mistieke proses wat in hierdie gedig afspeel.

Die patroon wat in al drie van die strofes na vore kom, is vierledig of viervlakkig. Die beginpunt is ’n liminale situasie wat hanteer, of deurgewerk word met ’n proses van verinnerliking. Verinnerliking is die tweede vlak waarop die mistieke proses ontvou. Die verinnerliking loop telkens uit op ’n mistagogiese vermaning om op God te wag wat versterk word deur die spreker se belydenis van vertroue. Mistagogie is die derde vlak waarop die mistieke proses in die gedig ontvou. Die laaste vlak – en die hoogtepunt van die mistieke proses – is die mistieke perspektief van die gesig, wat ook as die mistieke dimensie van aanskouing verwoord kan word. Die vierledige patroon bied die sleutel tot die mistieke proses wat in Psalms 42-43 ontvou en word nou opeenvolgend in die volgende vier hoofstukke ondersoek.

HOOFSTUK 4: LIMINALITEIT AS MISTIEKE DIMENSIE *ORATIO EN CONTEMPLATIO*

4.1 INLEIDING

Die primêre oogmerk van hierdie tesis kom nou in fokus, naamlik om die mistieke aspekte van Psalms 42-43 onder die vergrootglas te plaas. Met die leeshandeling en kritiese analise het daar reeds heelwat mistieke aspekte vanuit die teks na die oppervlak gekom. So het dit duidelik geword dat daar binne die drieledige vorm van die gedig 'n mistieke proses verskuil lê. In elkeen van die drie stansas, wat formeel en inhoudelik met mekaar verband hou, kom daar 'n viervoudige patroon voor wat in al drie stansas lineêr ontwikkel. Hierdie herhalende viervoudige patroon ontsluit die mistieke proses. Hiermee word die fases van teologiese pragmatiek (*oratio*) en die openbaring van die verborgenheid (*contemplatio*) van die spirituele hermeneutiese model betree.

Vanuit die staanspoor is dit duidelik dat die spreker hom- of haarself in 'n benarde situasie bevind. In elke stanza word hierdie benarde situasie op verskillende wyses uitgebeeld: die droë rivierbedding (42:2a), trane (42:4a), bruisende waters (42:8), bespotting (42:10-11) en die donkerte van kwaadwillige regspraak (43:2). Hierdie benarde situasie, wat die spreker ten diepste as godverlatenheid ervaar, kan as 'n liminale situasie getipeer word. Die spreker worstel om deur hierdie liminale situasie te werk en doen dit aan die hand van verskillende uiterlike handeling en 'n doelbewuste herinneringsaksie. Die uiterlike handeling wat hier ter sprake kom, is verlangende en pleitende gebed (42:3-4; 43:1,3), verootmoediging (42:4a,10c; 43:2b) en vrae (42:3b, 6a-b,10b-c, 12a-b; 43:2b-c, 5a-b). Alhoewel hierdie handeling uiterlik voltrek word, word dit na binne gerig. Wat hier plaasvind, is 'n proses van verinnerliking, wat ekstern uitgevoer word, maar na binne gerig is met 'n spesifieke fokus, naamlik om op God te wag. Deur hierdie proses van verinnerliking vind daar 'n verskuiwing van die handelingsentrum plaas. Die spreker se menswees verskuif weg van hom- of haarself self na God as ervaringskern toe. Opvallend is die funksie van die selfgesprek in hierdie verband: die "ek" (die spreker) van die psalm neem die rol in van 'n mistagoog wat die "siel" begelei om hierdie verskuiwing te maak en so ontvanklik te raak vir 'n ontmoeting met God. Dit is waarop die wag-handeling gerig is: 'n *vis-à-vis* ervaring van God.

Derhalwe word dit duidelik dat die mistieke proses van Psalms 42-43 in die drieledige struktuur van die gedig op vier vlakke ontvou: (1) die liminale situasie; (2) 'n proses van verinnerliking; (3) mistagogiese begeleiding om op God te wag; en (4) die mistieke perspektief van die aangesig van God. (Vgl. Waaijman 2013.) Synde die proses mistiek van aard is, word verskeie aspekte van 'n mistieke ervaring in die verskillende vlakke van die proses waargeneem. Dit is belangrik om in ag te neem dat die mistieke proses soos 'n spiraal ontvou. Alhoewel dieselfde patroon in elke stanza aanwesig is, is dit nie asof die proses telkens van voor af begin nie. Die een patroon bou as't ware voort op die ander. Daar kan

selfs 'n saak daarvoor uitgemaak word dat die mistieke proses ook nie afgehandel nie. Die drievoudige herhaling van die refrein suggereer dat die proses steeds voortgaan, selfs nadat die gedig met die derde refrein afsluit.

In 'n poging om die mistiek van Psalms 42-43 in diepte te ontleed word elkeen van die vier vlakke van die mistieke proses nou verder ondersoek. Wat eerste aan die beurt kom, is dít wat aanleiding gegee het tot die ontsluiting van 'n mistieke proses, te wete die liminale situasie. Allereers kom die begrip liminaliteit in fokus en word daar vasgestel waarom daar van 'n liminale situasie in Psalms 42-43 sprake is. Dan word die spesifieke aard van die liminale situasie aan die hand van vyf konstantes in detail ondersoek.

4.2 DIE BEGRIP 'LIMINALITEIT'

Die vertrekpunt van hierdie gedig en die rede waarom die spreker hom- of haarself voor God blootstel, is die ervaring van verlatenheid wat 'n intense verlange na God te weeg bring. Hierdie ervaring word meermale met 'n liminale situasie in verband gebring. Liminaliteit is 'n konsep wat antropoloë gebruik om op die oorgangsfases in die menslike lewe toe te pas.¹⁸⁰ Die liminale fase word gekenmerk deur donkerte, dood en nietigheid. In die geval van die pelgrimstog is liminaliteit dikwels inherent aan die pelgrimservaring. Die pelgrim het die bekende omgewing verlaat en bevind hom- of haarself in 'n oorgangsituasie waar hy of sy iewers op die pelgrimstog 'n fase van totale uitputting bereik, gedreineer van alle energie en by die grense van sy of haar bestaan te staan kom.¹⁸¹

Tog is die liminale situasie nie noodwendig 'n slegte plek om te wees nie. Turner (1969:103) wys daarop dat iemand wat liminaliteit ervaar, 'n *tabula rasa* is, 'n skoon lei en passief en dus ontvanklik vir kreatiewe moontlikhede. Thomassen (2014:2) gee só uitdrukking aan hierdie uitdagende element van liminaliteit:

¹⁸⁰ Die konsep van liminaliteit is in vroeg in die 20ste eeu deur antropoloog Arnold van Gennep bekendgestel. Liminaliteit word gebruik om 'n spesifieke fase in von Gennep se konsep van "oorgangsrituele" aan te dui. Onder "oorgangsrituele" verstaan hy "rites which accompany every change of place, state, social position and age" (Turner 1969:94). Dit gaan dus oor oorgangstye in die mens se lewe. Von Gennep identifiseer drie fase in hierdie oorgangsrituele: skeiding, liminaliteit (van die Latyn: *limen*, wat dui op "drempel") en aggressie. Turner (1969:94-130) vind aansluiting by von Gennep se gedagtegang en verbreed dit om prosesse in preliterêre, sowel as in Westerse kulture te verklaar. Hy vestig die gedagte van "struktuur-antistruktuur". Struktuur behels 'n samehangende geheel van sosiale rolle en posisies wat in ooreenstemming met gewettigde norme en sanksies funksioneer. Antistruktuur is die area daar buite: "fruitful chaos, a place of incubation for new ideas and lifestyles, of resistance and creativity". (Vgl. Waaijman 2002:214.) Liminaliteit is 'n vorm van antistruktuur: individue bevind hulleself buite die sosiale struktuur in 'n staat van onsekerheid.

¹⁸¹ Waaijman (2004a:161) omskryf dit so: "Het mystieke moment bestaat erin, dat die pelgrimstocht enerszijds de gewone levensenergieën uitput (geween; ten einde zijn), anderszijds het verlangen na God versterkt (minnen, onstuimig, ziel, hart, vlees, juilen)."

Whenever previously existing borders or limits are lifted away or dissolve into fundamental doubt, the liminal presents itself with a challenge: how to cope with this uncertainty? Who can lead us out of here? How so? What is my own role in this chaos?

Inderdaad is die liminale situasie nie 'n aangename ervaring nie, maar soos dit tot hier toe helder en duidelik na vore gekom het, moet die waarde daarvan nie gering geskat word nie, aangesien dit die geleentheid bied om nuut te dink en te doen: "... there is a current of life here: creativity, community, equality, vital energy, insight, imagination, wholeness, naturalness (Waaïjman 2002:214).¹⁸² Ook Brueggemann (1999:66) bevestig hierdie positiewe kant van 'n liminale situasie:

Liminality is not a comfortable state for a society, nor for a church. But it does come upon us; moreover, my impression is that liminality is an occasion for openness when newness may happen, or as we say theologically, liminality is a situation of immense openness to the newness of the Spirit.

Vanuit die donkerte en doodsheid van liminaliteit kan daar lig en lewe na vore kom. Die uitdaging vir die persoon wat hom- of haarself in 'n liminale situasie bevind, is om hom- of haarself nie deur die donker te laat verswelg nie, maar om dit kreatief te deurleef om sodoende by die lig te kom. Dit is inderdaad hoe die saak vanuit 'n mistieke perspektief beskou word: ten diepste bied die liminale situasie die geleentheid vir 'n Godsontmoeting. Reeds Gregorius die Grote, wat ekstensiewe werk oor Job gedoen het, praat in hierdie terme wanneer hy die ervaring van Godverduistering as 'n liefdeswroeging beskryf wat juis die innerlike blik op God versterk: "The compunction of love is another term for contemplation, the attentive interior gaze toward God that according to Gregory is the purpose of human life." (McGinn 2006:367)

Ook Jan van die Kruis bring Godsverduistering en Godsbeskouing met mekaar in verband. Vir hom is die sogenaamde "donker nag van die siel" niks anders nie as 'n invloed van God in die siel met die doel om die siel te reinig en te verlig.¹⁸³ Belangrik is om die "donker nag van die siel" nie as 'n psigologiese toestand te beskou, wat net moet "oorwaai" nie:

The "dark night of the soul" is not a passing psychological state that the pilgrim "will get over"; it is a theological category that describes the state of existence that opens up the radical

¹⁸² Vir Waaïjman (2002:214, 233-239) is Turner se spanningsveld van "struktuur-antistruktuur" 'n handige konsep om die fenomeen van geestelike kontra-bewegings op te helder. Die pelgrimsreis as vorm van toewyding sorteer onder hierdie geestelike kontra-bewegings.

¹⁸³ Die begrip wat Jan van die Kruis hier gebruik, is (in Afrikaans vertaal), deurdronge kontemplasie:

This dark night is an inflowing of God into the soul, which cleanses it of its ignorances and imperfections, habitual and spiritual, and which is called by contemplatives infused contemplation, or mystical theology. Herein God secretly touches the soul and instructs it in the perfection of love without its doing anything, or understanding of what matter is this infused contemplation. (Peers 1959:49)

awareness of the individual's absolute and utter dependence on God and thus is revelatory of the very nature of God (Perrin 2005b:358).

Dit is inderdaad ook wat in Psalms 42-43 gebeur. Die ervaring van leegheid versterk die verlange na God – 'n verlange wat gerig is op die aanskouing van God.

Liminaliteit kan kompleks van aard wees, soos duidelik blyk vanuit Psalms 42-43. In die drie stanzas van die gedig word die liminale situasie vanuit verskillende hoeke belig. In beide die eerste en tweede stanzas word verskillende waterbeelde gebruik om uitdrukking te gee aan die spreker se ervaring van verlatenheid. Ook die bespotting van die teenstanders in die tweede stanza gee 'n bepaalde inhoud aan die liminale situasie. In die laaste stanza kom nog 'n aspek na vore, te wete 'n hofsaak waarin die spreker die verontregte party is.

Opvallend is dat die spreker toelaat dat die liminale situasie tot hom of haar deurdring. Dit word 'n deurleefde ervaring wat in 'n gesprek met God, weliswaar deur vrae, herinnerings en pleitredes, hanteer word. Wanneer iemand toelaat dat die liminale situasie tot hom of haar deurdring, is daar volgens Waaijman (2004a:193) vyf konstantes wat opval:

In de eerste plaats is er sprake van disintegratie: water, rook, woestijn, nacht, versijperen, verdrogen en dergelijke. Vervolgens zien we vereensaming. Ten derde, de eenzaamheid wordt versterkt doordat de omgeving de uitgestotene isoleert en verguist. Ten vierde, is er sprake van beestachtige aggressie. Ten slotte, de godsverhouding is in het geding.

Al vyf hierdie konstantes, te wete: disintegrasie, vereensaming, isolasie en verguising deur die omgewing, dierlike aggressie en 'n beproefde godsverhouding is in Psalms 42-43 sigbaar. Aan die hand van hierdie vyf konstantes word die liminale situasie nou verder ondersoek.

4.3 LIMINALITEIT AS DISINTEGRASIE

Dat hier van disintegrasie sprake is, dit wil sê, van 'n situasie waarin alle vastigheid verdwyn het en alles as't ware uitmekaar val, blyk duidelik in hierdie gedig. Op kreatiewe en verbeeldingryke wyse bring die skrywer dit met die waterbeelde na vore. Skerpsinnig gee die skrywer sy of haar insig in die rol van water te kenne, dat dit lewe gee en dat die afwesigheid daarvan, of selfs 'n oorfloed die lewe bedreig. Telkens word die beeld dan vergeestelik om die ervaring binne die Godsverhouding uit te beeld.

Die eerste waterbeeld is dié van 'n wildsbok wat by 'n droë rivierbedding na water staan en smag (42:2). Reeds die beeld van 'n smagtende wildsbok openbaar dat hier iets afspeel wat van disintegrasie getuig. Daar is geen water in die rivier nie met die gevolg dat alle lewe uit die rivier verdwyn het. Hiermee beeld die spreker sy of haar ervaring van God uit. Hy of sy ken God as die lewende God, die bron van lewe, maar dit is nie hoe God tans ervaar word nie. God se teenwoordigheid het vervaag en daarmee saam het daar 'n leegheid ingetree, wat die spreker laat smag na dít wat hy of sy geken het: om God as lewende God te ervaar.

Die beeld van trane (42:4), wat die spreker as sy of haar daaglikse brood beskryf, is 'n verdere aanduiding van die disintegrasie wat ingetree het. Bloot die teenwoordigheid van trane suggereer dat hier 'n grenssituasie betree is – 'n plek waar die sekerhede van die lewe tot 'n einde gekom het en die dood in die gesigsveld kom. Opvallend is dat die trane hier die plek van brood inneem. Brood is 'n basiese lewenselement – dit hou mens aan die lewe. Net soos die leë waterstrome waar die lewegewende element, water, ontbreek, is dit ook die geval met brood. Brood as bron van lewe is vervang met trane wat tekenend is van lewensleegheid

Dit is veral die derde waterbeeld – dié van die voortsnellende rivier in die rigting van 'n afgrond waar dit in 'n waterval na benede tuimel (42:8), wat die disintegrasie die sterkste na vore bring. Hierdie beeld staan in sterk kontras met die eerste beeld van droë waterstrome, maar net soos die droë waterstrome word dit aangewend om die spreker se innerlike ervaring te reflekteer. Dit lyk asof die neerstortende water 'n uitbeelding is van die neerslagtige siel wat die situasie van God se afwesigheid as oorweldigend, vernietigend en verwarrend ervaar. God se afwesigheid los 'n spoor van verwarring in die siel. (Vgl. Waaijman 1986:57.)

Deur middel van waterbeelde van 'n droë rivierbedding, trane en 'n voortsnellende rivier wat in 'n waterval na benede stort, kom die disintegreerende aard van die liminale situasie duidelik na vore. Al drie beelde beskryf hoe die spreker die lewe tans ervaar: gestroop van vroeëre sekerhede is dit asof sy of haar lewe aan die verbrokkel is. Zylla (2011:775) vat dit mooi saam:

At the root of sorrow is the experience of disintegration. When life disintegrates, meaning fades, and what was once held with deep conviction can seem to melt away. This can result in the experience of spiritual desolation or what may be referred to as “the dark night of the soul”. To understand the pronounced sense of absence of God in suffering is to inquire into a mysteriously deep realm.

4.4 LIMINALITEIT AS VEREENSAMING

Hand aan hand met disintegrasie gaan die volgende konstante, wat eie is aan 'n liminale situasie, te wete: vereensaming. Trouens, dit is juis die spreker se ervaring van vereensaming wat meewerk tot sy of haar disintegrasie. In die meer algemene sin van die woord vereensaam iemand wanneer hy of sy afgesluit raak van ander mense. Dat dit hier inderdaad die geval is, blyk vanuit die spreker se hunkering om saam met die geloofsgenote na die Godshuis op te mars (42:5). Dit sinspeel daarop dat hy of sy tans uitgesluit is uit die geloofsgemeenskap. Waar die pelgrimsreis inderwaarheid 'n gemeenskapsaktiwiteit was, moet die spreker van Psalms 42-43 die pad op hierdie stadium alleen aandurf. Hierdie gesamentlikheid van die pelgrimsreis kom veral in Psalm 122 na vore: “Ek was bly toe hulle vir my gesê het: ‘Kom ons gaan na die huis van Jahwe.’” (Ps. 122:1) Waaijman (2004a:159) beklemtoon die belangrikheid van hierdie gesamentlikheid:

Een belangrik moment in het gaan, is het samen-gaan: “Wij gaan.” Namate het karavaan groeit, wordt het samen-gaan een samen-komen. Naarmate die pelgrims de stad naderen, wordt

dit saamen-komen – de vervulling van het op weg gaan – steeds meer zichtbaar: van alle kante komen die stammen van Israël saamen. Dit bijeenkomen verdicht zich ten slotte, wanneer de stammen eendrachtig de Sionsberg bestijgen.

Hoe belangrik die gemeenskap was en om deel van die gemeenskap te wees, moet nie onderskat word nie. Die individu was allereers deel van die gemeenskap. In die patriargale tydperk was dit die familie wat daardie kollektiewe rol ingeneem het en later was dit die stamverband en die volk in verenigde stamverband. Deurgaans was die korporatiewe identiteit belangriker as individuele vryheid.¹⁸⁴ Die groep is gekenmerk deur 'n organiese solidariteit, waarin die verhouding van die enkeling tot die groep as 'n “mistieke gemeenskap” beskryf kan word, wat tot uitdrukking kom in hulle gemeenskaplike aanbidding van Jahwe:

The sacrificial cult, which was simple and spontaneous, both established a mystic kinship relationship with Yahweh and was the most powerful binding influence founding the solidarity of the group. (Mayes 1991:48)¹⁸⁵

In die lig hiervan is dit te verstane dat afsluiting van die geloofsgenote inderdaad vereensaming tot gevolg sou hê. Engedal (2011:583-584) beskryf eensaamheid as 'n pynlike ervaring van verlies aan verhoudings en onderskei drie tipes eensaamheid: (1) emosionele eensaamheid wat gepaardgaan met die verlies van 'n intieme ander; (2) sosiale eensaamheid as gevolg van uitsluiting uit die gemeenskap; en (3) eksistensiële eensaamheid wat die metafisiese sfeer betrek: “It denotes a generalized sense of alienation, abandonment, and disconnect from oneself, others, and the world at large.” Die spreker ervaar al drie hierdie aspekte van vereensaming.

Wat egter ten diepste ten grondslag van die spreker se vereensaming lê – en in wese die oorsaak is vir sy of haar disintegrasie, is die ervaring van godverlatenheid. Dit word reeds met die inleidende beeld van die smagtende wildsbok geïmpliseer. Die lewende God het uit die spreker se gesigsveld verdwyn en dit bring 'n groot leegte te weeg. Eksplisiet word dit met die trane se aanhoudende vrae, “Waar is jou God?” (42:3c), te berde gebring. Gedagtig daaraan dat dit eintlik vrae is wat die spreker hom- of haarself afvra, is dit duidelik dat dit 'n eksistensiële ervaring is: God se teenwoordigheid ontwyk hom of haar.

¹⁸⁴ Vgl. Meyers (1997:21-22):

Just as the family was inextricably connected with its landholdings, so too were individual family members economically and psychologically embedded in the domestic group ... The family as a residential, landed group was a collectivity, with its corporate goals and fortunes valued above the welfare of its constituent members.

¹⁸⁵ Die sosiologie van antieke Israel is 'n uitgebreide navorsingsveld, wat sedert die aanvanklike werk van W. Robertson Smith, vele gesaghebbende bydraers opgelewer het, waaronder Max Weber en meer onlangs George Mendenhall en veral Norman K. Gottwald. (Vgl. Carter 1996:13-23.) Die siening word egter deurgaans gehandhaaf dat groepsidentiteit baie belangrik was, soos mooi saamgevat word deur Goldingay (2009:20): “In the First Testament I am who I am as a member of my family, and my experience, work decisions, and fate are interwoven with, indeed dependent on, those of my family.”

Twee verdere vrae wat direk aan God gerig word, bevestig hierdie ervaring van godverlatenheid. In die tweede strofe van die tweede stansa vra die spreker: “Waarom het U my vergeet?” (42:10b) en in die eerste strofe van die derde stansa: “Waarom verwerp U my dan?” (43:2b). Dit gee verdere definisie aan hierdie ervaring van godverlatenheid. Dat God die spreker vergeet het, veronderstel dat God nie meer kennis dra van hom of haar nie, nie meer aan hom of haar dink of bewus is van hom of haar nie. Nog sterker kom die verwydering van God na vore met die werkwoord “verwerp”. Dit is ’n doelbewuste handeling van verstoting of afsnyding. Dat dit ’n ingrypende ervaring moes wees, kom na vore deur die Bybelse motief van God wat onthou tot in die duisendste geslag. Dit is hierdie ervarings van om buite God se bewussynsraamwerk te val en deur God verstoot te word wat aanleiding gee tot ’n intense eensaamheid.

Hoe intens hierdie ervaring moes wees, kry in lig van die isolasie van die geloofsgenote besonder betekenis. Gemeenskap met God is so sterk beleef dat dit in terme van familie-terminologie uitgebeeld is, byvoorbeeld Israel as kinders van God. As daar in aanmerking geneem word hoe belangrik die familie was en dat die enkeling se identiteit deur die familie bepaal is, dan kom godverlatenheid daarop neer om prakties familieloos te wees en derhalwe so uitgelewer soos ’n weduwee of weeskind te wees.

Hiermee is dit duidelik dat ook vereensaming as konstante wat kenmerkend is aan ’n liminale situasie, net soos disintegrasie, duidelik in Psalms 42-43 sigbaar is. Vereensaming lê op twee vlakke: om van God en mens verlate te wees. Alhoewel die afsnyding van sy of haar geloofsgenote inderdaad ’n vereensamende effek op die spreker sou hê, is dit egter die ervaring van godverlatenheid wat die sterkste verwoord word. Dit is dus grotendeels die spreker se ervaring van godverlatenheid wat die oorsaak is van sy of haar vereensaming en wat bydra tot die disintegrasie van sy of haar lewe.

4.5 LIMINALITEIT AS ISOLASIE, VERGUISING EN AGGRESSIE

Die spreker se vereensaming as intense belewenis van godverlatenheid word verder versterk deur die isolasie, verguising en aggressie van buitestaanders. Hiermee kry die derde en vierde konstantes, wat ’n liminale situasie kenmerk in Psalms 42-43 gestalte. Wat as verguising ervaar word, is die vyand se aanhoudende, tartende gevra in die tweede strofe van die tweede stansa: “Waar is jou God?” (42:11c). So word dit wat die spreker reeds aan die lyf ervaar verder deur die vyand by hom of haar ingeprent: God het hom of haar verlaat. Hierdie verguisende optrede van die vyand isoleer die pelgrim geheel en al: hy of sy staan heeltemal alleen. Die intensiteit van hierdie ervaring word deur die spreker beskryf as ’n dolksteek wat deur die beendere dring (42:11a). Daarmee word die aggressiewe aard van die teenstander se aanslag verwoord: dit is daarop gemik om te vernietig.

Derhalwe is die ervaring van godverlatenheid nie bloot ’n private aangeleentheid tussen die spreker en God nie. Ook die vyandige teenstander interpreteer die spreker se situasie as dat God hom of haar in die steek gelaat het. Die spreker beleef dus van twee kante af dat God se

teenwoordigheid by hom of haar in twyfel getrek word: van binne deur die smagting van die neerslagtige siel en van buite deur die verguising van die tartende teenstander. Dit is hierdie uiterlike bevestiging van dít wat innerlik ervaar word, wat die spreker dodelik verwond.

Voorts is die oënskynlike hofsak wat in die laaste stansa afspeel 'n verdere uitbeelding van die spreker se belewenis van isolasie en verguising. Hy of sy staan alleen teen 'n groter party, wat hy of sy as 'n bedrieglike, ontroue nasie beskryf (43:1b-c). Die spreker beskou hom- of haarself as 'n beskuldigde in 'n regsak waarin 'n regverdige verhoor nie gewaarborg is nie. Dit is 'n situasie wat hom of haar baie broos, as't ware weerloos laat: om soos prooi uitgelewer te wees aan ongenadige jagters. Hiermee kom die aanvanklike beeld van die wildsbok weer na vore. Die beeld van die rondswerwende wildsbok aan die begin van die gedig word nou na die sosiale dimensie getransponeer: die lydende spreker voel soos een wat deur die omgewing gejag en onderdruk word. Soos 'n dooddorstige dier smag en skreeu hy of sy na redding. (Vgl. Zenger 1991:261.)

Hierdie ervaring van isolasie en verguising kry besonder betekenis teen die agtergrond van die “eer en skande” kultuur, wat kenmerkend was van die Bybelse wêreld. Eer en skande word as kernwaardes in die Mediterreense kultuur beskou. (Vgl. Pilch 2007:49, 93.)¹⁸⁶ Eer gaan oor die aanspraak om na waarde geag te word, sowel as die openbare erkenning van iemand se waardigheid. Skande, of skaamte in die positiewe sin van die woord behels die bewaking van iemand se waardigheid en reputasie, terwyl negatiewe skande op die verlies van 'n persoon se eer neerkom.¹⁸⁷ Derhalwe gaan dit in eer en skande om eksterne beheer van menslike gedrag wat saamhang met die opinies van ander mense. In die geval van die pelgrim, is die vyande daarop uit om hom of haar in die skande te probeer bring: sy of haar eer word sodanig gekrenk dat dit as 'n daad van aggressie beleef word.

Isolasie, verguising en aggressie, as handeling wat ekstern uitgevoer word, dit wil sê deur 'n vyandige buitestaander, kenskets die liminale situasie van Psalms 42-43. Die spreker se innerlike ervaring van vereensaming en disintegrasie word deur hierdie eksterne handeling geïntensiveer.

¹⁸⁶ Hier word die gebied van sosiale antropologie betree, wat onder andere op die “eer en skande” kultuur van Mediterreense gemeenskappe vanaf die Bybelse tye tot op hede fokus. In die Bybelwetenskappe is navorsing in hierdie verband grotendeels vanuit Nuwe-Testamentiese perspektief, met belangrike bydraes deur onder andere Malina (1992, 2001) en Rohrbaugh (1992, 2010). Pilch (2007) toon aan dat dieselfde “eer en skande” kultuur ook in die wêreld van die Ou Testament te bespeur is.

¹⁸⁷ Vgl. Moxnes (2004:20):

What then are the main characteristics of honor and shame as a system? Honor is fundamentally the public recognition of one's social standing. It comes in one of two ways. One's basic honor level, usually termed *ascribed* honor, is inherited from the family at birth ... By contrast, honor conferred on the basis of virtuous deeds is called *acquired* honor. By its very nature acquired honor may be either gained or lost in the perpetual struggle for public recognition ... While honor may sometimes be an inner quality, the value of a person in his or her own eyes, it depends ultimately on recognition from significant others in society.

4.6 LIMINALITEIT EN DIE GODSVERHOUDING: MISTIEKE DEURLEWING

Die laaste konstante wat 'n liminale situasie kenmerk is dat die godsverhouding in gedrang kom. Uiteraard is dit die geval in Psalms 42-43. Onderliggend aan die disintegrasie, vereensaming, isolasie, verguising en aggressie lê een kern ervaring, godverlatenheid. Dit is inderdaad 'n grenservaring wat die spreker op die rand van die dood bring, want daar waar die lewende God as afwesig ervaar word, het die lewe as't ware tot 'n einde gekom.

Wat van besondere betekenis is, is dat die liminale situasie die spreker nie uit die godsverhouding laat wegbreek nie. Die teendeel is wel waar: hy of sy poog juis om nader aan God te beweeg. Die hele gedig is 'n getuigenis is van iemand wat nie 'n slagoffer van die liminale situasie is en wat in selfbejammering ten gronde gaan nie. Hier is iemand wat aktief poog om die doodskrisis te deurleef. Die liminale situasie is in hierdie geval die geboorteplek van 'n mistieke proses wat ingestel is op die deurlewing van die doodskrisis. Vanuit die liminale situasie kom daar 'n intense verlange na God na vore wat in gebed en pleitredes uitgedruk word (42:2-3; 43:1, 3). Reeds is dit duidelik dat die handelingsentrum aan die verskuif is, dat die spreker losraak van hom- of haarself, buite die self (ekstase) en in 'n staat van nietiging verkeer waar hy of sy passief op God wag. Enkele aspekte van 'n mistieke ervaring, soos wat dit in hoofstuk 2 bestudeer is, kom dus duidelik in hierdie gedig na vore.¹⁸⁸ Hierdie elemente belig nie net die mistieke aard van die teks nie, maar toon ook hoe nuttig Waaijman se model is en hoe dit die komplekse mistieke aard van die teks ontgin. Elkeen van hierdie aspekte van die mistieke ervaring, te wete: biddende verlange, verskuiwing van die handelingsentrum, losmaking, ekstase, passiwiteit en nietiging, soos wat dit in die liminale situasie vorm begin aanneem, word nou verder verken.

4.6.1 Biddende verlange

Van die staanspoor af is daar geen twyfel oor die Godgerigtheid van hierdie gedig nie. Reeds die inleidende vergelykende beeld van die smagtende wildsbok openbaar 'n intense verlange na God. Beide die werkwoorde "smag" (42:2b) en "dors" (42:3a) eggo die intensiteit van 'n hewige, vurige verlange. Dit is 'n spontane reaksie van die spreker, wat aangevuur word deur sy of haar dorstige, neerslagtige siel, sy of haar tranen en herinneringe. Hierdie verlangende gerigtheid op God word deurgaans gehandhaaf. Telkens wanneer die aard van die liminale situasie onder woorde gebring word, is daar opnuut 'n beweging in God se rigting, of dit nou die verdrukking van die vyand is, of die aanklag van 'n teenparty. Die spreker se allergrootste begeerte is om in die teenwoordigheid van God te kom, om gesien te wees deur God se gesig. Daarmee openbaar die spreker sy of haar posisie binne die godsverhouding; daar is geen ander uitweg as om hom of haar na God te wend nie.

¹⁸⁸ Sien hoofstuk 2.5.4.

Die vorm van die teks help ook om die motief verder te belig. Dit is betekenisvol om raak te sien dat die hele gedig nie een lang, direkte petisie is nie. Inderdaad is daar die vokatiewe waar God direk aangespreek word en die pleitredes, maar dan is daar ook mymeringe, mededelings en deklarasies. Ook is daar die selfgesprek in die refrein. Dit alles vorm deel van 'n verlangende houding waarmee die spreker na God uitreik: “Prayer is the heart’s devoted turning to God, a devotion that lifts itself to God with all its strength.” (Waaijman 2002:706) Só betree die spreker met sy of haar biddende verlange as’t ware 'n ander pelgrimsreis, te wete dié van gebed. Die gebed maak sigbaar wat die essensie van die pelgrimsreis is, naamlik 'n gebedsreis, oftewel 'n bedevaart.¹⁸⁹ Dit illustreer die openheid van die skrywer teenoor God. In sy of haar taalgebruik word die afwagtinge ingesteldheid tot God uitgebeeld:

Petitionary prayer is – despite all its complaining, all the radical questions of the hiddenness of God, and the experience of God-forsakenness that can come boiling to the surface in the prayer – a confident act, an expectant word. The petitioner prays between fear and trust. But the prayer has a form, and part of that form is an expression of confidence and an expectation of God’s response. (Miller 1998:224-225)

4.6.2 Verskuiwing van die handelingsentrum

Vanuit die liminale situasie met die voortspruitende verlange na God vind daar terselfdertyd 'n verskuiwing van die handelingsentrum plaas. Die liminale situasie as sodanig plaas die spreker op die voorgrond: die soeklig val op die spreker en sy of haar siel se ervaring van godverlatenheid. Die oomblik wanneer daar in die vorm van biddende verlange 'n beweging in God se rigting plaasvind, verskuif die fokus egter vanaf die spreker en sy of haar siel na God. Deur hierdie verskuiwing word die geslotenheid van die bestaanswyse deurbreek: God word uitgewys as die Een wat in die spreker se bestaan handel. God gee lewe, gee vastigheid en voorsien 'n toevlugsoord. Die spreker se menswees verskuif weg van die self, soos dit treffend uitgedruk word met al die relasionele terme vir God: “my God” (42:7a, 12d), “die God van my lewe” (42:9c), “my rots” (42:10a), “my toevlug-God” (43:2a) en “God my God” (42:4b). Verskuiwing van die handelingsentrum behels dat God die Een word wat handel; iets mistiek gebeur met die spreker. Hy of sy is nie meer die sentrum van handeling (soos in die verlange) nie.

Die verskuiwing van die handelingsentrum gaan met die mistieke momente van losmaking, ekstase, passiwiteit en nietiging gepaard. Die eerste drie aspekte, te wete losmaking, ekstase en passiwiteit is in mekaar vervleg en word derhalwe as 'n eenheid onder die soeklig geplaas. Nietiging word apart aan die orde gestel omdat die liminale situasie as geheel eintlik 'n weerspieëling is hiervan.

¹⁸⁹ Vgl. Waaijman (2002:238): “The praying makes visible the essence of the pilgrimage: it is a prayer voyage (Dutch: *bedevaart*) ... Only when they ‘progress’ as they pray can they ultimately ‘show themselves to the Mighty One on Mount Zion’ (Ps 84:7; cf. Ps 42:2).”

4.6.2.1 *Losmaking, ekstase en passiwiteit*

Wat met die verskuiwing van die handelingsentrum gebeur, is dat die spreker uit hom- of haarself tree, hom of haar losmaak van die self en hom- of haarself aan God oorgee. Die spreker skep dus as te ware 'n ruimte en openheid vir wat God doen. Die spreker ervaar dat hy of sy weggeneem word van hom- of haarself. Hoe dit plaasvind en wat dit alles behels, sal in die volgende twee fases van die mistieke proses, te wete: verinnerliking en mistagogie, nog duideliker na vore kom. Van belang is om raak te sien dat hierdie losmaking in 'n sekere sin 'n aktiewe handeling van die spreker is waarin hy of sy beheer oorgee aan God. Die spreker werp hom- of haarself op God, hy of sy sink as't ware weg in die verhouding met God, maar gaan ook oor in 'n passiewe modus waar hy of sy op God wag om verdere inisiatief te neem:

Prayer space, from a physical viewpoint, is a static entity, but from a spiritual viewpoint it is a pilgrimage: those who enter the space of prayer detach themselves from their own familiar space. They step out of themselves. Those who step out of themselves gradually become people who are drawn out of themselves. Those who are drawn out of themselves can be beside themselves in amazement over God's presence. (Waaijman 2002:239)

Hier is dus sowel van aktiwiteit en passiwiteit ter sprake. Losmaking en oorgawe is 'n aktiewe handeling wat dan oorgaan in 'n passiewe wees by en wag op God. Die passiwiteit reflekteer die spreker se ekstatische belewing: hy of sy beleef 'n losmaking, 'n "staan buite" (ekstasis). Dié mistieke element is van belang vir Psalm 42-43, soos hier onder sal blyk.

4.6.2.2 *Nietiging*

Die liminale situasie as sodanig het 'n nietigende uitwerking op die spreker en sy of haar siel. Die disintegrasie wat die spreker as gevolg van isolasie, verguising, valse beskuldigings en ten diepste godverlatenheid ervaar, kan aan nietiging gelykgestel word: die spreker raak ontdaan van hom- of haarself. Hy of sy het werklik niks en niemand om aan vas te hou nie – selfs nie die beskouing wat hy of sy van God gehad het nie. Daarom staan die biddende uitreik na God in die teken van 'n nietigverklaring van sy of haar eie bestaan waarvan hy- of syself die sentrum is. Wat aan die nietiging wat die spreker ondergaan reliëf gee, is die feit dat dit sy of haar verlange na God nie vernietig nie. Die destruktiwiteit van die liminale situasie beteken nie dat sy of haar verhouding tot God tot 'n einde gekom het nie; vandaar dat dit om nietiging gaan (en nie vernietiging nie).¹⁹⁰

¹⁹⁰ Somtyds klink dit asof van die psalmiste verby daardie grens beweeg, asof hulle hul op die rand van vernietiging bevind. Met die digters van Psalms 60, 77 en Klaagliedere 5:20, 22 in gedagte verwys Brueggemann (2011:15) daarna as "'a-ha's' of a dangerous kind":

The poet, in the collapse of convention, permits regression to deep questions never permitted and until now censured by the community and the self. They are the "a-ha's" of a dangerous kind; they go to the brink for the first time to ask, "What if ...?" What if the whole orientation is a fraud that can no longer be relied on?

4.7 SAMEVATTING

Soos baie ander psalms het Psalms 42-43 in 'n liminale situasie tot stand gekom. Al vyf konstantes wat 'n liminale situasie kenmerk, is hier teenwoordig, naamlik disintegrasie, vereensaming, isolasie en verguising, aggressie en die godsverhouding wat in gedrang kom. Onderliggend aan al hierdie konstantes lê die ervaring van godverlatenheid.

Dat die spreker nie in die liminale situasie wil vasval nie, maar dit in God se teenwoordigheid wil deurwerk, blyk uit die biddende verlanget na God, wat die gedig van die staanspoor af kenmerk. Die spreker se versugting is om tot 'n Godsontmoeting te kom. Hierdie verlangende uitreik na God kom daarop neer dat die handelingsentrum vanaf die spreker na God verskuif. Hiermee kom 'n proses van verinnerliking aan die gang. Verinnerliking is die volgende fase in die viervoudige patroon van die mistieke proses wat in elkeen van die drie stansas van Psalms 42-43 afspeel. In die volgende hoofstuk word dit in diepte ondersoek.

HOOFSTUK 5:

VERINNERLIKING AS MISTIEKE DIMENSIE

ORATIO EN CONTEMPLATIO

5.1 INLEIDING

In die drie stansas van Psalms 42-43 lê daar 'n mistieke proses verskuil wat op vier vlakke ontvou. Telkens kom 'n liminale situasie na vore (eerste vlak), wat deur middel van die prosesse van verinnerliking (tweede vlak) en mistagogie (derde vlak) hanteer word en uiteindelik op aanskouing uitloop (vierde vlak).

In die voorafgaande hoofstuk is die liminale situasie onder die loep geneem. Daar is aangetoon dat die begrip liminaliteit aan antropologiese navorsing ontleen is, waar dit gebruik word om oorgangsituasies in mense se lewens te beskryf. Dit is 'n fase van onsekerheid en ontredering, wat gekenmerk word deur donkerte, dood en nietigheid. Vir die pelgrimsreisiger van Psalms 42-43 het die reis in 'n liminale situasie ontaard. Al vyf konstantes wat kenmerkend is van iemand wat 'n liminale situasie probeer verwerk, is in hierdie gedig aanwesig: disintegrasie, vereensaming, verguising, aggressie en 'n beproefde godsverhouding. Ten diepste is die werklikheid waarmee die spreker worstel die ervaring dat hy of sy deur God verlaat is.

Merkwaardig is dat die spreker hierdie ervaring nie daar laat nie, maar dat hy of sy daaroor reflekteer, poog om die liminale aard daarvan te verstaan en toelaat dat dit tot hom of haar deurdring.¹⁹¹ So word hy of sy nie 'n slagoffer van die liminale situasie nie – hy of sy word nie lamgelê deur die ervaring van godverlatenheid nie, maar probeer om dit te peil en hom- of haarself oop te stel vir waar God werklik is. Die verwerking het al na vore gekom in die verbeeldingryke manier waarop die skrywer die liminaliteit beskryf het. Die gelaaide taal toon aan met watter intensiteit die skrywer daarvoor nagedink het en hoe presies hy of sy dit wil kommunikeer en uitbeeld. Deur middel van 'n proses verinnerliking word die verwerking van die liminale situasie nou verder gevoer.

Verinnerliking is die tweede vlak waarop die mistieke proses in Psalms 42-43 ontvou. In hierdie hoofstuk word die begrip verinnerliking verken en dan word die spesifieke wyse waarop verinnerliking in Psalms 42-43 kristalliseer, bestudeer. In hierdie geval vind dit plaas deur middel van uiterlike handeling met 'n na binne gerigte fokus op herinneringe en nadenke.

¹⁹¹ Vgl. die vroeëre aanhaling uit Waaijman (2004a:193): “Wanneer we de liminale situasie tot ons door laten dringen, valt ons een vijftal constanten op.” Hierdie vyf konstantes is in hoofstuk 4 ondersoek – die feit dat al vyf in Psalms 42-43 geïdentifiseer kon word, bevestig dat die spreker die liminale situasie tot hom of haar wil laat deurdring.

5.2 DIE BEGRIP ‘VERINNERLIKING’

Die keuse wat die spreker in Psalms 42-43 ten opsigte van die hantering van die liminale situasie uitoeft, is om na binne te beweeg. Dít is waarop die biddende soeke na God neerkom: om ’n proses van verinnerliking te betree. In Spiritualiteitkunde is verinnerliking onlosmaaklik deel van die mistieke proses wat die geestelike weg kenmerk:

However one may picture the mystical process, in any case it is certain that we are not “dealing with a trajectory between two points but with a spiritual process that unfolds spirally, embracing all the levels and dimensions of human existence”. In this spiral-like development “a spiritual and mystical process occurs in which the divine attributes are interiorized”. (Waaijman 2002:676)¹⁹²

Wat met die proses van verinnerliking gebeur is dat iemand sy of haar innerlike self na binne voor God oopmaak. Met groeiende innigheid gaan hy of sy die innerlike van God tegemoet en laat vir God in sy of haar eie innerlike toe sodat God, wat alleen daartoe in staat is om die dieptes van die menslike innerlike te kan peil, God se heilsame invloed daar kan uitoeft.¹⁹³ Verinnerliking is ’n dialogiese proses waarin die onmiddellikheid van die vis à vis ontmoeting iemand in persoonlike kontak bring met die onmiddellike werklikheid van God self, die Bron van alle dinge.¹⁹⁴ Dit is belangrik om daarop te let dat verinnerliking nie beteken dat iemand hom of haar van die uiterlike dinge afsny nie, maar dat hy of sy in ’n gepaste verhouding

¹⁹² Verinnerliking pas in die konteks van toewyding (*devotio*). Om toegewyd te leef behels die nakom van sekere uiterlike handeling soos rituele en gebed, maar die innigheid waarmee dit uitgevoer word, is van bepalende belang:

The basic word “devotion” situates the reality of spirituality in the field of tension between an inward attitude (dedication, surrender) with vivid affective colors (inwardness, fervency) on the one hand, and external practices (rituals, prayers, times, places, objects) on the other. The goal is that these practices should be sustained by fervent surrender to God. (Waaijman 2015a)

Vanuit hierdie perspektief kan die hele verinnerlikingsproses ook in die raamwerk van onderskeiding geplaas word, wat in Spiritualiteitkunde ’n belangrike konsep is. Een van die sleutelaspekte van Christelike onderskeiding is dat dit as ’n proses van kritiese refleksie na vore kom, wat daarop gemik is om affektiewe ervaring in ’n kreatiewe vennootskap met begrip, rede, oordeel en keuse te bring. (Vgl. Lionsdale 2005:249.) In Psalms 42-43 kom die affektiewe ervaring in die beskrywing van die liminale situasie duidelik na vore en is die verinnerlikingsproses daarop ingestel om God se teenwoordigheid daarbinne te deurgrond en God se handeling te probeer peil.

¹⁹³ Vgl. Waaijman (2015b):

When the inner self is viewed as dynamic, the term highlights that in dealing with spiritual processes we are dealing with processes of interiorization: spiritual values are appropriated; this appropriation does not confine itself to external exercises but seeks to transform the deepest inner self of the human person, the self which in the mystical union proves to be God’s Indwelling.

¹⁹⁴ Sien Huls (2006a:180):

Het “binnegaan in het binneste van Jezus” (n.a.v. Thomas van Kempen se *Navolging van Christus*) is geen chirurgiese ingreep, maar een dialogiese gebeuren, waarin de onmiddellijkheid van het *vis-à-vis* ons op persoonlike wijze in contact brengt met de onmiddellijke werkelijkheid van God zelf, die de bron van alles is.

daarmee tree. Hierdie gepaste verhouding behels losmaking, om bevry te word van enige afhanklikheid van hierdie uiterlike dinge.¹⁹⁵ Die proses van verinnerliking maak op hierdie wyse ruimte vir 'n nuwe lewe. (Vgl. Waaijman 2002:104.)

In die geval van Psalms 42-43 is dít presies wat met die proses van verinnerliking gebeur. Dit gaan nie soseer om aan die liminale situasie te ontkom nie, maar eerder om die liminale situasie in die Godsverhouding in te trek en dáár deur te werk. Dít waarvan die spreker bevry wil word, is nie liminaliteit as sodanig nie, maar wel die grense wat deur die liminale situasie in die spreker opgebou is.¹⁹⁶ In 'n sekere sin wil die spreker van hom- of haarself bevry word. Daarom speel losmaking en oorgawe so 'n belangrike rol in die proses van verinnerliking. Die wyse waarop verinnerliking in Psalms 42-43 plaasvind, is deur die uitvoer van sekere uiterlike handeling wat op hulle beurt innerlik gerig is op nadenke en herinnering.

Van betekenis is om melding te maak dat hier van die teenoorgestelde sprake is as waarvan Israel dikwels beskuldig is, te wete: uiterlike handeling sonder enige innerlike gerigtheid. Hierdie soort optrede kom onder andere in Psalm 50 duidelik onder skoot, waar die profetiese spreker 'n oordeelsboodskap bring aan diegene wat reken dat hulle uiterlike offerhandeling genoegsaam is om God tevrede te hou, of dat hulle vir God daarmee sou kon paai.¹⁹⁷ Dit is nie die offerhandeling as sodanig wat afgekeur word nie, maar die feit dat dit nie met 'n innerlike gerigtheid op God gepaard gegaan het nie:

The object of the critique is not the sacrificial system as such, but the fact that the people have forgotten and abandoned the reality of Israel's God and in the ethnic religion as expressed in the sacrifices reduced him to an anthropomorphic idol, dependent on humans and easily influenced by them. (Kraus 1986:96)

¹⁹⁵ Vgl. Bocken (2006a: 71-72):

Wie verinnerlijk, 'devoot' leeft, sluit zich niet af van de dingen 'buiten' zichzelf ... Wie innerlijk leeft, benadert ook de dingen in hun innerlijkheid, dit wil zeggen, hun onvergelykbaarheid ... Een verinnerlijkt leven behelst de zoektocht naar de juiste verhouding tot de dingen.

¹⁹⁶ Vgl. Huls (2006a:179): "Iemand die innerlijk is, sluit zich niet voor de werkelijkheid af, maar wil haar juist voorbij de grenzen van zijn eigen projecties ontmoeten."

¹⁹⁷ Ook in Psalms 40:7-8 en 51:18-19 word dergelike kritiek teenoor die offersisteem uitgespreek. Dit is in lyn met die profetiese uitsprake in Amos 4:4-5; 5:21-17, Hosea 2:13-15; 6:4-6; 8:13; 13:2, Jesaja 1:10-17; 29:13; 43:24; 58:6; 66:3, Miga 3:4; 6:6-8; Jeremia 6:19-20; 7:8-10, 17-18, 21-23; 14:12 en Maleagi 1:10; 12:13. Lafferty (2012:4-19) gee 'n oorsig oor vakkundige werk wat die afgelope eeu (sedert Wellhausen in 1878 tot op hede) oor voor-eksiliese profetiese kritiek ten opsigte van die kultussisteem gedoen is. Haar gevolgtrekking is dat voor-eksiliese profetiese kritiek van die kultus in die hedendaagse tyd dikwels as 'n appèl tot afskaffing van die kultus beskou word. Sy verskil daarmee en wys daarop dat profetiese kritiek op die kultussisteem ten diepste oor die Godsverhouding gaan:

pre-exilic prophetic criticism of the cult, then, had in view neither an elimination of the cult nor merely a sympathetic care toward the widow, the orphan, and the oppressed. The feature shared by each of the Old Testament passages that contain criticism of the cult is a focus on the lack of proper attitude towards and respect for the relationship between the Israelite people and their God. (Lafferty 2012:84)

In Psalms 42-43 is die uiterlike handeling bloot 'n poort om dieper in die Godsverhouding te delf en is daar derhalwe 'n innerlike gerigtheid op bepaalde herinneringe vanuit en nadenke oor hierdie Godsverhouding. Die spesifieke uiterlike handeling en herinnering word nou in diepte bestudeer.

5.3 VERINNERLIKING DEUR MIDDEL VAN UITERLIKE HANDELINGE

In Psalms 42-43 is daar 'n verskeidenheid uiterlike handeling, te wete: verlangende en pleitende gebed (42:2; 43:1, 3), verootmoediging as simbool van nietiging (42:10; 43:2) en bevraagtekening (42:3, 4, 6, 10, 11, 12; 43:2, 5). Al hierdie handeling word ekstern uitgevoer, maar die fokus is na binne gerig: om God in die kern van die bestaan te ontmoet. Elkeen van hierdie uiterlike handeling word nou onder die soeklig geplaas.

5.3.1 Biddende en pleitende verlanse as verinnerliking

Reeds by die voorafgaande ondersoek van die liminale situasie het die mistieke aspek van biddende verlanse onder die loep gekom. Dit is met hierdie verlangende gerigtheid op God dat die spreker as't ware 'n verset openbaar om slagoffer van sy of haar omstandighede te wees. Die inleidende vergelykende beeld van die dorstige wildsbok stel duidelik in watter rigting hy of sy beur, "na U, God" (42:2). Dit is wat biddende verlanse doen; dit beweeg nader aan, strek uit na God. Hierdie toenadering tot God is vir Waaijman (2002:761) die eerste sleutelvorm van oratiewe dinamiek, waardeur inhoud-gefokusde spraak oor God getransformeer word in 'n dialogiese modus van betrokkenheid.¹⁹⁸ Met sy of haar toenadering tot God, gee die spreker daaraan erkenning dat hy- of syself in hierdie liminale situasie volkome op God gerig is. So verskuif die handelingsentrum weg van die spreker na God – God word die ervaringskern. Belangrik is om raak te sien dat biddende verlanse as uiterlike handeling deel uitmaak van die verinnerlikingsproses. Die verlanse wat uitstrek na God soek toevlug in God om so oor te gee aan God met die oog daarop om in God te bly.

Verinnerliking behels egter nog meer as om in God te bly – dit gaan ook daarvoor om God in te neem in die self. Hiermee kom die tweede sleutelvorm van oratiewe dinamiek aan die orde. (Vgl. Waaijman (2002:761.) Dit is veral die pleitredes van die derde stansa, "handhaaf my reg, o God" (43:1a), "verdedig my saak" (43:1b), "bevry my" (43:1c), "stuur u lig en u waarheid" (43:3a), "laat dit my lei" (43:3b) en "laat dit my bring" (43:3c), wat hierdie aspek verder belig. Net soos biddende verlanse is die pleitredes afgestem op oorgawe: die spreker verlaat hom- of haarself volkome op God, vir wie hy of sy as "my toevlug-God" (43:2a) beskryf. Die handelingsentrum verskuif – die aksie moet nou van God uitgaan. Daarop sinspeel die tweede stel pleitredes waarin die spreker vra dat God se "lig" en "waarheid"

¹⁹⁸ Sien hoofstuk 2.4.2.4.2a.

moet oorneem (43:3). Hierin word dit duidelik dat die spreker God in die diepste lae van menswees ontvang, só een word met God dat dit nou God is wat sy of haar stryd stry, hom of haar bevry, lei en by die heiligdom bring.

5.3.2 Nietiging as verinnerliking

’n Ander uiterlike handeling wat in Psalms 42-43 afspeel en aan die proses van verinnerliking meewerk, is ’n ritueel van verootmoediging wat onderliggend is aan die trane in die eerste stanza (42:4) en die rouklere in die tweede en derde stansas (42:10c en 43:3c).¹⁹⁹ Hier is dit van betekenis om net weer die rituele in die Ou Testament, wat met die rouproses gepaard gaan, in die visier te kry. ’n Detailstudie hieroor is in hoofstuk 3 gedoen.²⁰⁰ Die hooftrekke hiervan word kortliks weer uitgelig. Weeklag en trane was ’n gebruikelike uitdrukking van iemand se hartseer wanneer ’n geliefde gesterf het. Daarmee het ook ander fisieke rituele handelinge gepaardgegaan soos om die klere te skeur en stof op die voorkop te gooi. Baie belangrik egter is dat hierdie uiterlike rituele handelinge ’n innerlike fokus gehad het: die droefheid is verinnerlik deur as’t ware die dood in jou bestaan in te neem om dit daar in verhouding met God deur te werk.

Dat die spreker die volledige rou ritueel deurgaans, word nie eksplisiet uitgespel nie – sy of haar liminale situasie is immers nie die verlies van ’n geliefde nie. Tog kan die ervaring van godverlatenheid daaraan gelykgestel word. Bloot die vermelding van trane en rouklere dui daarop dat die spreker dit as ’n doodservaring beleef – en implisiet hieraan verbonde is ’n rou ritueel. Belangrik dan is om raak te sien dat die ritueel nie maar net ’n uitdrukking van die spreker se verlies ervaring is nie, maar dat dit hom of haar na binne rig om vir God in die innerlike mens te ontmoet.²⁰¹ Derhalwe kan dit wat hier afspeel as ritueel van

¹⁹⁹ Gedagtig daaraan dat Psalms 42-43 vanuit ’n liminale situasie tot stand gekom het en liminaliteit deur antropoloë met oorgangsrituele in verband gebring word (Turner 1969:94), is dit te wagte dat hier rituele na vore sal kom. Alhoewel daar ’n wye verskeidenheid van uiteenlopende definisies vir die begrip ritueel is (Klingbeil 2007:10-18), is die mees basiese definisie waaroor geleerdes in rituele studies saamstem dat dit ’n kultureel gekonstrueerde sisteem van simboliese kommunikasie is wat uit patroonmatige herhaling van woorde en handelinge bestaan. (Vgl. White 2005:387-388.) Meestal het rituele ten doel om die aanvanklike orde of eksistensiële ekwilibrium, wat op die een of ander wyse geaffekteer is, te herstel. (Vgl. Gruenwald 2003:16.) Dit is belangrik om raak te sien dat dit nie net oor die verandering in die fisiese omstandighede gaan nie, maar ook oor die verandering binne die persoon wat die ritueel uitvoer:

It is also important to note, in this connection, that transformation, brought about by ritual behavior, also affects the people who do them. In this respect, rituals have a reflective effect on those doing them. (Gruenwald 2003:17)

Hierdie transformasie het direk met die Godsverhouding te doen: “... scrupulous attention to religious ritual is also understood to move believers toward spiritual maturity and a heightened sensitivity to transcendent reality” (White 2005:388).

Binne die Godsverhouding breek die verinnerlikingsproses deur selfgeprojekteerde grense en maak dit nuwe kreatiewe spasies oop waarvolgens die werklikheid georden en gestruktureer word. (Vgl. Huls 2006a:179.)

²⁰⁰ Sien by die noukeurige lees van 42:4a (hoofstuk 3.6.1.1) en 42:10 (hoofstuk 3.6.2.2).

²⁰¹ Vgl. Buschat (2011:785-786) se studie van die rol van “trane” in Christelike spiritualiteit:

verootmoediging geëien word en pas dit in die kader van nietiging. Die handelende spreker raak ontdaan van hom- of haarself. Alhoewel die uitvoering van die ritueel inderdaad 'n aktiewe uiterlike handeling is, val die fokus nie op die uitvoerder daarvan nie. Die fokus val op God. Die ritueel werk mee aan die verskuiwing van die handelingsentrum van die spreker na God. Net soos biddende verlange en die pleitredes het die ritueel van verootmoediging ten doel om los te maak en oor te gee en om God op dié wyse in die diepste vlakke van menswees in te laat.

5.3.3 Bevraagtekening as verinnerliking

Die derde uiterlike handeling wat tot die proses van verinnerliking bydra, is bevraagtekening. Bloot die feit dat daar in die loop van Psalms 42-43 nie minder nie as twaalf vrae gevra word suggereer dat vraagstelling hier 'n belangrike funksie vervul. Van meet af aan is dit duidelik dat hierdie nie maar net informatiewe vrae is nie. Die vrae het 'n ander funksie as bloot om inligting te wil bekom – dit gee uitdrukking aan die ervaring van benoudheid en is 'n vorm van protes:

The Psalms are at the heart of biblical theology, for they seek to make theological sense out of experience. Sometimes experience squares with an inherited faith and praise comes forth. Sometimes experience challenges faith and questioning comes forth. (Bellinger 2000:112)²⁰²

Waijman (2004b:520-529) toon aan hoe die sogenaamde “vraaggebed” in die psalms spesifiek daarop gemik is om sin te maak van sekere lewenservarings. Deur middel van vraagstelling daal die bidder tot in sy of haar diepste ervarings van onsekerheid, angs, onmag, sinloosheid en ongeduld:

Echt “vragen” is veel meer dan een paar vragen stellen. Het betekent: indalen in je eigen onzekerheid. Dat roept gevoelens van angst op: zal ik het kunnen uithouden? Gevoelens van onmacht ook: kan ik het nog langer aan? Gevoelens van zinloosheid: waar is het goed voor? Gevoelens van ongeduld: is het onderhand niet mooi geweest? Vragen is indalen in het vloeiende en gloeiende lava van je eigen onzekerheid. (Waijman 2004b:525)

Wanneer die spreker vra, “Wanneer sal ek kom en gesien wees... ?” (42:3b-c) druk hy of sy daarmee die begeerte uit om in God se teenwoordigheid te wees – 'n begeerte wat hier gepaardgaan met trane (43:4). Net soos wat die trane, as beliggaming van die verlies ervaring, daarop gemik is om hierdie ervaring tot in die wese van die bestaan toe te laat, so is

Tears are pointers to a deeper inward reality. Human tears release one's grasp of power and control, and may signal a willingness to experience human emptying that mirrors the *kenosis* (emptying) of God in Christ (Phil 2:1-11). Christian transformation, expressed in trusting dependence on God's mercy, requires this relinquishment, which will often be expressed with tears or surrender and acceptance.

²⁰² Vgl. ook Miller (1994:22). Miller (1998:211-232) ondersoek die rol van gebed en God se handeling. Een van sy waarnemings is dat smeekgebed God tot die een of ander vorm van aksie wil beweeg, hetsy om transformasie in 'n bepaalde situasie te bewerkstelling, of om die bidder te transformeer.

die oogmerk met die “wanneer” vraag ook om in die dieper vlakke van menswees in te daal om God daar te kan ontvang. Dit is weliswaar ook die funksie van die volgende vraag: “Waar is jou God?” (43:4c). Hierdie vraag, wat aan die trane toegedig word as ’n onverbloemde verwoording van die spreker se ervaring van godverlatenheid, dien as verdere verskerping van die innerlike fokus op God.

Dit is ook die geval met die “waarom” vrae in die tweede en derde stansas (42:10b-c en 43:2b-c). In beide gevalle is daar sprake van “rouklere” en sou dit derhalwe deel kon vorm van die ritueel van verootmoediging met verinnerliking as die mikpunt. In die tweede stanza word die “waarom” vrae deur die kohortatief, “Ek wil sê” (42:10a), voorafgegaan. Die kohortatief dra by tot die intensiteit van die vraag-ritueel. In die derde stanza volg die “waarom” vrae net na die pleitritueel (43:1). Soos hierbo aangetoon is, dien die pleitritueel as ’n innerlike oorgawe aan God. Inderdaad is dit ook die innerlike dinamiek van die “waarom” vraag: dit gaan nie oor antwoorde nie, maar dit maak ’n spasie oop vir God se genadige openbaring en kom as sodanig dieper in aanraking met die *Fragwürdigkeit* van die menslike bestaan, d.w.s. die brose, weerlose kant van menswees, wat gekenmerk word deur twyfelvrae:

Het vraaggebed is een vorm van bidden waarin het vragen centraal staat. Dit vragen reikt verder dan waarom-vragen en ik-wil-vragen. Het voert ons voorbij het inhoudelijk (semantisch) en beïnvloedend (pragmatisch) vragen in de dialogische ruimte van het vragen: een behoeftig ik (de mens als vragend wezen), dat naar een *Wie?* vraagt, een Ander. Wanneer we eenmaal deze ruimte zijn binnegegaan, opent zich de mogelijkheid van een vragend-zijn, waarin het Antwoord zich genadig meedeelt. Hier openbaart zich de *Fragwürdigkeit* van de mens. (Waijman 2004b:529)

Die vrae in die gedig is nie op antwoorde afgestem nie, maar het ten doel het om in die dieper lae van menswees in te daal en daar ’n dialogiese ruimte te skep waarbinne daar ’n ontmoeting met God kan plaasvind.

5.4 VERINNERLIKING DEUR HERINNERING EN NADENKE

Die tweede wyse waarop verinnerliking plaasvind, is deur middel van herinnering en nadenke (42:5a & 42:7b). Herinnering en nadenke staan egter nie los van die uiterlike handeling nie, maar is as’t ware die fokuspunt daarvan. Anders gestel: die uiterlike handeling is innerlik gerig op herinnering en nadenke. Met die noukeurige lesing van die teks, het dit geblyk dat die werkwoord זָכַר ’n aktiwiteit behels waardeur sekere gebeure of persone voor die gees geroep word, deurdink of bepeins word en ter harte geneem word, dit wil sê verinnerlik word. (Vgl. Eising 1997:65-66.)²⁰³

²⁰³ Sien hoofstuk 3.6.1.2 en 3.6.2.1.

Twee aspekte van die begrip זכר kan waargeneem word. Aan die een kant gaan dit daarvoor om die werklikheid van die verlies ervaring van God se oënskynlike afwesigheid volledig toe te sien. Aan die ander kant is dit daarop gerig om God binne die diepste lae van menswees in te laat en behels dit 'n daad van oorgawe.

5.4.1 Herinnering as toeëiening van die verlies-ervaring

Wanneer die spreker hom- of haarself in die tweede strofe van die eerste stansa in 'n staat van herinnering bring, “Hieraan wil ek my herinner” (42:5a), spuit dit voort vanuit die ritueel van verootmoediging waar die tranes gevloei het en die werklikheid van die verlies ervaring tot hom of haar deurgedring het. In 'n daad van doelbewuste herinnering, wat as intense bepeinsing geëien kan word, wil die spreker dat hierdie werklikheid hom of haar nog dieper penetreer. Dit gaan nie daarvoor dat hy of sy deur die verlies ervaring geabsorbeer wil word of daarin versink nie, maar dat hy of sy dit probeer verreken vir wat dit werklik is. Al sou dit die spreker se ervaring van die werklikheid wees dat hy of sy deur God verlaat is, is dit nie te sê dat dit die wesenlike stand van sake is nie. Wat die spreker wil uitmaak, is of hy of sy die werklikheid nie tot sy of haar eie verstaan daarvan gereduseer het nie. Deur dieper nadenke, wat ook 'n vergesig op 'n geïdealiseerde verlede of toekoms insluit, d.w.s. die optrek na die huis van God, probeer die spreker om die werklikheid wat hy- of syself geskep het, te ontgrens.²⁰⁴ Herinnering help hom of haar om 'n ander perspektief te kry op God se oënskynlike afwesigheid: dat God juis hierin teenwoordig is – dat die werklikheid niks anders is nie as 'n God-deurtrokke verborgenheid.²⁰⁵

5.4.2 Nadenke as oorgawe

Wanneer die begrip זכר weer ter sprake kom – in die eerste strofe van die tweede stansa – is die objek van die nadenke of bepeinsing duidelik in die visier, naamlik God. Opvallend is die intimiteit waarmee hierdie bepeinsing uitgedruk word: “My God ... daarom dink ek aan U” (42:7). Dit is nie bloot net 'n derde persoon verwysing na God nie, maar 'n direkte aanspreek van God in die tweede persoon, voorafgegaan deur die eerste persoon pronominaal suffiks aan die Godsnaam. Die fokus is geheel en al op God. Om aan God te dink is om die hart volkome op God te rig. Die gedagtenis aan God in die konteks van hierdie strofe, waar die toestand van disintegrasie met treffende waterbeelde beskryf word (42:8), kom neer op totale oorgawe. Die spreker en die siel verloor alle houvas en in 'n staat van totale nietiging waar die

²⁰⁴ Vgl. Huls (2006a:179). Sien ook Bocken (2006b:55):

We moeten God leren zien in dit aardse leven en in de dingen die zich daarin voordoen. Dit wil zeggen, we moeten proberen de dingen te begrijpen in het licht van een goddelijke maatstaf en ze niet aan onze gedachten en oordelen onderwerpen.

²⁰⁵ Vgl. Huls (2006a:184):

Wij worden niet innerlijk door veel te bidden of te mediteren, maar in dit gebed en deze meditatie kunnen wel opengebroke worden voor de werkelijkheid als een God doortrokken geheim dat ons onmiddellijk aanspreekt.

siel uitgestort word, werp die spreker hom of haar op God, laat hy of sy vir God in om oor te neem. Die handelingsentrum het verskuif. God is die ervaringskern. Dit alles gebeur in 'n Godgerigte gedagtenis wat in 'n intieme gebedsgebaar vorm aanneem:

... those who enter the space of prayer detach themselves from their own familiar space. They step out of themselves. Those who step out of themselves gradually become people who are drawn out of themselves. Those who are drawn out of themselves can be beside themselves in amazement over God's presence. (Waaïjman 2002:239)

Hier kristalliseer 'n mistieke antifrase. Dieselfde beeld wat uitdrukking gee aan die neerslagtigheid van die siel, d.w.s. die voortsnellende, malende, vallende water, dien as vergestaltung van God se teenwoordigheid. As 'n lewegewende, bevrydende teenbeweging in relasie tot die lewe-dreinerende ervaring van neerslagtigheid verrys die naam Jahwe (42:9a). Die essensie van die mistieke antifrase is dat dit in gebed, waar die spreker hom of haar volkome aan God oorgee, voltrek word. In wese is die mistieke antifrase wederkerig: die aanraking van die gebed en die aanraking van Jahwe is mistiek-dialogies één. Hiermee word die mistieke dimensie van die naam Jahwe ook sigbaar – die naam Jahwe is tegelykertyd 'n gebed – “Wees daar!” – en genadige presensie: “Ek is hier”. (Vgl. Waaïjman 2004a:197-198.)

5.5 SAMEVATTING

Wesenlik tot die mistieke proses wat in Psalms 42-43 ontvou, is die proses van verinnerliking as reaksie op en verwerking van die liminale situasie. Die spreker laat nie toe dat die liminale situasie die oorhand kry nie, aan die ander kant ignoreer hy of sy dit ook nie, maar spreek dit aan deur daarmee na die hart van die Godsverhouding te beweeg.

Die verinnerlikingsproses geskied op tweërlei wyse. Aan die een kant is daar uiterlike handeling in die vorm van biddende en pleitende verlanke, die ritueel van verootmoediging en herhaaldelike vrae. Aan die ander kant is daar herinnering en nadenke. Die uiterlike handeling staan nie los van die herinnering en nadenke nie, maar is innerlik daarop gerig. Hierdie uiterlike handeling en herinnering voer die spreker na die diepste vlakke van sy of haar bestaan met 'n tweërlei doel: om die ervare werklikheid tot op die been te deurgrond en in die proses 'n spasie oop te maak om vir God juis daar te ontvang.

Sentraal tot die proses van verinnerliking is losmaking en oorgawe. Losmaking behels dat die spreker hom- of haarself losmaak van alle eiebelang, enige afhanklikheid van ander mense en selfs om die konsep wat hy of sy oor God gehad het, prys te gee. Deur middel van losmaking word alle self-geprojekteerde grense afgebreek en 'n ruimte geskep waarbinne God herskeppend te werk kan gaan. Hierdie losmaakhandeling is tegelykertyd 'n illustrasie van nietiging; om dié dinge waaraan die spreker binne en buite hom- of haarself vasgehou het, nietig te verklaar. Die keersy van losmaking is oorgawe: om die self geheel en al aan God vas

te maak. Hierdie handeling van losmaking en oorgawe dui daarop dat die handelingsentrum van die mens na God verskuif.

Bydraend tot die proses van verinnerliking met gepaardgaande losmaking en oorgawe is verder ook 'n teken dat dit om mistagogie gaan. Dit is die volgende vlak waarop die mistieke proses in Psalms 42-43 ontvou en word in die volgende hoofstuk ondersoek.

HOOFSUK 6:

MISTAGOGIE AS MISTIEKE DIMENSIE

ORATIO EN CONTEMPLATIO

6.1 INLEIDING

Twee vlakke van die mistieke proses wat in Psalms 42-43 ontvou, is reeds aangespreek, te wete die liminale situasie as geboorteplek vir die mistieke proses en verinnerliking as hanteringsmeganisme vir die liminale situasie. Die ervaring van disintegrasie, vereensaming, isolasie en verguising sou die oorhand kon kry en die spreker heeltemal tot niet kon laat gaan. Dit gebeur egter nie hier nie. Deur middel van 'n proses van verinnerliking, wat met uiterlike handeling gepaardgaan wat op hulle beurt op herinnering en nadenke gerig is, word die liminale situasie hanteer. Daar is egter 'n verdere dimensie aan hierdie proses van verinnerliking, naamlik mistagogie. Die wyse waarop die uiterlike handeling en herinnering na die mees innerlike dimensie begelei word, is deur die geestelike praktyk van mistagogie. (Vgl. Waaijman 2013.)²⁰⁶

Die sleutel vir die ontsluiting van die mistagogie in Psalms 42-43 is die opvallende selfrefleksie in die poëtiese struktuur in die gedig. Die selfrefleksie kom op verskillende maniere na vore: in die vergelyking waarmee die gedig begin: “Soos 'n wildsbok smag ... so smag my siel” (42:2); deur middel van die kohortatiewe in al drie stansas, “ek wil my herinner ... my siel uitstort” (42:5a-b), “ek wil sê” (42:10a) en “dan sal ek kom” (43:4a); en veral in die gesprek van die spreker met sy of haar siel in die refrein, bestaande uit die vraag:

²⁰⁶ In Spiritualiteitskunde is geestelike praktyke 'n spesifieke navorsingsfokus. Drie terme word in wisselwerking met mekaar gebruik om aan dieselfde konsep uitdrukking te gee, te wete oefeninge, dissiplines en praktyke. So definieer Holder (2005:250) 'n geestelike dissipline as 'n praktyk of sisteem van praktyke wat deur 'n individu of 'n gemeenskap onderneem word as deel van 'n oefen- of instruksieprogram. Sheldrake (2005a:502) weer neem geestelike praktyke as vertrekpunt, wat dan vir hom in breë terme verwys na wyses waarop 'n spesifieke geestelike persepsie deur gedragspatrone, rituele, gebed of enige ander godsdienstige dissiplines uitgedruk en gefasiliteer word. 'n Ouer, meer spesifieke gebruik van geestelike oefeninge dui op asketiese gebruike, waarmee mense doelbewus poog om fyner ingestel te wees op die heilige. (Vgl. Dykstra & Bass 2002:216-217.) Aldus die Benediktynse Reël is geestelike oefeninge daarop gemik om monnike voor te berei om die teenwoordigheid van God te kan “proe”. (Vgl. Waaijman 2002:173-174.) Vanuit hierdie beskouing is geestelike oefeninge se doel dan om die hart te reinig met die oog op 'n ontmoeting met God: “Forms of spirituality are inconceivable without specific spiritual exercises whose purpose is to purify and open up the human subject. The exercises make people receptive to the God-relation and prepare them for contemplation.” (Waaijman 2002:662) Hedendaagse sienings van die konsep lê meer klem op die integrasie van geestelike praktyke met die alledaagse lewe, sowel as die gemeenskapsgerigte doel daarvan:

Practices, therefore, have practical purposes: to heal, to shape communities, to discern ... Finally, when we see some of our ordinary activities as Christian practices, we come to perceive how our daily lives are all tangled up with the things God is doing in the world (Dykstra & Bass 2010:577, 604-605).

Aansluitend hierby wil Liebert (2005:503) geestelike praktyke ook deel maak van akademiese studie:

‘Practice’ is the intentional and repeated bringing of one’s lived spirituality into the various theatres of one’s scholarly work and attending to what happens when one does.

“Waarom is jy so neerslagtig, my siel ...” (42:6a-b,12a-b; 43:5a-b), ’n bevel: “Wag op God” (42:6c, 12c; 43:5c) en ’n belydenis: “want ek wil Hom steeds loof ...” (42:6d, 12d; 43:5d). Met die noukeurige lesing van die inhoud is die parallel met Psalm 131 aangetoon; die spreker is die moeder wat haar kind, die siel, begelei.²⁰⁷ In die raamwerk van spiritualiteit hou dit verband met mistagogie as ’n pedagogiese aktiwiteit:

Just as a pedagogue helps a child in its maturation toward adulthood, as an andrologue accompanies adults in their further development, so a mystagogue accompanies a person in his or her growth in relation to God. (Waaijman 2002:565)

6.2 DIE BEGRIP ‘MISTAGOGIE’

Alvorens daar verder op die mistagogie in Psalms 42-43 ingegaan word, is dit van belang om die begrip mistagogie te verhelder. Hierdie begrip is in die vierde eeu deur die kerkvaders aan die antieke misteriegodsdienste van Griekeland en Rome ontleen. (Vgl. Mazza 1989:1.) Die woord mistagogie is van die Griekse werkwoord *μύω* afgelei, wat altoos in sakrale konteks gebruik is met die betekenis van “onderrig van ’n leerstuk”. *Μυστάγωγία* was telkens met *μυστήριον*, *μυστικός* en *μύστης* verbind en het daarom die betekenis gekry van “inwyding in die misterie”.²⁰⁸ Wanneer mense tot ’n bepaalde heilige aanwesigheid aangetrokke geraak het en hulle geloof daaraan wou koppel, moes hulle eers onderrig ontvang en die een of ander inisiasierite ondergaan. Daarna kon hulle volwaardig deel wees van die gemeenskap waarin hierdie heilige vereer word. Die kerkvaders het by hierdie gebruik aangesluit en ’n tweërlei toepassing van hierdie begrip gemaak: eerstens op die kategumenaat, waardeur bekeerlinge onderrig ontvang het in die misteries, wat verborge is in die Skrifte en wat in die liturgie gevier word; en tweedens op die uitvoering van die doop en eucharistie as gewyde inisiasie-handelinge. (Vgl. De Jong-Van Campen 2009:50-57.)

Ofskoon mistagogie as geestelike praktyk sedert die kerkvaders nooit heeltemal verdwyn het nie, het daar in die twintigste eeu op die gebied van teologie en pastoraat nuwe belangstelling daarin ontstaan. ’n Teoloog wat hierin ’n leidende rol ingeneem het, was Karl Rahner. (Vgl. Bouwman 2015:51-52 en De Jong-Van Campen 2009:58-59.) Na die Tweede Wêreldoorlog en die ontnugtering wat daarmee gepaard gegaan het, het Rahner en vele ander saam met hom toenemend onder die indruk gekom dat die kerk voeling verloor het met die daaglikse realiteit waarin mense verkeer. Rahner het hierdie situasie van verwydering tussen kerk en wêreld en tussen geloof en lewe daaraan toegeskryf dat mense God nie meer ervaar het nie. Die wyse

²⁰⁷ Sien by hoofstuk 3.6.1.2.

²⁰⁸ Vgl. Steggink (2003b:28): “De woord *mystikós* is ook verwant met *myéo* = inwijden in de mysteriën, dat wel een direct religieuze betekenis heeft: *mystès* = wie in de mysteriën is ingewijd, *mystagogós* = in de mysteriën inwijdend, en *mystagogia* – inwijden in de mysteriën.”

waarop hierdie situasie aangespreek kon word, was om mense te begelei tot 'n persoonlike ervaring met God wat wel verborge is, maar tog in die alledaagse lewe herken kan word.²⁰⁹

In Spiritualiteitskunde het mistagogie dan, in kombinasie met spirituele begeleiding, 'n volwaardige plek ingeneem. Hier het mistagogie ten doel om iemand (die “geïnisieerde”) te begelei om 'n bepaalde ervaring in die lig van die verborge teenwoordigheid van die misterie, naamlik God, te interpreteer:

Mystagogy suspends the boundaries of human existence and transforms it into an expectant openness to the divine mystery (*mysterion*), leads individuals into (*agein*) God's gracious self-communication, and help them understand their unique calling. (Waaijman 2002:870)

Wat dus met mistagogie gebeur, is dat daar 'n uitklaring plaasvind van wat daar in 'n spesifieke persoon se geestelike reis aan die gang is. Die belangrike saak is om te onderskei waar en hoe God aan die werk is en in watter koers daar beweeg moet word:

An ongoing process of discernment is the core of the process as both conversational partners seek to discover the origin, meaning, direction and purpose of religious experience.” (Ruffing 2005:243)

Dikwels is daar grense wat iemand in hom- of haarself opgebou het wat deurbreek moet word. Hier is selfgesentreerdheid dikwels 'n struikelblok – eers wanneer iemand van sy of haar selfgesentreerdheid bevry word, kan hy of sy ontvanklik raak vir God se genadige self-kommunikasie.²¹⁰

In mistagogie is daar drie belangrike rolspelers: die persoon wat op sy haar geestelike weg begeleiding ontvang (die “geïnisieerde”), die mistagoog as begeleier en God wat in die sentrum staan.²¹¹ Vir beide die mistagoog en die begeleide is hulle verhouding met God sentraal in die proses van mistagogie. Ten opsigte van hulle rolle as begeleier en begeleide is

²⁰⁹ Volgens Rahner kom die menslike bestaan te staan voor die transendente werklikheid, wat die mens as God beleef. Rahner noem dit 'n transendentale bewussyn. Mistagogie het ten doel om hierdie transendentale bewussyn te begelei: “Mystagogie heeft betrekking op de begeleiding tot het persoonlijk ervaren van God die geheimvol is en die zich kenbaar kan maken in het concrete leven.” (Bouwman 2015:52)

²¹⁰ Vgl. Waaijman (2002:877):

The soul can only be born in God when it opens to God. This is not a simple thing, inasmuch as our instinctive logic (*logismos*) is that of self-preservation. In a wide variety of disguises I try to make myself the center of everything. This I-centeredness can only be broken if I open myself up to the other from within.

²¹¹ Vgl. Waaijman (2002:882-883, 893-894, 920) en De Jong-Van Campen (2009:74-77). As 'n vierde rolspeler in hedendaagse mistagogie betrek De Jong-Van Campen (2009:74-75) ook die geloofsgemeenskap, maar erken dat dit nie so maklik is om vas te stel van watter betekenis die geloofsgemeenskap vir die geïnisieerde (of mistikus, aldus De Jong-Van Campen) is nie. Deesdae val die klem op die individu en bring individualisering mee dat gemeenskapsvorming nie meer vanselfsprekend is nie. Dit beteken nie dat die geloofsgemeenskap nie in berekening gebring moet word nie, maar in die ondersoek na die mistagogie in Psalms 42-43 hieronder blyk dit dat die fokus net op drie rolspelers val: God, die spreker en die siel.

daar sekere verwagtinge waaraan die mistagoog en die geïnisieerde moet voldoen. Om sinvol begeleiding te gee, is dit vir die mistagoog noodsaaklik om kennis te dra van die aard van die geestelike weg. Insig ten opsigte van die oorgang van menslike aktiwiteit na God se werking op die geestelike weg is eweneens essensieel. Verder moet die mistagoog kan onderskei waar die begeleide hom of haar op die geestelike weg bevind en of daar werklike vordering gemaak word, al dan nie. Persoonlike ondervinding van die geestelike weg, tesame met empatiese begrip vir die begeleide persoon se ervaring, is ook van groot belang. Wat die begeleide betref, moet hy of sy die mistagogiese proses allereers vrywillig betree. Dan moet hy of sy ook bereid wees om hom- of haarself oop te stel om in die proses aangespreek te raak. 'n Belangrike uitkoms van die mistagogiese proses is dat daar geestelike transformasie plaasvind.²¹² Mistagogie veronderstel onsekerheid wat die soek na 'n uitweg vra.

Met hierdie inleidende opmerkinge oor mistagogie in gedagte kan die mistagogiese proses in Psalms 42-43 nou onder die soeklig kom. Reeds die aanvangsvergelyking van die dorstige wildsbok as voorstelling van die smagtende siel (42:2) stel die drie rolspelers, naamlik die sprekende “ek”, die siel en vir God aan die woord. Deur middel van die kohortatiewe, “ek wil my herinner” (42:5a) en “ek wil sê” (42:10a) betrek die spreker hom- of haarself in 'n gesprek met hom- of haarself aan die een kant en met God aan die ander kant. In die refrein tree die spreker dan direk as 'n mistagoog vir die siel op met die vraag: “Waarom is jy so neerslagtig, my siel ...” (42:6a-b, 12a-b; 43:5a-b), opgevolg deur die bevel: “Wag op God” (42:6c, 12c; 43:5c) en dan die persoonlike belydenis: “want ek wil Hom steeds loof” (42:6d, 12d; 43:5d). As mistagoog is die spreker besorg dat sy of haar siel as gevolg van die liminale situasie van koers af gedryf is en wil hy of sy die siel deur gebed en pleitredes, die ritueel van verootmoediging en herhaaldelike vrae, wat alles gerig is op herinnering en nadenke, begelei om insig te verkry in die mistieke aard van die geestelike weg.²¹³ In die derde stansa tree daar egter ook 'n ander mistagoog in die voorgrond, naamlik God self, weliswaar in die vorm van God se lig en waarheid, wat leiding moet neem en koers moet gee in die rigting van die heiligdom. Daarmee kom die uiteindelijke fokus van die mistagogie helder voor die oog, naamlik om die goddelike misterie van die aangesig van God te ervaar, d.w.s. om tot 'n ontmoeting met God te kom.

Die mistagogie in Psalms 42-43 word nou vanuit die perspektief van die twee mistagoë in oënskou geneem: die spreker as spirituele gids vir die siel en God, wat in werklikheid as hoofgids vir die spreker optree.

²¹² N.a.v. die geestelike outobiografieë van Buber en Hammarškjöld, kom Waaijman (2002:928) tot dié gevolgtrekking: “Buber and Hammarškjöld both show us how intimately spiritual transformation is interwoven with one’s autobiography.”

²¹³ Vgl. Waaijman (2002:871-872), met verwysing na die rol van mistagogie in geestelike vorming:

In spiritual formation mystagogy means the clarification of the spiritual way: one seeks to gain insight in the course of the way, into the mechanisms which either help or hinder the “going” of that way. Here mystagogy assumes the form of instruction or dialogue, retreat or consultation.

6.4 DIE SPREKER AS MISTAGOOG

Uitsonderlik van Psalms 42-43 is dat die psalmis of digter eintlik beide die rolle van begeleier en begeleide inneem. Die een persoon is tegelykertyd mistagoog, wat insig het ten opsigte van die geestelike weg, én angstige, wankelende, neerslagtige pelgrimsreisiger. As pelgrimsreisiger is hy of sy absoluut eerlik oor sy of haar huidige ervaring op die geestelike weg en word dit sonder skroom uitgespel. As mistagoog, aan die ander kant, weet hy of sy dat die teenswoordige ervaring as sodanig nie die probleem is nie, maar wel die hantering daarvan. Die mistagoog besef dat die uitdaging daarin lê om die liminale situasie vanuit die Godsverhouding te benader en dat 'n Godsonthoofing moontlik is. Die liminale situasie kan inderwaarheid 'n vergestaltung van God se verborge teenwoordigheid wees, d.w.s. van God se aangesig:²¹⁴ “Most especially in the face of a sense of *spiritual* abandonment we find the insistence that what seems to be the absence of God is in fact a particular form of presence.” (Noffke 2005:82)

Die weg tot die Godsonthoofing is die proses van verinnerliking, soos wat in die vorige hoofstuk reeds aan die lig gekom het. Om hierdie proses te begelei tree die spreker as mistagoog vir die siel na vore.

Deur middel van die mistagogie kry die verinnerlikingsproses nou 'n spesifieke fokus, naamlik om op God te wag. Dít is die spreker se kern opdrag aan sy of haar siel. Daarteenoor staan die spreker se eie ingesteldheid van blywende vertroue in God, wanneer hy of sy telkens bely: “want ek wil Hom steeds loof” (42:6d, 12d; 43:5d). Hierdie twee aspekte in die mistagogiese proses, te wete om op God te wag en belydende vertroue, word nou ondersoek.

6.3.1 Wag op God

Dit is belangrik om die verband tussen die opdrag om op God te wag en die verinnerlikingsproses in gedagte te hou. Die mistagogie is eintlik reeds dáár aan die gang. Soos hierbo aangetoon is, maak die kohortatiewe deel uit van die selfrefleksie in die poëtiese struktuur van die gedig en is dit hierdie selfrefleksie wat die sleutel bied tot die mistagogiese proses wat hier voordoet. Wanneer die spreker hom- of haarself dan tot herinnering roep (42:5a in die eerste stansa) of tot nadenke bring (42:7b in die tweede stansa), is dit alreeds 'n mistagogiese handeling. In die vorige hoofstuk het dit duidelik geword dat hierdie herinnering en nadenke, wat vervleg is met uiterlike handelinge, 'n tweërlei doel het, naamlik om die verlies ervaring ten volle toe te eien²¹⁵ en om vir God in die diepste lae van menswees

²¹⁴ Sien Huls (2006b): “In this way the personal situation – which seems so significant – may be discovered as the Face of God. In things happening God is looking at us and in these concrete circumstances we may discover who God is.”

²¹⁵ Sien by hoofstuk 5.3.3.1.

te ontvang.²¹⁶ Die opdrag van die spreker aan die siel om op God te wag moet derhalwe in hierdie verband gelees word. Waar die herinnering en nadenke die visier al hoe skerper op God instel en oorgawe aan God impliseer, is dit ten diepste die geval met die wag op God.

Om op God te wag is om alles te laat los, geen ander steunpunt te hê as die daad van oorgawe aan die Een op Wie gewag word nie:

Wachten is uitzien zonder enig houvast, zoals wachters uitzien na die morgen (Ps. 130:5-6). Dit wachten levert zichzelf volledig uit aan een gebaar van die andere kant, gunnende liefde (Ps. 130:7). Want wachten dwingt op geen enkele wijze. Wachten is wachten op genade, op gunnende liefde (zie Ps. 33:18 en 147:11). Wachten is uitzien naar het onorganiseerbare: de vrije aanspraak van de Ander. (Ps. 130:5 en 7; 119:74). (Waaijman 2004a:84)

Daar is 'n taaiheid aan die begrip “wag”, dit gee nie op nie:

In the Psalms “to wait” means not giving up, not growing tired, not surrendering to overwhelming grief, but persevering expectantly. The distinctive feature is the certainty that the eyes of the Lord are upon those who “hope in this steadfast love” (Ps 33:18). The hope of those who wait is based on the conviction that Yahweh is gracious, that he will bestow on them his $\tau\omicron\eta$ (“tender mercies”) ... (Kraus 1986:158)

Om te wag is 'n aktiewe handeling: die “wag” beteken om oop te maak, dit is ontvanklik, hoopvol en afwagend: “The waiting is an expectancy, a hoping, not simply a passive waiting around. It is an attitude that truly does expect to experience God’s delivering help.” (Miller 1998:225) Dit is inderdaad in Psalms 42-43 se geval nie 'n oorgawe aan oorweldigende droefheid nie, maar aan God. Daarin is dit terselfdertyd juis ook passief – dit verplaas die handelingsentrum – alles word ootmoedig in God se hande gelaat.

Die fokuspunt van die waghandeling en van die mistagogie is God. Met die wag-houding word God as die bron van alle goeie dinge erken, as die fontein van lewe:

The confession of faith expressed in the prayers of the Old Testament is concentrated in the exclamation, “With thee is the fountain of life!” (Ps 36:9). Yahweh is the origin of all life. He is “the God of my life” (Ps 42:8). Life is not a power that proceeds from itself or is grounded in itself. Those who offer their prayers in the Psalms know that they are “absolutely dependent” on Yahweh. All life comes from him. (Kraus 1986:162-163)

Wanneer die spreker as mistagoog die siel maan om op God te wag, verwag hy of sy van die siel om alle eie pogings tot bereddering van die liminale situasie te laat staan en om geheel-en-al ontvanklik te wees vir die inwerking van God.²¹⁷ So is ook die waghandeling 'n gebaar

²¹⁶ Sien by hoofstuk 5.3.3.2.

²¹⁷ Vgl. Rienstra (2011:827):

van nietiging: om in alle opsigte ontdaan te wees van die self en vir God die geleentheid te gee om na goeë dinge te handel. Die een wat wag ontledig hom- of haarself van alle verstandelike of wilspogings om sin te probeer maak, of 'n verandering te probeer bewerkstellig. Hy of sy betree 'n staat van nie-wete en verlaat hom of haar volkome op God, die Een wat lewe gee, wat die oorgang verleen van nie-bestaan tot bestaan.

6.3.2 Belydenis van vertroue

Opvallend is die belydenis wat telkens direk op die bevel om op God te wag volg: “want ek wil Hom steeds loof” (42:6d, 12d; 43:5d). Dit lyk asof die spreker met dié belydenis vir oulaas as mistagoog na vore tree en op dié wyse sy of haar eie gesindheid van volgehoue vertroue in en erkentlikheid teenoor God te midde van die proses van volkome selfontleding wil beklemtoon. Hierdie belydenis van vertroue bevestig die Godsbegrip wat in die mistagogie na vore gekom het, naamlik van God as lewensbron, die Een wat vorm gee aan alles wat geskape word én wat die skepping en skepsels bewaar.²¹⁸ Die inhoud van die belydenis van vertroue is derhalwe dat God as Skepper en Bewaarder erken word.

Dit is verhelderend om die spesifieke verband tussen die belydenis van vertroue en God se bewaring uit te lig. Die frase “ek wil loof” word altyd in verband met God se reddende, verhorende en bevrydende handeling gebruik.²¹⁹ Derhalwe kan die afleiding gemaak word dat die spreker met sy of haar belydenis van vertroue erkenning gee dat wat ook al mag gebeur, hy of sy verseker is van God se bewaring.²²⁰

Van betekenis is om op hierdie punt te let op die opmerklike samehang tussen God se bewaring aan die een kant en menslike prysgawe aan die ander kant. Dít word duidelik in Psalm 50:14 en 23 aangetoon, waar daar sprake is van “lof as 'n offer”. Om lof te offer is om erkenning te gee dat my lewe nie in my eie hande is nie, dat ek deur God bewaar word:

The most counterintuitive feature of spiritual waiting is the surrender of our human desire to work, try, earn. Instead, we must allow God to act, revealing actions and purposes beyond our perception or comprehension.

²¹⁸ Vgl. Waaijman (2004a:23): “De geschapen vorm komt tot bestaan vanuit de Vormer en wordt door de kracht van de Vormer bewaard.”

²¹⁹ Vgl. Westermann (1984b:676). Sien ook Westermann (1981b:161): “De Godslof wasemt door het hele bestaan van de Israëliet heen; hij is de natuurlijke reaktie op gebeurtenissen, waarin Gods goedertieren bestuur ondervonden werd.”

²²⁰ Miller (1998:224-225) se opmerkings oor smeekgebed belig hierdie reddende handeling van God:

Petitionary prayer is – despite all its complaining, all the radical questioning of the hiddenness of God, and the experience of God-forsakenness that can come boiling to the surface in the prayer – a confident act, an expectant word. The petitioner prays between fear and trust. But the prayer has a form, and part of that form is an expression of confidence and expectation of God’s response.

Erkenning is: openlik getuigen van Wezer die ons bloedeigen leven bewaart. Slachtofferen is: openlik iedere presentie van eigenmachtigheid opgeven. Het eigenste leven uit handen geven is Wezer erkennen in ons leven. (Waaïjman 2004a:190)

Dit is wat agter die spreker se belydenis sit. As mistagoog besef hy of sy dat nie net die oorsprong van lewe van God kom nie, maar ook die behoud daarvan en dat hy of sy alle pogings tot en elke vorm van selfbehoud moet aflê. So is die belydenis van vertrouwe, net soos die waghandeling, 'n gebaar van nietiging.

6.4 GOD AS MISTAGOOG

Alhoewel die mistagogiese gesprek van die spreker met die siel ook in die derde stansa voorkom, tree daar egter nou ook 'n ander mistagoog na vore, naamlik God. In Psalm 43:3 versoek die spreker vir God om self die plek van mistagoog in te neem, weliswaar deur God se lig en waarheid. Die werkwoorde “lei” en “bring” het duidelike mistagogiese ondertone. Dit is God self wat deur middel van God se lig en waarheid vir die pelgrimsreisiger leiding moet gee op die geestelike weg en hom of haar moet uitbring by die plek van ontmoeting, die heilige berg. Daarmee gee die spreker aan God erkenning as die hoofgids van die geestelike reis, as die Een wat alleen daartoe in staat is om die weg deur die woestyn van donkerte en onreg te baan en die Enigste wat die goddelike ontmoeting kan verwerklik.

Om God as mistagoog te eien is nie 'n vreemde verskynsel in die Ou Testament nie. 'n Treffende voorbeeld is in Eksodus 19 wanneer die Israëliete aan die voet van Sinaïberg kom en Moses die opdrag kry om die volk te reinig alvorens hulle die wet kan ontvang. Moses tree as geestelike gids op om hulle gereed te kry vir die ontmoeting met God, maar dit is God self wat die volk na God toe bring:

This is essential: God's people will be brought into the holy encounter with Him by himself. The initiation in the divine-human intimacy – being brought to Him – is carried out by God himself. (Waaïjman 2016:6)

Dieselfde mistagogiese proses is in Psalms 42-43 in werking. Die spreker tree as mistagoog vir die siel op, maar uiteindelik is God die hoofgids en daaraan gee die spreker erkenning met die versoek dat God se lig en waarheid hom of haar sal lei en by die heilige berg sal bring. Ook hierdie versoek staan in die teken van die handelingsentrum wat verskuif het. Die enigste self-aktiwiteit is om aan God oor te gee en passief te wag op die kontemplatiewe moment wanneer God die ontmoeting laat realiseer.

6.5 SAMEVATTING

Mistagogie is die derde vlak waarop die mistieke proses in Psalms 42-43 ontvou. In 'n sekere sin is dit 'n voortsetting van die verinnerlikingsproses, maar kan dit ten beste as 'n deurvoering

daarvan beskou word. Deur middel van die mistagogie word die uiterlike handeling en herinneringe na die mees innerlike dimensie begelei.

In Psalms 42-43 tree daar twee mistagoë na vore: die spreker as spirituele gids vir die siel en God as die hoofgids vir die spreker. Die spreker se mistagogiese fokus is daarop afgestem om op God te wag. Hierdie waghandeling is tegelykertyd aktief en passief. Dit is aktief in die sin van 'n afwagende en hoopvolle ontvanklikheid. Dit is passief deurdat daar op die inisiatief van die ander kant gewag word. Die spreker se eie gesindheid van volgehoue erkentlikheid teenoor God word met 'n belydenis van vertrouwe bevestig. Uiteindelik tree God as mistagoog na vore, as die Een wat die weg na die ontmoeting baan en die ontmoeting verwerklik.

Die mistagogiese proses werk mee aan die verskuiwing van die handelingsentrum. Die spreker lei die siel om finaal te laat gaan en in absolute oorgawe vir God toe te laat om na goeddunke te handel. Dit is 'n gebaar van nietiging wat verder versterk word deur die spreker se versoek dat God as mistagoog moet oorneem. Volkome ontledig aan die self is die spreker en die siel daarop ingestel om God te ontmoet.

In 'n sekere sin kom die oratiewe deel van die mistieke proses hier tot 'n einde. Al vier sleutelvorme van oratiewe dinamiek het in die eerste drie vlakke van die mistieke proses ter sprake gekom.²²¹ In die biddende verlange en pleitredes wat vanuit die liminale situasie voortspruit, het die proses begin om al hoe nader aan God te beweeg (eerste sleutel). Die proses van verinnerliking het as oogmerk om God tot in die diepste dimensie van menswees in te laat (tweede sleutel). Mistagogie help hierdie proses van verinnerliking aan en is daarop afgestem om op God te wag (laaste subvorm van derde sleutel). Mistagogie kom tot voltooiing in 'n belydenis van God as sentrum van die menslike bestaan (vierde sleutel).

Die laaste vlak waarop die mistieke proses in die gedig ontvou, is deur aanskouing. Hiermee word kontemplasie betree, waar die inisiatief van die ander kant af kom.

²²¹ Vgl. Waaijman (2002:761-762).

HOOFSTUK 7: AANSKOUING AS MISTIEKE DIMENSIE *ORATIO EN CONTEMPLATIO*

7.1 INLEIDING

Die mistieke proses, wat in die liminale situasie met 'n biddende verlangete tot stand gekom het en deur uiterlike handeling, herinneringe en nadenke, aangehelp met mistagogiese begeleiding, 'n innerlike gerigtheid gekry het, kom tot voltooiing in die ontmoeting met God van aangesig tot aangesig. Dit is die vierde vlak en die hoogtepunt van die mistieke proses wat telkens in die drie stansas van Psalms 42-43 ontvou. Mistagogie se uiteindelijke fokus is juis dít: om die verborgenheid van God te ondervind in 'n ontmoeting van aangesig tot aangesig.

Die aangesig tot aangesig-ontmoeting met God word vroeg in die eerste stansa reeds aangeraak wanneer die spreker die begeerte opper om deur God gesien te word (42:3). Daarna kom dit telkens in die refrein ter sprake as bevrydende gebeurtenis waarvoor daar gewag word. Die konsep van 'n Godsontmoeting verdien deeglike oorweging vanweë die besondere mistieke aard daarvan. In Spiritualiteitskunde gaan dit hier oor kontemplasie, naamlik God se selfkommunikasie, die “openbaring van die verligting”.²²²

Die aard van die Godsontmoeting word nou verder verken. Alvorens die wyse waarop dit in Psalms 42-43 vorm aanneem, aan die orde kom, word die mistieke begrip van aanskouing, oftewel kontemplasie, eers onder die loep geneem.

7.2 DIE BEGRIP ‘AANSKOUING’

Kontemplasie is 'n omvangryke begrip wat vanuit verskillende hoeke benader kan word. Waaijman (2002:342) het dit vanuit 'n historiese hoek ondersoek as 'n begrip wat veral met die monastieke lewe verbind is, waar in 'n “carefully reserved space and time”, op 'n kontemplatiewe lewe op God gefokus is. Vir 'n lang tyd was dít die konsep waarmee spiritualiteit gedefinieer is. In die woord “kontemplasie” kom spiritualiteit na vore as 'n ruimte en tyd waarin iemand met volgehoue aandag op God fokus en sodoende bewus word van God se liefdevolle teenwoordigheid:

spirituality is the attentive God-seeking endeavor which so orders time and space that there arises a reserved area in which God's impassioned involvement with his creation can be tasted.

²²² Vgl. Waaijman (2002:707): “In spiritual reading the perennial issue is the turnabout from text to the non-text of divine Self-communication, the revelation of Enlightenment.”

This endeavor is aimed at the acquisition of a pure and deeply loving knowledge of God. (Waaijman 2002:344)

Die klem in Waaijman se opmerking is op 'n bewussyn van die goddelike teenwoordigheid en dat hierdie bewussyn 'n bepaalde kennis van God meebring. Dit is egter meer as blote verstandskennis. Waaijman (2002:344) verwys na 'n "pure and deeply loving knowledge of God". Ook Merton (1961:1) omskryf kontemplasie as 'n gewaarwording, 'n besef en bewussyn van 'n onsigbare, oneindige, oervloedige Bron, wat die lewe voortbring en dat hierdie bewussyn gepaardgaan met 'n bepaalde kennis van die Bron:

Contemplation ... is a vivid realization of the fact that life and being in us proceed from an invisible, transcendent and infinitely abundant Source. Contemplation is, above all, awareness of the reality of that Source. It knows the Source, obscurely, inexplicably, but with a certitude that goes both beyond reason and beyond simple faith.

Hier is McGinn (2006:xv-xvi) se beskrywing van mistiek as 'n "consciousness of the divine presence" ter sake:

Hence, the word *consciousness* as employed here is meant to stress that mysticism (as the mystics have insisted) is more than a matter of unusual sensations, but essentially comprises new ways of knowing and loving based on states of awareness in which God becomes present in our inner acts, not as an object to be grasped, but as the direct and transforming center of life.

Samevattend blyk dat aanskouing of kontemplasie, wat aanvanklik as 'n omskrywing vir spiritualiteit in die breë en mistiek in engere mate gedien het, as daardie spesifieke mistieke moment van bewuswording van die goddelike teenwoordigheid beskou kan word. In die volgende paragrafe word verdere aspekte van hierdie Godsbewussyn ondersoek, naamlik die oorsprong, die wederkerige aard, asook die verenigende en transformatiewe impak daarvan. Laastens word aangetoon hoe aanskouing in Psalms 42-43 na vore kom.

7.2.1 Die oorsprong van aanskouing

Die bewussyn van die werklikheid van die Bron is nie iets wat deur die mens bewerkstellig kan word nie. Dit kom van die Bron self. God self maak die bewussyn wakker:

In other words, then, contemplation reaches out to the knowledge and even the experience of the transcendent and inexpressible God. It knows God by seeming to touch Him. Or rather it knows Him as if it had been invisibly touched by Him Touched by Him who has no hands, but who is pure Reality and the source of all that is real! Hence contemplation is a sudden gift of awareness, an awakening to the Real within all that is real. (Merton 1961:2-3)

Die oorsprong van die kontemplatiewe moment lê by God self. Waaijman (2002:343) noem dit 'n geskenk van genade, "however necessary one's own involvement may be, contemplation as such is a gift of grace".²²³

7.2.2 Die wederkerige aard van aanskouing

Aanskouing word deur mistieke skrywers as 'n gebeure beskryf wat van aangesig tot aangesig plaasvind. In sy verhandeling, *On the vision of God*, beredeneer Nicholas van Cusa (1401-64) verskillende Skrifgedeeltes oor die aanskoue van God en kom tot die gevolgtrekking dat daar 'n wederkerigheid in hierdie gebeure is, met ander woorde, om God te sien is om gesien te wees:

Lord, what else is your seeing than for you to be seen by me, when you look upon me with the eye of your mercy? In seeing me, you, who are the hidden God (Is 45:15), give yourself to be seen by me. No one can see you unless you grant that you may be seen. To see you is nothing else than for you to see the one who sees you. (McGinn 2006:348)

Die wederkerige aard is belangrik. Om God te sien is om soos God te begin lyk: die wysheid wat 'n mens in aanskouing ontvang, word die wysheid in die mens waardeur God werk. (Vgl. Waaijman 2002:532.) Die mens groei in 'n kontemplatiewe, intuïtiewe spiritualiteit wat nie net sy of haar handelinge stuur nie, maar wat in die mens woon, gedurig hernuwe word en egte vreugde bring.

7.2.3 Die verenigende impak van aanskouing

Besonders van hierdie aangesig tot aangesig-ontmoeting is dat daar 'n eenheidsband tussen God en mens tot stand kom, wat deur mistieke skrywers met verskillende beelde beskryf word, soos yster in vuur, riviere wat in die see vloei, vervloeiing of versmelting. (Vgl. Robinson 2005a:82.)²²⁴ Teresa van Avilla en Jan van die Kruis se beeld van die geestelike huwelik gee daaraan uitdrukking dat hierdie ten diepste 'n liefdevolle eenheid van wil is. (Vgl. McGinn 2006:428-429.) Daarmee sluit hulle aan by die woestynvader, Macarius van Egipte, wat die beeld reeds in die 4de eeu n.C. gebruik:

The face of the soul is unveiled, and it gazes upon the heavenly Bridegroom face to face in a spiritual light that cannot be described, mingling with him in all fullness of assurance. (McGinn 2006:432)

²²³ Vgl. ook Egan (2005:211): "Christians perceive contemplation as a divine gift of grace". In dié verband is dit veral Teresa van Avila en Jan van die Kruis wat klem geplaas het op die passiewe aard van kontemplasie: "These two Spanish Carmelites also emphasized the gifted, passive nature of contemplation; they saw contemplation as God's work within the human person." (Egan 2005:212)

²²⁴ Volgens McGinn (2006:428) kan die drie bekende beelde van 'n druppel water in wyn, gesmelte yster in vuur en lig in sonskyn, wat deur baie mistieke skrywers gebruik word, teruggevoer word na Maximus, die biegvader, wat vanaf 580-662 geleef het.

In die Psalms is dit die Godsnaam, Jahwe, wat as simbool vir die eenheid tussen God en mens dien. (Vgl. Waaijman 2004a:13.) Die Naam Jahwe, waarin die volk se uitroep: “Wees hier!” en God se selfmededeling “Ek is hier!” één is, is die grondmotief van die psalmmistiek.²²⁵

Hij is het roepen in de nauwte en daarmee reeds het begin van bevrijding; ... in de omkeer van verlorenen keert Hij zich om; waar mensen zich in Men verliezen, is de Naam een gastvrij onthaal, Hij voelt onze wegen, ook al gaan wij door een doodsdonker dal. Niet veracht Hij de gebogenheid van die gebogenen. Hij vormt het gevierde middelpunt van zijn volk. (Waaijman 2004a:14)

7.2.4 Die transformatiewe impak van aanskouing

Uiteraard is dit so dat die Godsonthoening ’n mens nie onveranderd laat nie. Die ontmoeting, die Goddelike aanraking, het ’n transformerende effek.²²⁶ Met Martin Buber se *I and Thou* (1937) in gedagte gee Waaijman (2002:560-561) só daaraan uitdrukking:

The presence of the Creating One, a presence which “burns into us and changes us” touches a human being to his or her very being. The One present in all that is present permeates the essence of the I: “the mystery of the obvious” touches me at a level “that is closer to me than my own I.” The One present in all that is present penetrates the very being of the attentive, receptive I and this “red-hot” presence transforms it: “Creation – happen to us, burns into us, changes us, we tremble and swoon, we submit”.

7.2.5 Aanskouing in Psalms 42-43

Terug by die moment van aanskouing in Psalms 42-43 is dit duidelik dat hier van ’n aangesig tot aangesig-ontmoeting tussen die spreker en God sprake is. ’n Eenheidsband het tussen die genote ontstaan waarvan daar ’n bevrydende uitwerking uitgaan. Die ontmoeting as verenigende gebeurtenis kom eerste onder die soeklig. Daarna word die bevrydende uitwerking van die ontmoeting ondersoek. Opvallend is dat hierdie bevryding aan sterfte en hergeboorte verbind kan word. Dat daar ’n aspek van ekstase aan die ontmoeting verbonde is, kom ook hier na vore en word vervolgens bestudeer. Laastens word daar ’n saak daarvoor uitgemaak dat die ontmoeting ’n transformerende effek op die spreker en sy of haar siel het. Die vlak van transformasie wat hier waargeneem kan word, is transformasie in herskepping.

²²⁵ Vroeër (in voetnoot 90) is aangetoon dat Waaijman die Godsnaam “Jahwe” deurgaans met “Weser” (“Wezer” – Nedl., of “Be’er” – Eng.) vertaal om juis uitdrukking te gee aan hierdie eenheid van die mens se roep of smeking dat God dáár moet wees en God se bevestiging van God se dáár-wees. Sy werk, *Betekenis van de Naam Jahwe* (1984), is ’n detailstudie hiervan.

²²⁶ Waaijman (2002:343) wys daarop hoe die vroeë Christendom die eenheid van kontemplasie en praxis beklemtoon het: “Contemplation both presupposes and issues into the praxis of life.”

7.3 DIE ONTMOETING AS 'N VERENIGENDE GEBEURTENIS

Van die staanspoor af is dit duidelik dat die spreker en die siel se verlange daarop gefokus is om in God se gesigsveld te verskyn (42:3b-c). Die plek waar dit verwerklik word, is die heiligdom (42:5c; 43:3c). Derhalwe het die pelgrimstog dít ten doel, naamlik om God in die tempel te gaan ontmoet (43:4a). Dít is waarheen die spreker op pad is, maar soos wat dit tot hiertoe duidelik aan die lig gekom het, het hierdie pelgrimstog intussen ook 'n innerlike reis geword. Wat met die proses van verinnerliking, ondersteun deur die mistagogiese begeleiding, gebeur het, is dat die handelingsentrum van die spreker en die siel na God verskuif het. Treffend het dit in die mistagogie na vore gekom: die spreker en die siel laat los hulle greep en verloor hulle as't ware in God deur volkome aan God oor te gee en alles in God se hande te laat. Dit is in hierdie moment van oorgawe, waar die handelingsentrum verskuif het en die subjek-objek-relasie uitgewis is, dat daar 'n intieme ontmoeting voor God se aangesig plaasvind. In hierdie ontmoeting kom "sien" en "gesien-wees" bymekaar uit. 'n Mistieke eenheid tussen die spreker en God kristalliseer.

Hier resoneer Psalms 42-43 met psalms soos Psalm 3, 5, 17, 27, 31, 52, 56, 57 en 62 waarin daar ook 'n Godsontmoeting plaasvind. In hierdie gevalle voer 'n vyandelike bedreiging die botoon en gee dit aanleiding tot angs wat deurbreek moet word om bevryding te ervaar. Hierin speel vertrouwe 'n belangrike rol om 'n geborge ruimte te skep waarin die ontmoeting kan plaasvind.²²⁷ Telkens realiseer die Godsontmoeting en is die eenheidsband tussen God en bidder merkbaar, soos treffend uitgedruk in die getallegespreuk van Psalm 62: "Een saak het God gespreek, twee, wat ek gehoor het." (v. 12a) God se uitspraak en my hoor daarvan, is twee kante van een ontmoeting:

In de ontmoeting – van gelaat tot gelaat – zijn de beminden één. In de ontmoeting zegt die beminde: "Zijn spreken is mijn horen. Mijn horen is zijn spreken." In de minne gaan spreken en horen onmiddellijk in elkaar over. Er zit geen middeljkheid (ruis, bijbedoeling, instrumentaliteit) tussen spreken en horen. Ze zijn één. (Waaijman 2004a:66)

Die belangrikheid van hierdie verenigende gebeurtenis lê daarin dat die spreker sy of haar eie werklikheid nou vanuit God se perspektief definieer:

The individual has come to know the created world through the loving perspective of God ... All of reality is experienced as being taken into God's sublime love: the fullness of redemption has won its way in the life of the individual. (Perrin 2005c:629-630)

Die spreker is nou van hom- of haarself bevry. Wat hierdie bevryding behels, word in die volgende afdeling onder die loep geneem.

²²⁷ Vgl. Waaijman (2004a:61): "De ruimte die vrijkomt en het roepen van de Naam of in de bescherming van het heiligdom, bied de mogelijkheid werkelijk tot rust te komen, zich geborgen te weten."

7.4 DIE BEVRYDENDE UITWERKING VAN DIE ONTMOETING

Die aangesig tot aangesig-ontmoeting tussen God en die spreker in Psalms 42-43 het 'n bevrydende uitwerking. Die finale frase van die refrein openbaar die bevrydende krag wat daar van die gesig uitgaan: “bevryding van sy gesig” (42:6) en “bevryding van my gesig” (42:12 en 43:5). Soos dit hierbo in die psalms waarin vyandelike bedreiging tot angs en benouing aanleiding gee, aan die lig gekom het, het God se gesig 'n bevrydende uitwerking op talle mense op verskillende maniere en in verskeie situasies van verlatenheid. In elke unieke geval word die bevrydende aksie telkens opnuut voltrek. (Vgl. Waaijman 2013.) Die eiesoortigheid van die bevrydende aksie in Psalms 42-43 is dat dit hier met sterfte en hergeboorte verbind kan word.

7.4.1 Bevryding as sterfte

In die eerste refrein gaan bevryding met sterfte gepaard. Om dít raak te sien, moet daar gelet word op die betekenisvolheid van die werkwoord “kom” by 42:3b, waar die spreker die behoefte uitspreek om te “kom en gesien (te) wees deur God se gesig”. By die noukeurige lesing van die teks is daarop gewys dat “kom” na gebeure vanuit 'n endperspektief kyk teenoor “gaan” wat dit vanuit 'n beginperspektief beskou.²²⁸ Daarmee val die fokus op die finale bestemming van die pelgrim se reis, te wete die ontmoeting in die tempel. Wat hier in ag geneem moet word, is dat die ontmoeting by die tempel vir die pelgrim ook offerhandelinge sou insluit. Derhalwe is dit van betekenis om daarop te let dat die werkwoord “kom” ook ondertone van oorgawe en offer insluit. (Vgl. Waaijman 2013.) Die beeld wat opgeroep word, is dié van 'n offerdier wat na die altaar “kom” om geoffer te word. So wil dit voorkom asof die aangesig tot aangesig-ontmoeting in 'n sekere sin die dood van die spreker inhou. Die spreker “kom” na die gesig van God om te sterf. Dit dui nie op 'n fisieke dood nie, maar dat die spreker in hom- of haarself sterf, deur sy of haar eie behoeftes, begeertes en verwagtings prys te gee. Die mistieke begrip ‘nietiging’ kom hier in sy volle konsekwensie ter sprake. Die offerhandeling is 'n blyke daarvan om nietig verklaar te word in die eie bestaan, die bestaan waarvan die “ek” die sentrum is.²²⁹ Dit kom daarop neer om inderwaarheid niks of niemand te word nie: “to become ‘no-thing’ or ‘no-self’” (Robinson 2005b:112).

Hierdie sterfte van die bidder in die aangesig tot aangesig-ontmoeting bewerk bevryding. Dít waarvan die bidder bevry is, is 'n selfgerigte vasklemming aan eie behoeftes en begeertes:

Voorbij de angstvallige zorg om onszelf bestaat een leven waarin wij in de zelfvernieting van die totale oorgawe onmiddellik uit Gods gelaat leven ... Een mens is innerlijk vrij, wanneer hij

²²⁸ Sien hoofstuk 3.6.1.1.

²²⁹ Sien Waaijman (2002:680): “The I must be delivered of its self-defined identity by entering into nothingness. ... To be attached to the Creator is to be nullified in one’s own existence, that is, in the existence of which one is himself the center.”

zich niet meer laat regeren door zijn eigen behoeften en verlangens en zo vrij naar de werkelijkheid kan kijken zoals zij in zichzelf is ... Echte vrijheid vinden we pas wanneer we zo in de ogen van de Ander en dus in liefde opgaan dat we de zorg om onszelf vergeten. (Huls 2006a:180-181)

Ook Merton (1961:182) beklemtoon dat nietiging en bevryding hand aan hand gaan:

The joy of the mystical love of God springs from a liberation from all self-hood by the annihilation of every trace of pride. Desire not to be exalted but only to be abased, not to be great but only little in your own eyes and the eyes of the world: for the only way to enter into that joy is to dwindle down to a vanishing point and become absorbed in God through the center of you own nothingness.

In die gedig vind bevryding plaas binne die ontmoeting met God: die spreker word bevry deur God se aanskoue – “die bevryding van sy gesig” (42:6d):

Het mystieke moment bestaan erin, dat de toewending van de Machtige (zijn gelaat) het van zichzelf ontledigde verlangen (wachten), dat bij alle lewensvermindering (zigen, druisen) blijft vasthouden aan de Machtige (erkennen), de persoonlike oorgawe van die pelgrim (mijn gelaat) ontvang en van zichzelf bevrijdt. Dit is het moment van-gelaat-tot-gelaat. (Waaijman 2004a:162)

’n Weerklank hiervan word in Job se verhaal gevind, waar Job in die slothoofstuk bely: “Ek het van U gehoor deur hoorsê, maar nou het my oë U gesien.” (Job 42:5) Die aanskouing van Jahwe het Job tot ander insigte gebring, hom van sy selfregverdigende sienings bevry en tot diep verootmoediging gebring: “daarom verag ek myself, en toon ek berou in sak en as” (Job 42:6). ’n Nuwe-Testamentiese parallel, alhoewel vanuit ’n heeltemal ander lewensituasie, is Saggeus, wat in Lukas 19:2 as “die hoof tollenaar, ’n ryk man” bekendgestel word. Saggeus het die begeerte om vir Jesus te sien (Lk 19:3), maar word dan deur Jesus gesien (Lk 19:5). Hierdie van aangesig tot aangesig-ontmoeting met Jesus bevry hom sy aardse besittings omdat Jesus hom laat ontdek wat verborge, durend en vervullend is.

7.4.2 Bevryding as hergeboorte

Die aangesig tot aangesig-ontmoeting is gevolglik ook die poort tot ’n nuwe lewe, om herbore te word. Hierdie aspek van bevryding kom in die tweede en derde refreine (42:12 en 43:5) na vore met ’n effense verandering in die pronominale suffiks. Nou is dit: “bevryding van my gesig”. Die sleutel tot die ontginning van die betekenis van hierdie frase lê in die uitdrukking “my God” wat die tweede stansa omsluit (42:7a en 42:12d) en die gedig afsluit (43:5d).

Vroeër is aangetoon dat die uiting “my God” teruggeneem kan word na die spiritualiteit van die patriargale tydperk wat gekenmerk is deur ’n persoonlike vroomheid.²³⁰ Hierdie

²³⁰ Sien hoofstuk 3.6.3.2.

spiritualiteit is deur 'n verhouding met God gedefinieer waarin God as “my God” aangespreek is. (Vgl. Waaijman 2002:20.) Daarmee word God aangetoon as die Een wat die mens in die moederskoot vorm, geboorte bewerkstellig en die mens deur die lewe lei. Dat hierdie menslike betrokkenheid by God ook 'n diepgaande intimiteit veronderstel, kom tot uitdrukking in die wyse waarop die verhouding tussen God en Israel voorgestel word. (Vgl. Louth 2005:229.) Dit is 'n verhouding waarin Israel beleef het dat God “naby is aan hom” (Dt 4:6) en wat uitgedruk word in terme van 'n ouer-kind verhouding (bv. Eks 4:22). In die Nuwe Testament is die konsep van kindskap 'n sentrale begrip vir die God-mens-verhouding, wat deur hergeboorte in Christus tot stand gekom het (bv. Rm 8:14-17 en Gl 4:4-7). Hergeboorte in die Nuwe Testament behels nie net bevryding van gebondenheid nie, maar ook 'n verbondenheid met iets wat saak maak, te wete: dissipelskap van Jesus, soos dit na vore kom in Jesus se opdrag: “Volg My” (Lk 5:27).

In die tweede stansa suggereer die insluitende voorkoms van “my God” aan die begin (42:7a) en einde (42:12d) van die stansa 'n hergeboorte, oftewel dat God tot lewe kom in “my” (verwysend na die spreker en sy of haar siel). Hierdie geboorte van God in die spreker en sy of haar siel, wat 'n verdere bevestiging is van die eenheidsband tussen God en die spreker, word dan as “bevryding van my gesig” (42:12d) ervaar. Dit geld ook vir die derde stansa waar “my God” ook twee maal voorkom, in 43:4d en in 5d as slotwoorde van die gedig. Die “bevryding van my gesig” (43:5d) bestaan daarin dat God deurbreek het in die verlangende en pleitende uitreik van die spreker en sy of haar siel. Die oorgawe ís ontvang; die spreker is gesien en is nou só intiem aan God verbonde dat God sigbaar is in die spreker.²³¹ Hierdie wedersydsheid is 'n bekende konsep in die Nuwe Testament, waar daar eksplisiete aanwysings is dat “ons soos Hy sal wees” (1 Joh 3:2) en “deelgenote aan die Goddelike natuur kan word” (2 Pet 1:4). (Vgl. Louth 2005:229.)²³² Trouens, dit is waarop dissipelskap neerkom, om, in navolging van Jesus, te word soos Jesus.

Van belang is om in ag te neem dat die hergeboorte die kulminasiepunt van 'n proses is wat in die loop van beide stansas voltrek word. In die tweede stansa word die weg daarvoor gebaan deur die uitvoering van die rouritueel (42:10c) en vraaghandeling (42:10b-c, 11c en 12a-b), en spesifiek die spreker se opregte voorneme om dit te deurleef (nadenke – 42:7b; wag –

²³¹ Sien Waaijman (2013):

De openbaring van mijn Machtige betekent het vrijkomen van mijn gelaat in God. Deze bevrijdingen van mijn gelaat (nu niet meer van zijn gelaat) worden in één adem verbonden met mijn geboorte uit de Machtige: 'mijn Machtige'.

²³² Louth (2005:230) beredeneer hoe die begrip “vergoddeliking” in die Griekse patristieke teologie in 'n leerstelling ontwikkel het en noem dat dit onderskei moet word van die Bybelse verwysings na die saak:

In this context, it is perhaps useful to distinguish between the doctrine of deification, and the theme or metaphor of deification, which, given, the biblical evidence cited above, is hardly likely to be completely neglected in any biblically informed theology.

Sou daar dus nie volkome instemming met die patristieke leerstelling van vergoddeliking wees nie, is dit egter steeds 'n Bybelse tema wat nie geïgnoreer kan word nie.

42:12c; blywende erkentlikheid – 42:12d). Treffend is die rol wat die openbaring van “Jahwe” se “troue liefde” in hierdie verband speel (42:9a). Vroeër is aangetoon dat die verrysing van die naam “Jahwe” te midde van die oënskynlike afwesigheid van God ’n mistieke antifrase is en dat die mistieke antifrase in wese wederkerig is, met ander woorde dat die aanraking van die gebed en die aanraking van Jahwe mistiek-dialogies één is.²³³ Die gevolgtrekking kan gemaak word dat die openbaring van “Jahwe” se “troue liefde”, wat Jahwe bedags gebied (42:9a) en snags by die spreker bly as “sy (Jahwe se) lied” (42:9b), die wese van die hergeboorte vorm. (Vgl. Waaijman 2013.) Derhalwe vertrou die spreker hom- of haarself biddend aan God, “my Rots”, toe (42:10a). Die vrae van die teenstanders, “Waar is jou God?” (42:11c) word beantwoord deur “my God” (42:7a, 12d). Wat hulle as afwesig sien, is lewend teenwoordig in die ervaring van die spreker.

In die derde stansa is dit weereens ’n rou-ritueel (43:2c) en vraaghandeling (43:2b-c, 5a-b) wat deel vorm van die proses wat uitloop op hergeboorte. Ook die pleitredes (43:1a-c, 3a-c) speel hier ’n rol. Uiteindelik word die donkerte en verlatenheid van nie gesien wees nie, sowel as die ervaring van onreg, deur God se bevryding deurbreek. Die spreker weet dat hy of sy deur God gesien is. “My God” (43:5d) kom tot lewe in “my gesig” (43:5d). Hergeboorte het plaasgevind en dit word sigbaar in die blydskap wat daar van die spreker uitgaan (42:6d, 12d; 43:4a, 5d). Dit kom in die volgende afdeling onder die soeklig.

7.5 DIE EKSTATIESE AARD VAN DIE ONTMOETING

Binne die bevrydende aangesig tot aangesig-ontmoeting ervaar die spreker dat God hom of haar “van blydskap laat jubel” (43:4a). Dit versterk die idee dat die handelingsentrum nou in God gesetel is. Die sentrum van beweging lê in God. God trek die spreker uit hom- of haarself in God in. (Vgl. Waaijman 2002:678.)²³⁴ Daarom is die wese van hierdie mistieke blydskap nie uitgelatenheid nie, maar om buite die self te wees (ekstase) in God. (Vgl. Waaijman 2004a:164-165.)²³⁵ Dit gaan eerder oor tuiskoms by God as oor uitgelatenheid. Tuiskoms by God behels om die eie te verlaat en ’n gas te word in die tent van die Gasheer. Dit is waaroor die pelgrimstog gaan en waarin die pelgrims hulle gemeenskaplike doel ontdek, naamlik om afstand te doen van hulleself en gas te word in God se tent.

De mystieke dimensie van de vreugde, die de pelgrim in het heiligdom ervaart, bestaan in “de bevrijding van mijn gelaat”: ik overschrijd de grenzen van mij eigene en word getrokken in het

²³³ Sien by hoofstuk 3.4.5 en 3.6.2.1, asook hoofstuk 5.3.3.2.

²³⁴ Waaijman (2002:761) noem dat oratiewe dinamiek hier passief raak: “Orative dynamics is passive hear: I am seen, heard, received. I am being included in intimacy with God, hidden in the recesses of his tent.”

²³⁵ Sien ook Humphrey (2011:420-421):

Instead, we will consider Christian ecstasy in terms of being “directed to the other” and as patterned for the church by the triune God himself. After all, true communion is possible only for those who “stand outside” themselves (*ecstasy* is from the Latin *ek-stasis*, “standing outside”).

niet-eigene, in de tent van de Gasheer. Dit is “de bevrijding van zijn gelaat”: de bevrijding die de Machtige aan mij voltrekt. Deze dubbele bevrijding – loskomen uit het eigene en ontvangen worde door het geheim – gaat gepaard met uitzinnige vreugde. (Waaïjman 2004a:166)

Die tuiskoms by God is ’n saak van vreugde, dit is opsigself vreugde, “joy is the very union with God, that knowledge which is also an indwelling” (Redmont 2005:390). Die klem lê dus nie op ekstase as bevryding nie, maar op vreugde wat in ekstase – buite die self, in God – uitbreek. Dit kontrasteer met die onrus oor die liminaliteit. Die spreker se ervaring van God word duidelik in die vreugde: vreugde nie as emosie nie, maar as ervaring van die Godswerklikheid. Derhalwe dat die vreugde telkens deel van die slot van elke stanza vorm: “ek wil Hom steeds loof” (42:6d, 12d; 43:5d).

Van betekenis is om in gedagte te hou dat die Psalmboek met vyf lofliedere afsluit (Psalms 146-150), waarvan die laaste (Psalm 150) bykans een groot “halleluja” is. Dit is nie maar net ’n toevalligheid nie. (Vgl. Kraus 1978:11-12.)²³⁶ Dit is asof die samesteller(s) van die Psalmboek met die plasing van hierdie lofpsalms aan die einde van die Psalmbundel dit wou beklemtoon dat die mens se bestaan alleen sin en betekenis het buite hom- of haarself, in God. Interessant is dat Brueggemann (2002:12, 57) hierdie slot-psalms in sy verdeling van die Psalms as Psalms van oriëntasie, disoriëntasie en heroriëntasie, almal in laasgenoemde groep plaas, te wete Psalms van heroriëntasie, wat hy ook as “songs of surprising new life” definieer. In Israel se geskiedenis kom hierdie Psalms as uitsprake aan die einde van ’n tyd van disoriëntasie, te wete: die ballingskap, wat ook as ’n liminale situasie beskou kan word, om te bevestig dat hulle vreugde in die Godswerklikheid te vind is. (Vgl. Viljoen 1990:86-87.)

7.6 DIE TRANSFORMERENDE AARD VAN DIE ONTMOETING

Die laaste aspek van die Godsontmoeting wat belig word, is dat dit transformasie in die menslike pool van die God-mens-verhouding bewerkstellig. Bloot net die feit dat daar in Psalms 42-43, naas die fisieke pelgrimstog, ook ’n innerlike, geestelike reis na vore kom, veronderstel dat transformasie plaasvind.²³⁷ Transformasie is ’n onlosmaaklike deel van die

²³⁶ Tot onlangs was daar onder Ou-Testamentiese geleerdes redelik konsensus daarvoor dat die laaste vyf lofpsalms doelbewus saam gegroepeer is as afsluiting van die Psalmboek. (Vgl. Brueggemann & Bellinger 2014:605.) In ’n resente publikasie ondersoek Brodersen (2017) hierdie aanname en kom tot die gevolgtrekking dat dit vir sinkroniese eksegeese, wat die individuele psalms in terme van die geheel lees, wel waardevol is om Psalms 146-150 as ’n afsluitende eenheid te beskou, maar dat dit problematies kan wees ten opsigte van diakroniese eksegeese. Self is Brodersen (2017:10) skepties oor die redaksionele eenheid van Psalms 146-150. Hoe dit ook al sy, is dit net te ooglopend dat al vyf laaste psalms almal lofliedere is, waarvan elke kolon van Psalm 150 met “halleluja” begin.

²³⁷ Sheldrake (2005b:388) noem dat die tema van die Christelike lewe as pelgrimsreis ’n ryk konsep is wat in die spiritualiteitsliteratuur baie aandag geniet het. Transformasie is ’n grondliggende faset hiervan: “The Christian understanding of the spiritual journey is thus a lifelong process of commitment to this process of turning – in other words, a movement of ongoing transformation.”

geestelike weg – dit is die bedoeling van die geestelike weg, nie as eenmalige gebeurtenis nie, maar as 'n deurlopende vormende werklikheid op die geestelike weg. (Vgl. Waaijman 2006b:41-42.) Met die begrip transformasie word verstaan die betekenisvolle oorgange wat daar in die God-mens-verhoudingsproses plaasvind, vanaf nie-bestaan tot bestaan, misvorming tot hervorming, ensovoorts. (Vgl. Waaijman 2002:455.) Van belang is om daarop te let dat God self die outeur is van hierdie transformasieproses:

Wij kunnen geen stap in de goede richting zetten zonder de genade van God. De geestelijke weg is Gods project in ons, waardoor Hij ons langzaam maar steeds meer op Hem gericht doet zijn. Daarom hebben we de genade van God nodig om een eerste stap te zetten. (Blommestijn 2006a:228)

Van die vyf vlakke van transformasie waarvan daar in Spiritualiteitskunde sprake is, is dit veral transformasie in herskepping wat in Psalms 42-43 waargeneem word.²³⁸

Transformasie in herskepping veronderstel dat daar in die God-mens-verhouding 'n distorsie ingetree het. Met die vormingsproses van nie-bestaan na bestaan (transformasie in skepping) het daar 'n eenheidsband tussen die skepsel en Skepper tot stand gekom en was die verwagting dat die skepsel hom of haar vir die Skepper sou oopstel en sy of haar bestaan aan die Skepper sou oriënteer. Die verhaal wat egter herhaaldelik in die Bybel afspeel, is van mense wat hulle oriëntasie op God verloor het – hulle fokus het verskuif van die Oneindige na eindige dinge en hulle het in hulleself opgesluit geraak. (Vgl. Waaijman 2002:459-463.) Die profetiese oproep in die Ou Testament is telkemale dat Israel moet terugkeer (שוב) na God (bv. 2 Kon 17:13; Jes 44:22; Jr 24:7). In die Nuwe Testament vind hierdie oproep onder andere weerklank in Paulus se woorde: “En moenie gelykvormig word aan hierdie wêreld nie, maar word omvorm deur die vernuwing van julle denke...” (Rom 12:2) Transformasie in herskepping, om hervorm, of omvorm te word, na misvorming ingetree het, is noodsaaklik. Soos die passiewe vorm van die werkwoord “omvorm” in Romeine 12:2 aandui, gaan hierdie omvorming van God uit. Die mens werk wel daarmee saam deur die vernuwing van hulle denksisteem sodat hulle “kan onderskei wat die wil van God is – sy goeie en welgevallige en volmaakte wil” (Rom 12:2).

Alhoewel die spreker van Psalm 42-43 met 'n biddende verlange uitstrek na God en daarmee bewys lewer van 'n gerigtheid op God, is sy of haar uitsig op God vanweë die liminale situasie egter sodanig verduister dat hy of sy vasgevang is in 'n begrensde verstaan van God. Soos hierbo aangetoon is, het sy of hy in haar- of homself ingekeer geraak en kan daar gesê

²³⁸ Die vyf vlakke van transformasie is: transformasie in skepping (vanaf nie-bestaan tot bestaan in God se skepping van die mens), transformasie in herskepping (vanaf misvorming na hervorming in God se herskepping van die mens), transformasie in gelykvormigheid (na 'n spesifieke God-mens- transformerende model), transformasie in liefde (waarin die siel gelei word in God en God inwoon in die siel) en transformasie in heerlijkheid (wat eers in die lewe hierna verwerklik word, maar waarvan transformasie in liefde reeds 'n voorstelling is). (Vgl. Waaijman 2002:456.)

word dat sy of haar perspektief verskuif het van die Oneindige (God) na die eindige dinge (o.a. die teenstanders en hulle vrae).²³⁹ Deur die prosesse van verinnerliking en mistagogie gaan hierdie Godsverduistering egter oor in 'n ontmoeting met God van aangesig tot aangesig. Deur aan hom- of haarself te sterf en herbore te word, word die spreker bevry en is die weg vir transformasie gebaan:

De weg naar ons innerlijkheid brengt ons oog in oog met God die zich aan ons openbaart als onze uiteindelijke werkelijkheid en waarheid ... Als we tot innerlijke mensen geworden zijn, worden we door Gods werking boven onszelf uitgetild. Zo worden we in de nieuwe mens geboren, die uit God leeft.

Bevrijd van de terugbuiging op onszelf, verkrijgen wij de lichtvoetigheid van de vogels aan het zwerk, de hemelbewoners die God dag en nacht lof zingen ... We zijn bevrijd van de vermenging van onze geneigdheid met menselijke zelfbekommernis en voorwaardelijkheid, waardoor se het gelaat van de Ander uit de oog verliezen ... We zijn vrij geworden van de ontregeling die voorkomt uit angstige bezorgdheid om onszelf en de neiging om die werkelijkheid naar onze hand te zetten. (Blommestijn 2006b:204-205)

Die mistieke prosesse van verinnerliking en mistagogie, wat spasie skep vir die groot oomblik van aanskouing, staan dus in die teken van transformasie in herskepping. Die distorsie is deurbreek, 'n nuwe Godsverstaan het deurgebreek; daar het 'n transformasie in die spreker se Godsbewussyn plaasgevind.

7.7 SAMEVATTING

Die laaste vlak waarop die mistagogiese proses in Psalms 42-43 ontvou, is in aanskouing: die Godsontmoeting van aangesig tot aangesig. Hier gaan die inisiatief van God uit. Dit is God wat die ontmoeting bewerkstellig.

Hierdie ontmoeting tussen God en die spreker is 'n verenigende gebeurtenis. Die "sien" van God en die "gesien-wees" deur God kom bymekaar uit. In die ontmoeting van aangesig tot aangesig kristalliseer 'n mistieke eenheid tussen God en die spreker.

Terselfdertyd het die ontmoeting 'n bevrydende uitwerking op die spreker, wat met sterfte en hergeboorte gepaard gaan. Die spreker sterf in hom- of haarself deur sy of haar eie behoeftes, begeertes en verwagtings prys te gee. Die hergeboorte bestaan daarin dat God sigbaar word in die spreker.

Die ontmoeting is ekstasies van aard. Dit gaan met vreugde gepaard, nie in die sin van uitgelatenheid nie, maar wel dat die spreker hom- of haarself buite sigself vind, in God. God is sy of haar bron van vreugde.

²³⁹ Sien hoofstuk 4.6.2.

Die hele mistieke proses wat in die gedig afspeel, het 'n transformerende uitwerking op die spreker en sy of haar siel. Deur die prosesse van verinnerliking en mistagogie beweeg die spreker na die Godsontmoeting wat sy of haar verduisterde perspektief op God herstel, 'n nuwe Godsverstaan breek deur en dit kan as transformasie in herskepping geëien word.

HOOFSTUK 8: SAMEVATTENDE BEVINDINGS

Die oogmerk met hierdie tesis was om 'n mistieke lesing van Psalms 42-43 te doen. Daarmee kom twee navorsingsvelde onder die soeklig: mistiek en die Psalms. Mistiek hoort tuis in die groter wetenskaplike veld van Spiritualiteit en Psalms in die Ou-Testamentiese wetenskap. Hier is dus 'n ontmoeting van twee tradisionele navorsingsvelde in die nuwer akademiese dissipline van Bybelse Spiritualiteit. Die uitgangspunt was dat spiritualiteit en spesifiek mistiek 'n waardevolle bydrae lewer om sekere belangrike aspekte van Psalms 42-43 te ontgin, wat agterweë sou bly indien die lens van spiritualiteit en mistiek nie gebruik word nie.

'n Mistieke lees van Psalm 42-43 wil nie aanspraak maak dat daar nie voorheen aandag aan geestelike insigte gegee is nie of dat die geestelike aspekte daarvan nie in navorsing ter sprake gekom het nie. Dat daar in Psalm-navorsing 'n bewuswording ontstaan het vir die spiritualiteit van die psalms, is duidelik in die kommentare van Brueggemann (2002), Eaton (2003) en Mays (2011). Wat die mistieke aspek betref, is dit veral Zenger (1991) wat 'n sensitiwiteit daarvoor openbaar. Dit is egter Waaijman, met sy grondige kennis van spiritualiteit en mistiek, wat hom oor 'n lang tydperk met die spiritualiteit en mistiek in die psalms bemoei het en 'n sintese van hierdie studie in sy werk, *Mystiek in de Psalmen* (2004) laat kulmineer. Hy het ook op 'n sistematiese wyse deur sy fenomenologiese ondersoek en sy teoretiese beskouinge 'n model ontwerp wat 'n koherente benadering tot die mistiek moontlik gemaak het. Sy Spirituele Hermeneutiek is 'n waardevolle instrument om konkrete tekste vanuit 'n mistieke hoek te ontleed. Ook nuttig is sy sistematiese ontleding van die mistieke ervaring. In dié sin word sy hermeneutiek terselfdertyd 'n heuristiese instrument vir die lees van tekste en om hul geestelike karakter te herken. Op dié manier word sy hermeneutiek dus terselfdertyd 'n model van eksegetiese metodes in 'n geestelike benadering tot tekste.

Naas Waaijman se mees onlangse werk oor die Psalms, *Hoe streelt jou zegging mijn gehemelte. De spiritualiteit van psalm 119* (2012), het daar eintlik nog geen ander vollengte publikasie oor die spiritualiteit van 'n spesifieke psalm die lig gesien nie. Psalms 42-43, wat as 'n eenheid aanvaar word, se spiritualiteit is diep ingebed in die teks en vra as't ware om in detail ondersoek te word – vandaar hierdie studie. Die mistieke aspek – hoe God bewustelik teenwoordig beleef word – lê aan die hart van hierdie psalm en dit is wat hier ontgin word.

Om spiritualiteit in die teks raak te sien en die mistiek raak te delf, is kennis van spiritualiteit en mistiek as fenomeen van wesenlike belang. Ongelukkig is dit so dat bloot die vermelding van mistiek in sommige kringe, veral in Protestantse geleedere, die oë laat rek. Hierdie ongelukkige situasie is te wyte aan 'n eensydige, misplaaste siening van mistiek wat die eenwording tussen God en mens, sonder enige wesensonderskeiding, ten grondslag het. Genadiglik het die pendulum na 'n ander, meer “nugter” verstaan van mistiek geswaai, naamlik as die bewussyn van God se teenwoordigheid in die sentrum van die menslike bestaan. Daar is tans 'n groeiende ontvanklikheid vir die waarde van mistiek, asook om 'n Bybelse teks met die lens van mistiek te ondersoek.

Met Waaijman se model vir 'n spirituele hermeneutiek as instrument van ondersoek is daar vasgestel dat daar in Psalms 42-43 'n mistieke proses verskuil lê wat parallel in elkeen van die drie stansas van die psalms ontvou. Hierdie mistieke proses sluit in 'n spiraalvorm by mekaar aan sodat dit uiteindelik 'n groeiende proses is wat met die laaste refrein aan die einde van die derde stanza 'n hoogtepunt bereik. Die afleiding kan ook gemaak word dat hierdie spiraalagtige mistieke proses met die afloop van die psalm nie noodwendig beëindig is nie en steeds sou kon voortgaan.

Alvorens die bevindinge ten opsigte van die ondersoek na die mistieke proses aangestip word, is dit net eers van belang om te vermeld dat die model vir 'n spirituele hermeneutiek in die analise van die teks erns maak met die metodes van die Bybelwetenskappe. Dit is ook met hierdie ondersoek die geval. Die belangrike insigte wat die Ou-Testamentiese wetenskap ten opsigte van die analise van die teks bied, is benut. Wat die wêreld van die teks behels, is daar ag geslaan op 'n verantwoordbare vertaling van die Hebreeuse teks, met inagneming van die toepaslike tekskritiese inligting. Synde dit 'n poëtiese teks is en die betekenis van die teks ook deur die vorm waarin die woorde gegiet is, oorgedra word, is die vorm van Psalms 42-43 in detail ondersoek. Daar is ook erns gemaak met die wêreld agter die teks. Die konkrete lewensituasie waarin die psalms gestalte gekry het, is ondersoek, alhoewel dit in die geval van die Psalms nie so 'n maklike taak is nie.

Wat eweneens egter weer vermeld moet word, is dat, met die aanwending van die metodes van die Ou-Testamentiese wetenskap, daar nie uitgebreid ingegaan is op die gespesialiseerde navorsing in al die verwante gebiede nie. Omdat hier interdisciplinêr te werk gegaan is en hierdie navorsingswerk op die interaksie tussen spiritualiteit, mistiek en bybelwetenskaplike ondersoek gerig is, is daar doelbewus gewaak om nie in detail verstrengel te raak wat nié die doel van die navorsing dien nie.

Opvallend in Psalms 42-43 is dat God op die oog af nié as teenwoordig ervaar word nie. God is oënskynlik afwesig. Afgesien daarvan dat die teendeel daarvan deur die ontvouende mistieke proses openbaar word, is God se verborge teenwoordigheid ook in die vorm van die teks ingebed. Dit kom pragtig na vore met die enigste verskyning van die naam יהוה reg in die middel van die psalm (42:8). Vir 'n Ou-Testamentiese gelowige was die naam יהוה aan die een kant 'n oproep dat God teenwoordig moet wees (“Wees daar!”) en aan die ander kant 'n Goddelike bevestiging dat God wel teenwoordig is (“Ek is hier!”). Hierdie verskyning van die naam Jahwe in die middel van 'n psalm wat God se oënskynlike afwesigheid beween, is 'n mistieke antifrase.

Die mistieke proses wat in die drieledige vorm van die gedig verskuil lê, behels telkens 'n beweging vanaf 'n liminale situasie, waarin die spreker hom- of haarself geïsoleerd en baie broos ervaar, ten diepste as gevolg van die ervaring van Godverlatenheid en sodoende 'n intense verlange na God openbaar, na 'n aanskouing van God in die laaste kolon van die herhalende refrein. Hierdie beweging vanaf liminaliteit na aanskouing word bemiddel deur die prosesse van verinnerliking en mistagogie. Al vier hierdie momente van die mistieke

proses, te wete liminaliteit, verinnerliking, mistagogie en aanskouing, is bekende begrippe in Spiritualiteitskunde en is dit eers wanneer die navorser hom- of haarself op hierdie gebied ingegrawe het, dat hy of sy dit in die teks kan sien.

Die liminale situasie kry in elke stanza 'n ander kleur; in die eerste stanza is dit 'n versugting om by die tempel uit te kom; in die tweede stanza 'n verwardheid vanweë 'n gevoel van verwydering van God; en in die derde stanza 'n situasie van onregverdige regspraak. Onderliggend hieraan lê die ervaring van Godverlatenheid. Die wyse waarop die spreker hierdie situasie hanteer, is deur 'n proses van verinnerliking. Dit behels 'n biddende verlangete en pleitredes, waarmee die handelingsentrum vanaf die mens na God verskuif. In hierdie proses vind oorgawe aan God plaas, waar die mens hom of haar losmaak van enige ander houvas om hom- of haarself in God te verloor. Samehangend daarmee is nietiging, waarin die mens ontdaan raak van hom- of haarself om voorts alles van God te kan ontvang. Meewerkend tot die proses van verinnerliking is die mistagogie wat in Psalms 42-43 na vore kom in die selfrefleksie in die poëtiese struktuur van die proses, wat as 'n gesprek tussen die spreker en die siel uitgebeeld word. In die "wag"-opdrag van die spreker aan die siel word die oorgawe van die verinnerlikingsproses verder voltrek. Die mens se enigste fokus en steunpunt is God en God alleen. Daar is iets aktief in die waghandeling: 'n afwagterende en hoopvolle ontvanklikheid. Wag is egter ook passief deurdat daar op die inisiatief van die ander kant gewag word. Dit alles loop uit op die moment van aanskouing: 'n aangesig tot aangesig-ontmoeting met God, waarin God Godself aan die spreker openbaar. Hierdie ontmoeting met God bevry die mens van alle bande binne of buite hom- of haarself. Die mens bevind hom- of haarself buite die self (ekstase) in 'n intieme eenheid met God.

In hierdie mistieke proses wat herhaaldelik in die drie stansas ontvou en spiraalagtig in 'n eenheid op mekaar bou, kom verskeie oorgangsmomente, kenmerkend aan 'n mistieke ervaring na vore. Dit is reeds in die voorafgaande paragraaf aangeraak. Die liminale situasie gee geboorte aan 'n biddende verlangete na God wat meebring dat die bidder se ervaringskern van die self na God toe verskuif. In hierdie verskuiwing gebeur daar iets anders: die bidder raak toenemend los van hom- of haarself en 'n oorgawe aan God vind plaas. In die gedig kry dit gestalte in die trane en die verootmoedigingsritueel, die herinnering en die waghandeling. Dit alles staan in die teken van nietiging. Met die handelingsentrum wat na God verskuif het, betree die bidder 'n passiewe staat: hy of sy is ontvanklik vir God se inwerking. Die aangesig tot aangesig-ontmoeting, wat in die refrein as 'n bevrydende handeling van God se kant weerklink, is die inisiatief van die ander kant. In hierdie ontmoeting, die aanskouing, is daar 'n intieme eenheidsband tussen God en die bidder: die bidder is nou buite hom- of haarself in God.

'n Verdere implikasie van die mistieke proses is dat dit 'n transformatiewe uitwerking het op die mens. Die hele proses werk daartoe mee dat die spreker vanuit die angste en benouing van die liminale situasie deur die prosesse van verinnerliking en mistagogie omvorm word dat God van hom of haar besit kan neem in die aangesig tot aangesig-ontmoeting. Nie net die spreker van Psalms 42-43 word in hierdie transformasieproses geraak nie, maar inderdaad

ook die navorser. Vir die navorser is hierdie nie maar net 'n teks wat aan die hand van verskeie tegniese metodes geanaliseer word nie. Die navorser en Bybelleser raak eksistensiel deel van die hele proses – sy of haar totale mens word daarby ingetrek. Stelselmatig het die studie ook 'n transformatiewe uitwerking op die navorser. Dit is deel van die hermeneutiese proses. Die studie het 'n voortgaande impak op die navorser. 'n Mistieke lees van die teks is nie maar net 'n vryblywende lesing nie: die kritiese leser lees die teks met die oog op die transformatiewe, mistieke werking daarvan, soos Schneiders tereg in haar navorsing oor Bybelse Spiritualiteit uitwys. Dit behels onder meer dat die mistieke karakter van die teks erken word. Tog sal 'n mistieke lees van die teks ook inhou dat die kritiese leser vra op watter wyse die teks met sy of haar eie geloofservaring resoneer, hoe die teks ook die Godservaring in 'n nuwe, ander tyd kan belig en bewerk. Dit vereis 'n bepaalde openheid vir die teks as veronderstelling, 'n meditatiewe, kritiese, selfs “tegniese” lees van die transformatiewe impak van die teks, maar ook 'n oratiewe benadering wat oop is vir 'n toeëiening van die teks. Uiteraard is baie ander leeswyses moontlik: die teks kan histories, sosiologies en literêr geles word, maar 'n mistieke lees wil die transformatiewe impak van die teks belig. Só 'n bespreking van die impak en transformatiewe inwerking van Psalms 42-43 lê op die tweede en derde vlak van Bybelse Spiritualiteit soos wat Schneiders dit verstaan het en soos hierbo uitgespel is. In hierdie skripsie was die fokus op Bybelse Spiritualiteit in die sin van die spiritualiteit in die Bybel. Dit kan nou verder opgevolg word deur Bybelse Spiritualiteitsondersoek na die kontemporêre toeëiening van die teks en die transformatiewe proses van persoonlike en gemeenskaplike betrokkenheid by die teks. Hierdie twee aspekte sal egter beslissend bepaal word deur wat in die skripsie oor spiritualiteit in die Psalms uitgewerk is ten opsigte van Psalms 42-43.

'n Mistieke lesing van Psalms 42-43 is ook van belang vir die praktyk. In protestantse kringe het daar 'n ontwaking plaasgevind ten opsigte van *lectio divina* as geestelike oefening en het “Wandel in die Woord”, wat op hierdie beginsels geskoei is, 'n standaardpraktyk in baie gemeentes geword as wyse waarop daar tydens vergaderings of in Bybelstudiegroepe met die Bybel omgegaan word. Hierdie studie sal as verryking vir hierdie praktyk kan dien in dié sin dat die gewone Bybelleser sensitief gemaak word om eie voorveronderstellings ten opsigte van die teks te verreken, moeite te doen met die verstaan van die teks, dit biddend te oordink en sodoende verras te word deur God se aanraking. Sodanige omgang met die teks kan 'n transformatiewe uitwerking op hom of haar, die groep of vergadering hê met 'n voortgaande impak in hulle lewens. Ook vir die prediker kan hierdie insigte van groot waarde wees met betrekking tot toeëiening van die teks en die verrekening van die wêreld voor die teks.

Die mistieke lesing van Psalms 42-43 wat hier aangebied word, ontsluit nié die volle potensiaal van so 'n ondersoek nie en laat steeds bepaalde leemtes. Een moontlikheid is om ondersoek te doen na hierdie psalms se spiritualiteit en mistiek in terme van die groter versameling van elohistiese psalms. Nog 'n veld wat ondersoek kan word, is intertekstualiteit – hoe Psalms 42-43 in ander dele van die Bybel, asook in mistieke tekste weerklink. Aansluitend daarby kan dit ook verhelderend wees om vas te stel hoe hierdie teks in die groter liedereskat figureer en hoe die mistieke aspek van die teks daarin tot sy reg kom. Aan

die begin is die eerste strofe van Totius se beryming van Psalm 42 vermeld. Ter afsluiting word 'n ander weergawe aangehaal, naamlik dié van Martin Nystrom (1983), wat deur Jan de Wet in Afrikaans vertaal is:²⁴⁰

Soos 'n wildsbok wat smag na water,
smag my siel na U, o Heer.
U alleen is my hartsverlange
en ek bring aan U die eer.
U alleen is my bron van krag;
in U teenwoordigheid wil ek wag.
U alleen is my hartsverlange
en ek bring aan U die eer.

²⁴⁰ Nystrom se lied, "As the Deer", verskyn in hierdie vertaalde vorm in *Liedboek van die Kerk* (2001).

BIBLIOGRAFIE

Alonso Schökel, L

1976. The poetic structure of Psalm 42-43. *JSOT* 1, 4-11.

Alter, R

2009. *The book of Psalms: a translation with commentary*. Kindle locations: 3731-3842. New York: Norton (Kindle Edition).

Augustinus, A

2010. *Van aangezicht tot aangezicht: preken over teksten uit het evangelie volgens Matteüs [sermones de scripturis 51-94]*. 2de editie. Damon: Amsterdam.

Barth, C

1990. יחל. In: G Botterweck & H Ringgren (eds), *Theological dictionary of the Old Testament* VI, 49-55. Grand Rapids: Eerdmans.

Bellinger, W H (jr)

2000. Portraits of faith. The scope of theology in the Psalms. In: H W Ballard (jr) & W D Tucker (jr) (eds), *An introduction to wisdom literature and the Psalms. Festschrift Marvin E Tate*. 111-128. Macon: Mercer.

Berlin, A

2005. Psalms and the literature of the exile: Psalms 137, 44, 60 and 78. In: P W Flint & P D Miller (eds), *The Book of Psalms: composition and reception*, Vol 99. Leiden: Brill.

Blommestijn, H

2006a. Omvorming in Christus. In: R Van Dijk et al, *Nuchtere mystiek*. 215-230. Kampen: Ten Have.

2006b. De weg van de omvorming. In: R Van Dijk et al, *Nuchtere mystiek*. 203-214. Kampen: Ten Have.

Bocken, I

2006a. De verinnerliking van het licht. In: R Van Dijk et al, *Nuchtere mystiek*. 67-78. Kampen: Ten Have.

2006b. Wegen uit het donker. In: R Van Dijk et al, *Nuchtere mystiek*. 51-66. Kampen: Ten Have.

Bouwman, K

2015. *Mater Sapientia. De mystagogische functie van het moederschap van God en het geestelijke moederschap bij Augustinus*. Doktorale proefschrift. Universiteit van Utrecht.

Bright, J

2000. *A history of Israel*. Louisville: Westminster John Knox.

Broderson, A

2017. *The end of the Psalter*. Berlin: De Gruyter.

Brown, W P

2007. The Psalms and "I": the dialogical self and the disappearing psalmist. In: J L Burnett et al, *Diachronic and synchronic. Reading the Psalms in real time: Proceedings of the Baylor symposium on the book of Psalms*. 26-44. New York: T & T Clark.

Brueggemann, W

1984. *The message of the Psalms. A theological commentary*. Minneapolis: Augsburg.

1999. *The covenanted self. Explorations in law and covenant*. Minneapolis: Fortress.

2002. *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis: Fortress.

2005. The Psalms in theological use: on incommensurability and mutuality. In: P W Flint & P D Miller (eds), *The book of Psalms. Composition and reception*. 581-602. Leiden: Brill.

2011. The Psalms and the life of faith: A suggested typology of functions. In: R A Jacobson (ed), *Soundings in the theology of Psalms. Perspectives and methods in contemporary scholarship*. 1-26. Minneapolis: Fortress.

Brueggemann, W & Bellinger W H

2014. *Psalms*. New York: Cambridge. (New Cambridge Bible Commentary).

Buber, M

1966. *I and Thou*. Edinburgh: T & T Clark.

Buschat, N R

2011. Tears. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 785-786. Grand Rapids: Zondervan.

Carter, C E

1996. A discipline in transition: The contributions of the Social Sciences to the study of the Hebrew Bible. In: C E Carter & C L Meyers (eds), *Community, identity and ideology: social science approaches to the Hebrew Bible*. (Sources for Biblical and Theological Study 6). 3-36. Winona Lake: Eisenbrauns.

Cloete, T T

2000. Teologiekroniek. Totius se vertaling van die Psalms in die Bybel en sy beryming daarvan. *Skrif en Kerk* 21(1), 194-200.

Craigie, P C

1983. *Psalms 1-50*. Waco: Word. (Word Biblical Commentary, Volume 19).

Crüsemann, F

1969. *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*. Neukirchen: Neukirchener.

DeConick, A D

2006. What is early Jewish and Christian mysticism? In: A D DeConick (ed), *Paradise now. Essays on early Jewish and Christian mysticism*. Atlanta: SBL. SBLSS 11, 1-24.

De Jong-van Campen, A M G

2009. *Mystagogie in werking. Hoe menswording en gemeenschapswording gebeuren in christelijke inwijding*. Doctorale proefschrift. Universiteit van Tilburg. Zoetermeer: Boekencentrum.

Deist, F E

1978. *Tussen angst en sekerheid*. Kaapstad: Tafelberg.

Dell, K J

2011. Psalms. In: M Lieb, E Mason & D Roberts (eds), *The Oxford handbook of the reception history of the Bible*. 37-51. Oxford: Oxford.

De Vaux, R

1997. *Ancient Israel. Its life and institutions*. Grand Rapids: Eerdmans.

De Villiers, P G R

1999. The Psalms and spirituality. *Old Testament Essays* 12(3), 416-439.

2006. Spirituality, theology and the critical mind. *Acta Theologica Supplementum* 8, 99-121.

2009. The glory of the Son of Man in Revelation 1-3. Reflections on mysticism in the New Testament. *Acta Theologica* 29, 17-39.

2013. Communal discernment in the early church. *Acta Theologica Supplementum* 17, 132-155.

Donahue, J R

2006. The quest for Biblical spirituality. In: B H Lescher & E Liebert (eds), *Exploring Christian spirituality. Essays in honor of Sandra M. Schneiders, IHM*. New York: Paulist, 73-97.

Durlesser, J A

1980. A rhetorical critical study of Psalms 19, 42 and 43. *Studia Biblica et Theologica* 10, 179-197.

Dykstra, C & Bass, D C

2002. A theological understanding of Christian practices. In: M Volf & D C Bass (eds), *Practicing theology: beliefs and practices in Christian life*. Kindle locations 115- 373. Grand Rapids: Eerdmans (Kindle Edition).

2010. Times of yearning, practices of faith. In: D C Bass (ed), *Practicing our faith: a way of life for a searching people* (The practices of faith series) 2. Edition. Kindle locations 477-672. San Francisco: Wiley (Kindle Edition).

Eaton, J H

2003. *The Psalms. A historical and spiritual commentary with an introduction and new translation*. London: T&T Clarke.

Egan, K J

2005. Contemplation. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 211-213. Louisville: Westminster John Knox.

Eising, H

1997. זכר. In: G Botterweck, H Ringgren & H-J Fabry (eds), *Theological dictionary of the Old Testament IV*. 64-82. Grand Rapids: Eerdmans.

Engedal, L G

2011. Loneliness. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 583-584. Grand Rapids: Zondervan.

Firth, D G

2005. *Hear, o Lord. A spirituality of the Psalms*. Calver: Cliff College.

Fokkelman, J P

2001. *Reading biblical poetry: an introductory guide*. Louisville: Westminster John Knox.

Forster, M N

2013. *Hermeneutics*. Besoek 27 Februarie 2017. Aanlyn: <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/forster/HERM.pdf>.

Fowler, R

1996. *Let the reader understand. Response-criticism and the Gospel of Mark*. Harrisburg: Trinity.

Gadamer, H-G

2004. *Truth and method*. 3d edition. London: Continuum.

Geyser, A S

1977. *Thomas À Kempis. Die navolging van Christus*. 2e uitgawe. Kaapstad: Hollandsch Afrikaansche Uitgevers Maatschappij.

Goldingay, J

2007. *Psalms 2. Psalms 42-89*. Grand Rapids: Baker Academic. (Baker Commentary on the Old Testament).

2009. *Old Testament theology. 3. Israel's life*. Illinois: InterVarsity.

Goulder, M D

1982. *The Psalms of the sons of Korah*. Sheffield: JSOT. (JSOT Sup 20).

Green, B

2006. This old text: An analogy for biblical interpretation. *Biblical Theology Bulletin* 36, 72-83.

2008. The Old Testament in Christian spirituality. In: A Holder (ed), *The Blackwell companion to Christian spirituality*. 37-54. Oxford: Blackwell.

2013. God's Holy Spirit: A back-story from the Joseph narrative (Genesis 37-50). *Acta Theologica Supplementum* 17, 25-49.

Grogan, G W

2008. *Psalms*. Grand Rapids: Eerdmans (The Two Horizons Old Testament Commentary).

Gruenwald, I

2003. *The reference library of Judaism: Rituals and ritual theory in ancient Israel*. Leiden: Brill.

Gunkel, H

1975. *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck.

Hauge, M R

1995. *Between sheol and temple: Motif structure and function in the I-Psalms*. Sheffield: JSOT. (JSOT Sup 178).

Helberg, J L

1993. Die verbondsverhouding as basis vir klag en lof in Psalms 42-43. *In die Skriflig* 27, 109-122.

Hernandez, W

2011. Soul. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 764-765. Grand Rapids: Zondervan.

Holder, A G

2005. Discipline. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 250-251. Louisville: Westminster John Knox.

Holt, E K

2010. "... *ad fontes aquarum*": God as water in the Psalms? In: P van Hecke & A Labahn (eds), *Metaphors in the Psalms*. 71-85. Leuven: Peeters.

Hossfeld, F-L

2010. Der Elohistische Psalter. Entstehung und Programm. In: E Zenger (ed), *The composition of the book of Psalms*. Leuven: Peters, 199-213.

Hossfeld, F-L & Zenger, E

2003. The so-called elohistic Psalter: A new solution for an old problem. In: B A Strawn & N R Bowen (eds), *A God so near. Essays on Old Testament theology in honor of Patrick D Miller*. 35-51. Eisenbrauns: Winona Lake.

Howard, E B

2011. Experience. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 173-178. Grand Rapids: Zondervan.

Huls, J

2006a. De innerlike mens. In: R Van Dijk et al, *Nuchtere mystiek*. 173-183. Kampen: Ten Have.

2006b. *From theology to mystagogy: the interiorization of the Protestant tradition by a worldcitizen*. Besoek 1 Julie 2016. Aanlyn: https://spirin.org/From_Theology_to_Mystagogy:_The_interiorization_of_the_Protestant_Tradition_by_a_Worldcitizen.

Humphrey, E M

2011. Ecstasy. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 420-421. Grand Rapids: Zondervan.

Iser, W

1972. The reading process: A phenomenological approach. *New Literary History* 3 (2). *On Interpretation I*, 279-299.

1978. *The act of reading: a theory of aesthetic response*. Baltimore: John Hopkins.

1993. Prospecting. From reader response to literary anthropology. Baltimore: John Hopkins.

Janzen, G J

2012. *When prayer takes place. Forays into a biblical world*. Eugene: Cascade.

John of the Cross

1959. *Dark night of the soul*. 3. Edition. New York: Doubleday.

Johnston, G H

2009. The enigmatic genre and structure of the Songs of Songs, Part 3. *Biblia Sacra* 166, 289-305.

Johnson, T E

2011. Vision of God. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 823-824. Grand Rapids: Zondervan.

Jonker, W D

1987. Totius en die Psalms. *Die Burger* 10 April 1987. Besoek: 25 Junie 2017. Aanlyn: <http://williejonker.co.za/totius-en-die-psalms/>.

Jouön, P & Muraoka T

2011. *A grammar of Biblical Hebrew*. 2. Edition. Rome: Gregorian.

Kessler, M

1976. Response to Alonso Schökel. *JSOT* 1, 12-15.

Klingbeil, G A

2007. *Bridging the gap: Ritual and ritual texts in the Bible*. Bulletin for Biblical research Supplements 1. Winona Lake: Eisenbrauns.

Koehler, L & Baumgartner, W

1958. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: Brill.

Kourie, C

2011. Reading scripture through a mystical lens. *Acta Theologica Supplementum* 15, 132-153.

Kraus, H-J

1978. *Psalmen 1-59*. 5. Auflage. Neukirchen: Neukirchener. (Biblischer Kommentar Altes Testament 15/1).

1986. *Theology of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg.

Kristeva, J

1980. *Desire in language. A semiotic approach to literature and art*. New York: Columbia University Press.

Labuschagne, C J

2006. *Psalms 42-43 – Logotechnical analysis*. Besoek: 8 Januarie 2014. Aanlyn: www.labuschagne.nl/ps042-43.pdf.

Laenen, J H

2001. *Jewish mysticism. An introduction*. Louisville: Westminster.

Lafferty, T V

2012. *The prophetic critique of the priority of the cult: A study of Amos 5:21-24 and Isaiah 1:10-17*. Eugene: Pickwick.

Levinas, E

1994. *Beyond the verse. Talmudic readings and lectures*. London: Athlone.

Liebert, E

2005. Practice. In: A G Holder (ed), *The Blackwell companion to Christian Spirituality*. 387-400. Malden: Blackwell.

Liedke, G

1984a. שפט. In: E Jenni & C Westermann (eds), *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament II*. 999-1009. München: Kaiser.

1984b. ריב. In: E Jenni & C Westermann (eds), *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament II*. 771-777. München: Kaiser.

Lijtens, W

2008. Bibliography. In: H Blommestijn et al, *Seeing the seeker. Explorations in the discipline of spirituality. A Festschrift for Kees Waaijman on the occasion of his 65th birthday*. 9-45. Leuven: Peeters.

Lincoln A T, McConville J G & Pietersen, L K

2013. Introduction. In: A T Lincoln, J G McConville & L K Pietersen (eds), *The Bible and spirituality. Exploratory essays in reading scripture spiritually*. xi-xviii. Eugene: Cascade.

Lionsdale, D

2005. Discernment. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 247-249. Louisville: Westminster John Knox.

Liwak, R

1995. שפן. In: G Botterweck et al, *Theologisches wörterbuch zum Alten Testament VIII*. 428-438. Stuttgart: Kohlhammer.

Lombaard, C J S

2006. Four recent books on spirituality and the Psalms: some contextualizing, analytical and evaluative remarks. *Verbum et Ecclesia* 27(3), 909-929.

2012a. Biblical Spirituality and J H Eaton. *Verbum et Ecclesia* 33(1), Art. #685, 5 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v33i1.685>.

2012b. Om die Skrif tot stilte te bring: Gewaarwordinge oor Afrikaanse Bybelse spiritualiteit. *LitNet Akademies* Jaargang 9(3), 929-951.

2012c. *The Old Testament and Christian Spirituality. Theoretical and practical essays from a South African perspective*. Atlanta: SBL.

Louth, A

2005. Deification. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 229-230. Louisville: Westminster John Knox.

Lubac, H De

1950. *Histoire et Esprit; l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris: Aubier.

1959-1964. *Exégèse Médiévale; les quatres sens de l'Écriture*, I-IV. Paris: Aubier.

Lunn, N P

2006. *Word-order variation in Biblical Hebrew poetry*. Milton Keynes: Paternoster.

Malan, R

2013. Intertekstualiteit. In: *Literêre terme en teorieë*. Besoek: 27 Februarie 2017. Aanlyn: <http://www.literaryterminology.com/index.php/16-i/75-intertekstualiteit>.

Malina, B J

2001. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. 3. Edition. Louisville: Westminster John Knox.

Malina, B J & Rohrbaugh, R L

1992. *Social Science commentary on the synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress.

Mayes, A D H

1991. Sociology and the Old Testament. In: Clements, R E (ed), *The world of ancient Israel: sociological, anthropological and political perspectives*. 39-66. Cambridge: Cambridge University Press.

Mays, J L

2011. *Psalms*. Louisville: Westminster John Knox. (Interpretation. A Bible commentary for teaching and preaching).

Mazza, E

1989. *Mystagogy. A theology of liturgy in the patristic age*. New York: Pueblo.

McCann, J N

1993. Books I-III and the editorial purpose of the Hebrew Psalter. In: J N McCann (ed), *The shape and shaping of the Psalter*. 93-107. Sheffield: JSOT (JSOT Sup 159).

McConville, G

2011. Happiness in the Psalms. *Acta Theologica Supplement* 15. 81-100.

McGinn, B

1994. *The foundations of mysticism. Volume I of the presence of God: a history of Western Christian mysticism.* New York: Crossroads.

2006. *The essential writings of Christian mysticism.* New York: Modern Library.

2008. Mystical consciousness: a modest proposal. *Spiritus* 8. 44-63.

McGrath, A E

1999. *Christian spirituality. An introduction.* Oxford: Blackwell.

Merton, T

1961. *New seeds of contemplation.* New York: New Directions.

Meyers, C L

1997. The family in early Israel. In: G Perdue et al, *Families in ancient Israel.* 1-47. Louisville: Westminster John Knox.

Miller, P D

1994. *They cried to the Lord: The form and theology of biblical prayer.* Minneapolis: Fortress.

1998. Prayer and divine action. In: T Linafelt & T K Beal (eds), *God in the fray. A tribute to Walter Brueggemann.* Minneapolis: Fortress.

Mowinckel, S

1962. *The Psalms in Israel's worship I.* Grand Rapids: Eerdmans.

Moxnes, H

2004. Honor and shame. In: R L Rohrbaugh (ed), *The Social Sciences and New Testament interpretation.* 19-40. Hedrickson: Peabody.

Nasuti, H P

2011. God at work in the Word: a theology of divine-human encounter in the Psalms. In: R A Jacobson (ed), *Soundings in the theology of Psalms. Perspectives and methods in contemporary scholarship.* 27-48. Minneapolis: Fortress.

Nissen, P

2008. Introduction. In: H Blommestijn et al, *Seeing the seeker. Explorations in the discipline of spirituality. A Festschrift for Kees Waaijman on the occasion of his 65th birthday.* 1-8. Leuven: Peeters.

Noffke, S

2005. Abandonment. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 81-82. Louisville: Westminster John Knox.

Peers, E A

1959. *Dark night of the soul by Saint John of the Cross*. New York: Image Books.

Perrin, D B

2005a. Ecstasy. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 263-264. Louisville: Westminster John Knox.

2005b. Illuminative way. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 356-358. Louisville: Westminster John Knox.

2005c. Unitive way. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 629-630. Louisville: Westminster John Knox.

2008. Mysticism. In: A Holder (ed), *The Blackwell companion to Christian Spirituality*. 442-458. Oxford: Blackwell.

Peterson, E

2011. Spiritual reading (*Lectio Divina*). In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 768-769. Grand Rapids: Zondervan.

Pilch, J J

2001. *Introducing the cultural context of the Old Testament*. Hear the Word 1. New York: Paulist.

Raabe, P R

1990. *Psalm structures: A study of Psalms with refrains*. Sheffield: JSOT. (JSOT Sup 104).

Redmont, J C

2005. Joy. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 390-391. Louisville: Westminster John Knox.

Ricoeur, P

1974. *The conflict of interpretations. Essays in hermeneutics*. Evanston: Northwestern.

1976. *Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: TCU.

1991. The model of the text: meaningful action considered as a text. In: P Ricoeur, *From text to action. Essays in hermeneutics II*. 144-167. Evanston: Northwestern.

Rienstra, D

2011. Waiting. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 826-827. Grand Rapids: Zondervan.

Robinson, J M

2005a. Absorption. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 82-83. Louisville: Westminster John Knox.

2005b. Annihilation, Spiritual. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 112-113. Louisville: Westminster John Knox.

Rohrbaugh, R L

2010. Honor: core value in the Biblical world. In: D Neufeld & D E DeMaris (eds), *Understanding the social world of the New Testament*. 109–125. London: Routledge.

Rowley, H H

2010. *Worship in ancient Israel. Its form and meaning*. Eugene: Wipf & Stock.

Rozenzweig, F

2014. *The star of redemption*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Ruffing, J K

2005. Direction, spiritual. In: P Sheldrake (ed), *The New Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 243-245. Louisville: Westminster John Knox.

Saebø, M

1984. אִוֵּר. In: E Jenni & C Westermann (eds), *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament I*. 84-99. München: Kaiser.

Schneiders, S

1998. The study of Christian spirituality. Contours and dynamics of a discipline. *Studies in Spirituality* 8, 39-57.

1999. *The revelatory text. Interpreting the New Testament as sacred literature*. Minnesota: Liturgical.

2002. Biblical spirituality. *Interpretation* 56(2). 133-142.

2003. *Written that you may believe. Encountering Jesus in the fourth Gospel*. New York: Crossroad.

2005. Biblical foundations of spirituality. In: E J Mahoney (ed), *Scripture as the soul of theology*. 1-22. Collegeville: Liturgical Press.

2013. Biblical spirituality. Text and transformation. In: A T Lincoln, J G McConville & L K Pietersen (eds), *The Bible and spirituality. Exploratory essays in reading scripture spiritually*. 128-150. Eugene: Cascade.

Scholem, G

1946. *Major trends in Jewish mysticism*, New York: Schocken Books.

Schoonees, P C (red)

1972. *Woordeboek van die Afrikaanse taal*. 3. Pretoria: Staatsdrukker.

Schottroff, W

1984. שָׁכַח. In: E Jenni & C Westermann (eds), *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament II*. 898-904. München: Kaiser.

Seebass, H

1998. נִפְּשׁ. In: G Botterweck et al, *Theological dictionary of the Old Testament IX*. 497-519. Grand Rapids: Eerdmans.

Seybold, K

1996. *Die Psalmen*. Tübingen: Mohr. (Handbuch zum Alten Testament 1/15).

Sheldrake, P

2005a. Practice, spiritual. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 502-503. Louisville: Westminster John Knox.

2005b. Journey, spiritual. In: P Sheldrake (ed), *The new Westminster dictionary of Christian Spirituality*. 388-390. Louisville: Westminster John Knox.

2007. *A brief history of Spirituality*. Malden: Blackwell.

2012. *Spirituality. A very short introduction*. Oxford: Oxford.

Simian-Yofre, H

2001. פָּנִים. In: G Botterweck et al, *Theological dictionary of the Old Testament XI*. 589-614. Grand Rapids: Eerdmans.

Snijman, F J (red)

1968. *Woordeboek van die Afrikaanse taal*. 5. Pretoria: Staatsdrukker.

Snyman, S D

1997. Spiritualiteit – 'n perspektief uit die Ou Testament. *In die Skriflig* 31(4). 375-387.

Steggink, O

2003a. Extase. In: J Baers et al, *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*. 323-334. Kampen: Kok.

2003b. Mystiek: Woordgebruik en theorievorming. In: J Baers et al, *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*. 25-56. Kampen: Kok.

Stewart, J E

2011. *Signs, signs, everywhere are signs: A text-linguistic analysis of Psalm 42-43*. Paper presented to Dr. R. Dennis Cole of the New Orleans Baptist Theological

Seminary in partial fulfillment of the requirements for the seminar OTHB9445: Psalms in the division of Biblical Studies.

Stuhlmüller, C

2002. *The spirituality of the Psalms*. Minnesota: Liturgical.

Thomassen, B

2014. *Liminality and the modern: living through the in-between*. Farnham: Ashgate.

Turner, V

1966. *The ritual process. Structure and anti-structure*, New York: Cornell.

Van der Lugt, P

2006. *Cantos and strophes in Biblical Hebrew poetry I*. Leiden: Brill.

2010. *Cantos and strophes in Biblical Hebrew poetry II*. Leiden: Brill.

Van Niekerk, A & Olivier, J

2014. Pragmatiek. In: W A M Carstens & N Bosman (eds), *Kontemporêre Afrikaanse taalkunde*. 275-309. Pretoria: Van Schaik.

Vassar, J S

2007. *Recalling a story once told. An intertextual reading of the Psalter and the Pentateuch*. Macon: Mercer.

Viljoen, N A L

1990. *Die boodskap en teologiese betekenis van die loflied volgens Psalms 146-150*. MTh-verhandeling. Universiteit van Stellenbosch.

Waaïjman, K

1984. *Betekenis van de naam Jahwe*. Kampen: Kok.

1986. *Psalmen vanuit ballingschap. Verklaring van een Bijbelgedeelte*. Kampen: Kok.

2002. *Spirituality. Forms, foundations, methods*. Leuven: Peeters.

2003: Mystieke ervaring en mystieke weg. In: J Baers et al, *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*. 57-79. Kampen: Kok.

2004a. *Mystiek in de Psalmen*. Baarn: Ten Have.

2004b. Vragen als geestelike weg. *Praktische Theologie* 31(4), 518-530.

2006a. What is spirituality? *Acta Theologica Supplementum* 8, 1-18.

2006b. Conformity in Christ. *Acta Theologica Supplementum* 8, 41-53.

2008. De geestelijke weg. In: R Van Dijk, *Thomas van Kempen. Nvolging van Christus*. 16-23. Kampen: Ten Have.

2012. Hoe streelt jou zegging mijn gehemelte. De spiritualiteit van psalm 119. Baarn: Ten Have.

2013. *Psalmcommentaren* (Waaijman)/042-043. Besoek 3 Junie 2013. Aanlyn: [https://spirin.org/Psalmcommentaren_\(Waaijman\)/042_-_043](https://spirin.org/Psalmcommentaren_(Waaijman)/042_-_043).

2015a. Devotion. Besoek 1 Julie 2016. Aanlyn: <https://spirin.org/Devotion>.

2015b. Interiority. Besoek 1 Julie 2016. Aanlyn: <https://spirin.org/Interiority>.

2016. Holiness in Spirituality. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72(4), a3463. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3463>.

Watson, W G E

2005. *Classical Hebrew poetry: A guide to its techniques*. London: T & T Clark International.

Welzen, H

2005. An initiation into mystical life. The Gospel according to Mark. *Studies in Spirituality* 5. 86-103.

2006. De regelmatige schriftlezing. In: R Van Dijk et al, *Nuchtere mystiek*. 79-90. Kampen: Ten Have.

2008. “Were not our hearts burning within us while he was talking to us on the road, while he was opening the Scriptures for us?” (Luke 24:32). Spiritual hermeneutics as a heuristic model for the spiritual aspects of intertextuality within the Lucan corpus. In: H Blommestijn et al, *Seeing the seeker. Explorations in the discipline of spirituality. A Festschrift for Kees Waaijman on the occasion of his 65th birthday*. 169-197. Leuven: Peeters.

2011. Contours of Biblical spirituality as a discipline. *Acta Theologica Supplementum* 15, 37-60.

Westermann C

1981a. *Praise and lament in the Psalms*. Edinburgh: T & T Clark.

1981b. *Hoofdlijnen van een theologie van het Oude Testament*. Kampen: Kok.

1984a. תהוֹם. In: E Jenni & C Westermann (eds), *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament* II. 1026-1031. München: Kaiser.

1984b. ידה. In: E Jenni & C Westermann (eds), *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament* I. 674-682. München: Kaiser.

White, S

2005. Ritual studies. In: A G Holder (ed), *The Blackwell companion to Christian Spirituality*. 387-400. Malden: Blackwell.

Wildberger, H

1984. אָמֵן. In: E Jenni & C Westermann (eds), *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament* I. 177-209. München: Kaiser.

Wilson, G H

1985. The use of “untitled” Psalms in the Hebrew Psalter. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97, 404-413.

Worgul, J E

2011. Union with God. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 812-814. Grand Rapids: Zondervan.

Zenger, E

1987. *Mit meinem Gott überspringe ich mauern. Einführung in das Psalmbuch*. 2. Auflage. Freiburg: Herder.

1991. *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*. Freiburg: Herder.

Zimmerli, W

1978. *Old Testament theology in outline*. Edinburgh: T & T Clark.

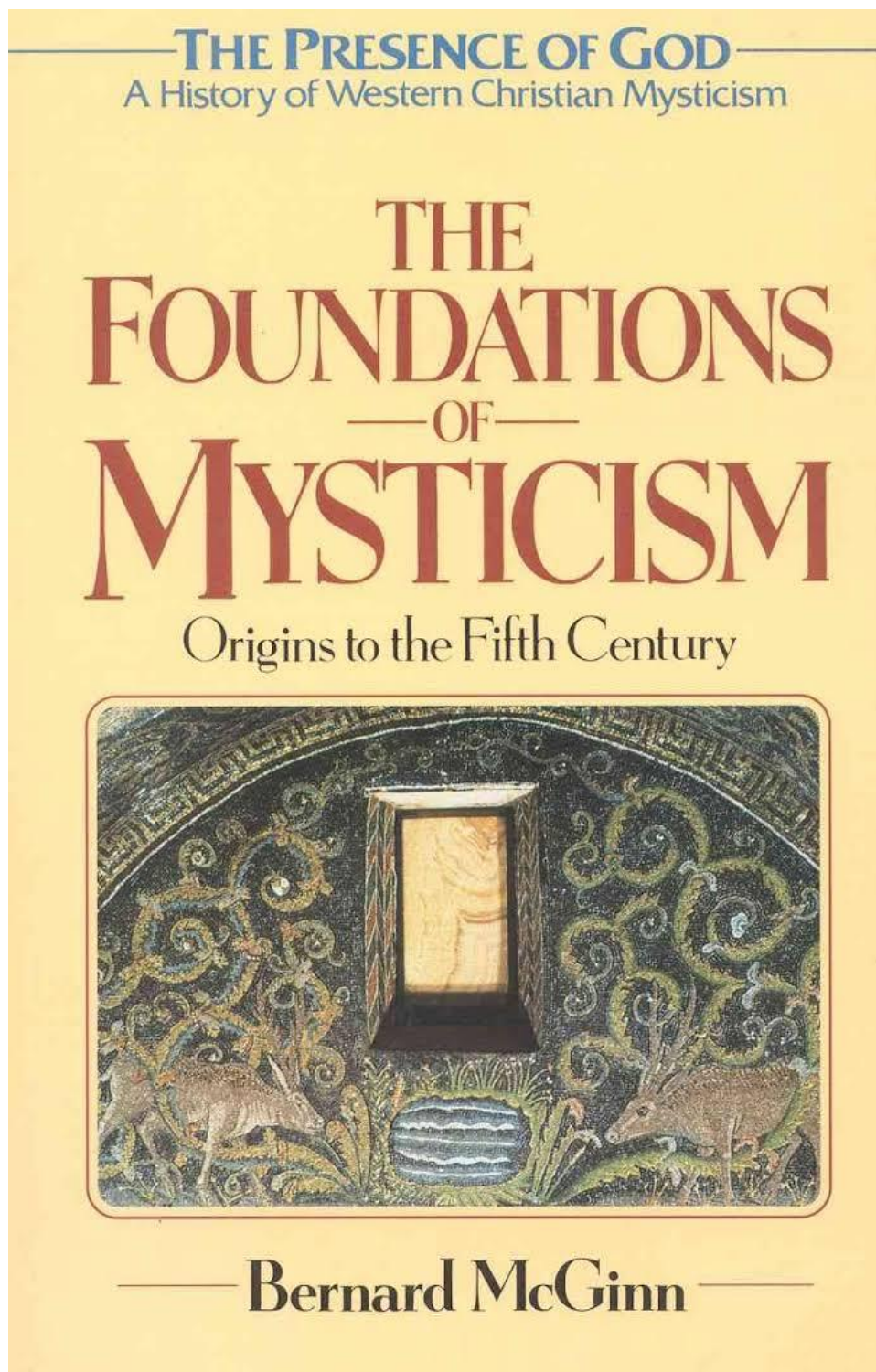
Zobel, H-J

1986. אָמֵן. In: G Botterweck et al, *Theological dictionary of the Old Testament* V. 44-64. Grand Rapids: Eerdmans.

Zylla, P C

2011. Suffering. In: G C Scorgie (ed), *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. 774-775. Grand Rapids: Zondervan.

**BYLAAG 1: BUITEBLAD ILLUSTRASIE VAN MOSAÏEK IN DIE
MAUSOLEUM VAN GALLA PLACIDIA**



BYLAAG 2: BHS SE TEKS VAN PSALMS 42-43

42 ¹ לַמְנַצֵּחַ מִשְׁכִּיל לְבַי־קֶרֶח׃
 2 כָּאֵיל׃ תַּעֲרֹג׃ עַל־אֶפְקַי־מַיִם׃
 כֵּן נַפְשִׁי תַעֲרֹג׃ אֵלֶיךָ אֱלֹהִים׃׃
 3 צַמְאָה נַפְשִׁי׃ לְאֱלֹהִים׃ לְאֵל׃ תִּי׃
 מִתִּי אָבֹא וְאֶרְאֶה׃ פָּנָי׃ אֱלֹהִים׃׃
 4 הִיחֵה־לִּי רַמְעַתִּי לֶחֶם יוֹמָם וְלַיְלָה׃
 בְּאֶמְרֶ׃ אֵלֵי כָל־הַיּוֹם׃ אֵיךְ אֱלֹהֶיךָ׃׃
 5 אֵלֹהִים אֲזַכְּרֶה׃ וְאֲשַׁפֵּכֶה עָלַי׃ נַפְשִׁי׃
 בְּקוֹל־רִנָּה וְתוֹדָה׃ יִהְיֶה׃ חוֹלְלִי׃׃
 6 מִה־תִּשְׁתַּחֲוֶי׃ נַפְשִׁי׃ וְתִתְּמֵי׃ עָלַי׃
 הוֹחִילִי לְאֱלֹהִים׃ כִּי־עוֹד אֲדַבֵּר׃ יְשׁוּעוֹתִי׃ פָּנָי׃׃ 7 אֱלֹהִים׃
 עָלַי נַפְשִׁי תִשְׁתַּחֲוֶה׃ עַל־כֵּן אֲזַכְּרֶה׃
 מֵאֶרֶץ׃ יַרְדֵּן וְסַרְמֹנִים׃ מִמֶּרֶץ׃ מִצְעֹר׃׃
 8 תִּהְיוּ־אֵל־תַּהוֹם קוֹרָא׃ לְקוֹל צְנוּרֶיךָ׃
 כָּל־מִשְׁבְּרֶיךָ וְגִלְיָה׃ עָלַי עָבְרוּ׃׃
 9 יוֹמָם וְיָצְוָה יְהוָה׃ חֲסִדוֹ׃
 וּבַלַּיְלָה שִׁירָה עִמִּי׃ תִּפְלֶה׃ לְאֵל׃ חַיִּי׃׃
 10 אֲמַרְהָ׃ לְאֵל סֶלַע׃ לְמָה שָׁכַחְתִּנִּי׃
 לְמָה־קִּבַּר אֱלֹהֶיךָ׃ בְּלַחֲץ אֹיֵב׃׃
 11 בְּרִצָּח׃ בְּעַצְמוֹתַי׃ חָרַפְוִי צוּרֵי׃
 בְּאֶמְרָם אֵלֵי כָל־הַיּוֹם׃ אֵיךְ אֱלֹהֶיךָ׃׃
 12 מִה־תִּשְׁתַּחֲוֶי׃ נַפְשִׁי׃ וּמִה־תִּתְּמֵי עָלַי׃
 הוֹחִילִי לְאֱלֹהִים׃ כִּי־עוֹד אֲדַבֵּר׃ יְשׁוּעוֹתִי׃ פָּנָי וְאֱלֹהֵי׃׃
 43 ¹ אֲשַׁפְּטֵנִי אֱלֹהִים׃ וְרִיבָה רִיבֵי׃ מִנִּי לֹא־חֲסִיד׃
 מֵאִישׁ־מֶרְמָה וְעוֹלָה׃ תִּפְלֹטֵנִי׃׃
 2 כִּי־אֲתָה׃ אֱלֹהֵי מִעוֹנֵי׃ לְמָה וְנִחַתְנִי׃
 לְמָה־קִּבַּר אֶת־הֵלֶךְ׃ בְּלַחֲץ אֹיֵב׃׃
 3 שְׁלַח־אוֹרֶךְ וְאַמְתָּךְ׃ תִּמְהַ וְנִחַתְנִי׃׃
 יְבִיאֵנִי אֱלֹהֵי־הַר־מִדְשֵׁה׃ וְאֵל־מִשְׁכַּנּוֹתֶיהָ׃׃
 4 וְאָבֹאֶה׃ אֵל־מִזְבֵּחַ׃ אֱלֹהִים׃ אֵל־אֵל׃ שְׁמַתְתִּי׃
 וְיִלֵּי׃ וְאוֹרֶךְ בְּכִנּוֹר׃ אֱלֹהִים אֱלֹהֵי׃׃
 5 מִה־תִּשְׁתַּחֲוֶי׃ נַפְשִׁי׃ וּמִה־תִּתְּמֵי עָלַי׃
 הוֹחִילִי לְאֱלֹהִים׃ כִּי־עוֹד אֲדַבֵּר׃ יְשׁוּעוֹתִי׃ פָּנָי וְאֱלֹהֵי׃׃

BYLAAG 3: BHS SE TEKSKRITIESE AANTEKENINGE VAN PSALMS 42-43

P^s 42,2^a 1 כְּאַיִלַת (ת hpgr) || ^b 2 Mss שְׁעַ יהוה || 3^a > Ms cf שְׁשׁ || ^b pc Mss שְׁעַ
וְאֶרְאָה || ^c ש + suff 2 sg || 4^a pc Mss ש בְּאַמְרָם ut 11, prb 1 || 5^{a-a} pc Mss ב' אֶדְרָם,
ש *ἐν τόπῳ σκηνῆς θαυμαστῆς*, ש *bstrk 'šjn'* in protectione tua forti; 1 בְּסֶךְ אֶדְרִיר.

5^{b-b} ש^{BS} ἤχου ἐορταζόντων = ה' הוֹגִיִּים || 6/7^a 1 c pc Mss שְׁ וּמַה־ת' ut 12 43,5 ||
^b Vrs sg cf 12 43,5, 1 עַת- || ^{c-c} 1 c pc Mss שְׁ : פְּנֵי וְאֵלֶּי; cf 12 43,5 || ^d Ms ש^{MSR}ח +
יהוה, Ms + אֵלֶּי || ^e Ms וְ- , ש *wmn hrmwn* || ^f prp הר (מ dtg) || ^g 2 Mss מוֹזֵר ||
9^a pc Mss תְּהַלֵּה || ^b mlt Mss ש חֵי ut 3 || 10^a > ש || ^b 2 Mss זִנְחַתְנִי ut 43,2 || ^c ש^{AL}
שׁD pr cop cf 43,2^b || ^d pc Mss אֶתְהַלֵּךְ ut 43,2 || ^e ש*(S pl) + suff 1 sg || 11^a pc Mss
ס' כְּר'; prp כְּרָקַב || 12^a Ms שׁ-עַת || ^{b-b} pc Mss א' פְּנֵי, 2 Mss וְאֵ, ש^{BS}ח om cop ||
P^s 43,1^a mlt Mss cj P^s 43 c P^s 42, recte; pc Mss pr לְדָוִד, שׁ' pr
ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ || ^b pc Mss ש רִמָּה || ^{c-c} שְׁ invers || 2^{a-a} 1 prb עֵנִי אֵלֶּי cf שְׁ
Hier || ^b שְׁ pr cop cf 42,10^c || ^c ut 42,10^e || 3^a pc Mss ש יִנְחַמֵּנִי cf 23,4 || ^b pc Mss
K^{Or} יְבוֹאוּנִי; שְׁ pr cop.

4^a 1 frt c pc Mss Hier וְ- || ^b 1 frt c Ms וְ- || ^c 1 אֵלֶּי; ש(ש) τὸν εὐφραίνοντα τὴν
νεότητά μου pro 'ג' ש' || 5^a שְׁC sg || ^{b-b} 2 Mss א' פְּנֵי cf 42,6/7.12^{b-b} || P^s 44^a