

# POËSIETEKES EN BYBELSE INTERTEKES

Ammerensia S Robinson, M A

*Proefskrif voorgelê vir die graad*

Doctor Litterarum

*in die*

Departement Afrikaans-Nederlands

*aan die*

Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys

Promotor: Prof T T Cloete

Potchefstroom

November 1991

Geldelike bystand van die RGN vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings in hierdie studie uitgespreek of gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie beskou word as noodwendig dié van die RGN nie.

die duisterheid van 'n gedig  
maak goeiste weet die donker lig

*(Boerneef, Op die flottina)*

Wanneer u woord vir mense oopgaan, bring dit lig.

*(Ps.119:130)*

## DANKBETUIGING

My opregte dank aan:

- ☛ My promotor, T.T. Cloete, wat ek graag oordra in die vorm van 'n huldeblyk aan die akademikus met die vryheid van 'n kunstenaar en die geloofsoor wat die *vakuum*s kan hoor sing.
- ☛ My studieleiers vir die twee doktoraalskripsies wat die proefskrif voorafgegaan het, proff. J. van der Elst en D.H. Steenberg vir meelewing en stimulering wat die ondersoek verryk het.
- ☛ Vakgenote, wetenskaplikes uit ander vakdisiplines en vriende wat onmisbare bydraes gelewer het tot die ryke verskeidenheid bronnemateriaal. Tussen baie ander waardevolle bydraes in die vorm van gesprekke, vakliteratuur en -inligting wat in voetnotas erken is, erken ek graag die omvangryker bydraes van prof. Dirkie Smit (Dogmatiek, U.W.K.), met sy waardevolle inligting en kommentaar in verband met hermeneutiese en eksegetiese kwessies en prof. C.J. Botha (Kerkgeskiedenis, Unisa), wat met sy sensitiwiteit vir die poësie naas sy vakwetenskaplike bydrae ook met my verrykende korrespondensie oor 'n deel van die stof gevoer het.
- ☛ Mnr. Nicol Faasen vir sy belangstelling en kundige hulp met die vertaling van die opsomming.
- ☛ Mnr. Hendrik Robinson van Potchefstroom, se tegemoetkoming met die reëlings van die kopieer, bind en inhandiging van die proefskrif wat vanweë afstand vir myself 'n groot probleem geskep het.
- ☛ Die klein Bybelstudiegroep wat my gedra het op baie maniere en geslyp het saam met die Poësiekring en Leeskringe waarby ek betrokke is.

- ☛ My ouers wat 'n fondament gelê het waarop ek met vertroue kon voortbou. 'n Geboeidheid met die funksionering van die Bybelse tekssisteem het vroeg reeds ontstaan deur my Pa se gesprekke oor sy Bybelvertaalwerk in 'n Afrikataal.
- ☛ My vyf kinders, Ninéll, Helette, Phil, Berdo en Amna wat my gehelp het aan dié kennis wat nie langs akademiese weë verkry kon word nie en wat my finaal gemotiveer het vir die studie.
- ☛ Ninéll en haar sekretaresse Dalena Lyon wat gesorg het vir die spoed tegniese afronding met die woordverwerker en my seuns Phil en Berdo wat my bygestaan het met al die rekenaardilemmas.
- ☛ My eggenoot-dinkmaat Phil. Die naaste manier waarop ek kan laat reg geskied aan sy *intertekstualiteit* is die opdrag van die proefskrif aan hom.
- ☛ Aan Hom, die enigste en alwyse God, behoort die heerlikheid deur Jesus Christus die aktiewe Woord, tot in ewigheid.

## INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1 .....	1
1 'n INTERTEKSTUELE ONDERSOEK .....	1
1.1 PROBLEEMSTELLING .....	1
1.2 LITERÊRE TERMINOLOGIE .....	4
1.3 DOELSTELLING .....	5
1.4 EKSEGESE EN HERMENEUTIEK .....	8
1.5 BEGRIPPE-APPARAAT .....	10
1.5.1 Teken .....	11
1.5.2 Teks .....	13
1.5.3 Konvensie .....	14
1.5.4 Intertekstualiteit .....	15
1.5.5 Kode .....	25
1.5.6 Genre .....	26
1.5.7 Verwagtingshorison .....	30
1.6 DIE BYBEL AS TEKS .....	30
1.6.1 Die Bybelteks as evangelie .....	33
1.6.2 Struktuurmodel van die Bybelteks as evangelie .....	34
1.6.3 Generiese eienskappe van die boodskap .....	35
1.6.4 Leserkonvensies .....	40
1.6.5 Outeur(s) / Sender(s) .....	43
1.6.6 Teksgebied (Field) .....	44
1.6.7 Die Logos in die vorm van 'n evangelie as 'n manifestasie van die moontlikhede van die skeppende woord .....	46
1.7 KONVENSIES VAN DIE POËSIETEKSE .....	49
2 VERWYSINGS .....	53

<b>HOOFSTUK 2</b> .....	<b>61</b>
<b>2 POLISEMIESE TRANSPONERING VAN 'N GEMEENSKAPLIKE GENERERENDE TEKSTEEM</b> .....	<b>61</b>
2.1 CALVINISME AS KODE IN DIE TOTIUS-TEKS .....	61
2.2 POËTIESE STRUKTUUR AS SEMANTIESE MERKER IN DIE TOTIUS-GEDIG .....	67
2.3 FUNKSIONERING VAN BYBELSE INTERTEKS IN DIE TOTIUS-GEDIG .....	68
2.3.1 Transformasie van simbool tot teken geaktiveer deur die Bybelse interteks .....	70
2.3.2 Spreker as geïmpliseerde Intertekstuele teken .....	75
2.3.3 Bybelse interteks as skaduteks .....	77
2.4 INTERAKSIE VAN RESEPTERENDE EN GENERERENDE POËSIETEKSTE EN BYBELSE SKADUTEKS .....	81
2.5 RESEPTERENDE TEKS AS KONTRATEKS .....	84
2.5.1 Die <i>wêreld</i> van die Bybelteks versus die <i>wêreld</i> van die Breytenbach-teks .....	84
2.5.2 Polemisering van die magsbegrip deur hertransponering ....	87
2.5.2.1 Transponering van God en Duiwel as kontramagte in die Breytenbach-gedig .....	87
2.5.2.2 Tekenwaardes van die "sigbare werklikheid" in die Breytenbach-gedig .....	92
2.5.3 Transponering van die Bybelse verlossingsterminologie ....	96
2.5.4 Transponering van Bybelse ewigheidsbegrip na sikliese "tyd" .....	101
2.5.5 Transendente betekeniswaardes getransponeer as sosiopolitieke realisering .....	103
2.5.6 Sterflikheid as ambivalente Intertekstuele teken .....	106
2.5.7 Styl nabootsing as kontrateken .....	111
2.6 BETEKENISSTURING DEUR DOMINANTE INTERTEKS .....	112

2.7	FUNKSIONERING VAN GEÏMPLISEERDE BYBELSE INTERTEKS AS LATENTE TEKS .....	115
2.7.1	Verband tussen voorbeeldgedig en geïmpliseerde Bybelse interteks .....	116
2.7.2	Intertekstuele kommunikasie tussen verwante resepterende Poësietekste en Bybelse interteks .....	118
2.7.3	Betekenisgenerering van latente interteks .....	121
2.8	INTERTEKSTUALITEIT EN BETEKENISPRODUKSIE .....	121
3	VERWYSINGS .....	123

HOOFSTUK 3 .....	127
3 DIE BYBELTEKS AS ANTISIPERENDE BE-TEKENING .....	127
3.1 BYBELSE INTERTEKS IN VAN WYK LOUW SE POËTIESE TEKENSISTEEM .....	128
3.2 INTERTEKSTUELE OUTEUR (EUSEBIUS) EN SY BYBELSE INTERTEKS .....	133
3.3 KONTEKS VAN DIE EUSEBIUS-INTERTEKS .....	136
3.4 TEMPEL AS INTERTEKSTUELE, POLISEMIESE TEKEN .....	137
3.5 EUSEBIUS SE BE-TEKENING VAN DIE TEMPELBEGRIP .....	143
3.6 DIE VERHOUDING TUSSEN NAOS EN LOGOS .....	148
3.7 POIESIS AKTIVEER POIESIS .....	151
3.8 DIE VLEESGEWORDE WOORD AS SINGEWENDE INTERTEKS VAN DIE WOORD .....	163
3.8.1 <i>Wyn</i> as intertekstuele betekenaar .....	164
3.8.2 <i>Paidagogos 2.2</i> as primêre interteks .....	164
3.8.2.1 Clemens van Alexandrië as agtergrondteks ....	165
3.8.2.2 Intertekstuele verhoudinge tussen poësieteks, <i>Paidagogos 2.2</i> en Bybelteks .....	166
3.8.2.3 Religieuse kode as sleutel tot die betekenaar <i>wyn</i> .....	169
3.8.2.4 Die maaltyd as religieuse teken .....	171
3.8.2.5 Transformasionele tekens .....	173
3.8.2.6 Interaksie tussen Woord en transsignifikatiewe teken .....	174
3.8.2.7 <i>Wyn</i> as polisemiese teken .....	175
3.8.2.8 Polêre isotopieë .....	177

3.8.2.9	<i>Wyn-Man</i> as polisignikatiewe teken .....	181
3.8.2.10	Die metaforiese relasie tussen wyn/Wyn en woord/Woord .....	182
3.9	LOGOS AS MULTIDIMENSIONELE SINSKEPPER .....	190
4	VERWYSINGS .....	192

HOOFSTUK 4 .....	198
4 BYBELSE INTERTEKS AS POËTIKALE TEKENSISTEEM .....	198
4.1 KORRESPONDENSIE EN DIFFERENSIASIE IN DIE ENKODERING VAN BYBELSE INTERTEKSTE .....	198
4.2 OUTEURSKODE .....	201
4.3 POËTIESE MOTIVERINGE TEN OPSIGTE VAN GEËNKODEERDE BYBELSE INTERTEKS .....	206
4.4 DEKONSTRUKSIE VAN DIE BYBELSE INTERTEKS .....	212
4.5 JUKSTAPOSISIE AS SINGEWING EN/OF DEKONSTRUKSIE VAN TEKENS .....	221
4.5.1 Bundelmotto as literêre paradigma .....	223
4.5.1.1 Qur'ân (Koran) as "Waarheids"-kode .....	223
4.5.1.2 Jukstaponerings van kenmerkende konvensies van geënkodeerde tekensisteme .....	226
4.5.1.3 Ambivalente be-tekening van waarheid / verdigsel .....	230
4.5.1.4 Jukstaposisie van "finale Waarheid" en "waarheid" .....	233
4.6 RESEPSIE VAN DIE BYBELSE TEKENSISTEEM .....	235
4.6.1 Genererende teks as hermeneutiese sleutel .....	237
4.6.1.1 Parallelisme as betekenisproduktiewe strukturelement in die Bybelteks .....	240
4.6.1.2 Kontekstuele verhoudings as betekenisproduk- tiewe element .....	241
4.7 POËSIETEKES EN BYBELSE INTERTEKS AS POËTIKALE JUKSTAPONERING .....	248
4.7.1 Koherente segmentering as skeppingsprocédé .....	248
4.7.2 Die sirkel as intertekstuele teken .....	250
4.7.3 Funkisionering van jukstaposisie as illusionêre be-tekening	251

4.7.4	<b>Resepsie en transponering van die poëतिकale konvensies van die Goddelike be-tekening</b> .....	253
4.8	<b>VAN HOM EN MY AS SLEUTELTEKS</b> .....	258
4.9	<b>INTERTEKSTUALITEIT AS BETEKENISGENERENDE ISOMORFIE</b> .....	259
4.9.1	<b>Isomorfisme as hermeneutiese sleutel van die transendentale</b> .....	261
4.9.2	<b>Die getalskode as be-tekenaar van transendensie</b> .....	266
4.9.2.1	Funksionering van getallesimboliek in die Bybelteks .....	269
4.9.3	<b>GEOMETRIESE VORM AS KODESISTEEM</b> .....	270
4.9.3.1	Geometriese vorm as brugbe-tekenaar .....	271
4.9.3.2	Simboolwaardes van geometriese vorm .....	273
4.9.3.3	Polivormigheid as singewende be-tekening ....	274
4.9.3.4	Singewing deur middel van geometriese be-tekening in die Bybelteks .....	277
4.9.3.5	Geometriese vorm as be-tekenaar in Christelike simboliek .....	278
4.9.4	<b>Isomorfiese eienskappe van die getal drie</b> .....	280
4.9.4.1	Algemene simboliese waardes van drie as poëtiese be-tekenaar .....	280
4.9.4.2	Musikale tekensisteem as grondteks van getallesimboliek .....	281
4.9.4.3	Drie in die Bybelse tekensisteem as be-tekenaar van transendensie .....	283
4.9.5	<b>Intertekstuele numeriese ordeningsprinsipes</b> .....	285
4.9.5.1	<i>Dante</i> -interteks as betekenisvolle ordening ....	285
4.9.5.2	Bybelse interteks as betekenisvolle ordening ...	287

4.10	POËSIETEKSE AS "FENOTEKSE" VAN DIE GODDELIKE "GENOTEKSE" <sup>98</sup> .....	289
4.10.1	Geometriese vorm as transendente isomorfie en poëtiese mimesis .....	290
4.10.2	Numeriese ordening as isomorfie in die poësietekse .....	294
4.11	BYBELSE INTERTEKSE GEËNKODEER AS POËTIKALE STRUKTUUR .....	301
5	VERWYSINGS .....	302

HOOFSTUK 5 .....	315
5 <b><u>DIE BYBELTEKS AS MITOPOËSIS</u></b> .....	315
5.1 BYBELSE INTERTEKS EN OUTEURSKODE IN ANTJIE KROG SE OEUVRE .....	315
5.2 FUNKSIONERING VAN DIE BYBELSE INTERTEKS AS HERMENEUTIEK VAN BEVRYDING .....	319
5.2.1 <i>Littérature engagée</i> en kontekstualisering van die Bybelteks as tekskodes .....	320
5.3 HISTORIESE KONTEKS AS GENERERENDE TEKS .....	334
5.3.1 Tekstuele persoonasies as historiese tekens .....	336
5.4 <b><i>DIE JERUSALEM GANGERS</i></b> AS POËTIESE KONTEKSTUALISERING .....	342
5.4.1 Vryheid as genererende teken .....	344
5.4.2 <i>Exodus</i> as eietydse mite .....	345
5.4.3 <i>Visioen</i> as profetiese teken .....	347
5.5 BYBELTEKS AS SIMBOOLGENERERING .....	348
5.5.1 <b>Mesek as antipolêre teken in <i>Die Jerusalemgangers</i>-konteks</b> .....	349
5.5.2 Mesek as Bybelse be-tekenaar .....	350
5.5.3 Mesek as geïmpliseerde pendant van <i>lokasie</i> .....	352
5.5.4 Mesek en Jerusalem as ideologiese be-tekenaars .....	354
5.5.5 Jerusalem as sosio-politieke be-tekenaar .....	358
5.5.6 <i>Referensiële funksie van Jerusalem in die Bybelteks</i> .....	360
5.5.7 Die transendente (poëtiese) funksie van Jerusalem .....	361
5.6 APOKALIPTIESE SIMBOOL EN EKSEGETIESE MODEL .....	367
5.7 JERUSALEM AS GESUSPENDEERDE BESTEMMING .....	371
5.8 DEIKTIESE RUIMTE AS ORIËNTERING IN DIE INTERAKSIE TUSSEN POËSIETEKES EN BYBELSE INTERTEKS .....	374
5.8.1 Deiksis van die <i>leiertong</i> -gedig .....	376
5.8.2 Deiksis van die eerste <i>Natrek</i> -gedig .....	380

5.8.3	Deiksis van die Mietje Gous-gesig .....	383
5.8.4	Deiksis van die sterwensgedig .....	387
5.8.5	Deiksis van die digter-verteller-gedigte .....	389
5.8.6	Deiktiese ruimte van die "skeppingsgedig" .....	390
5.8.7	Deiktiese ruimte van tweede <i>Natrek</i> -gedig .....	401
5.8.8	Deiksis van die <i>Op pad</i> -gedig .....	410
5.9	FUNKSIE VAN DIE ARTISTIEKE VISIOEN .....	416
5.10	FUNKSIONERING VAN DIE BYBELTEKS AS <i>MITOPOËSIS</i> .....	421
6	<u>VERWYSINGS</u> .....	428

<b>HOOFSTUK 6</b>	<b>444</b>
<b>6 GEVOLGTREKKINGS</b>	<b>444</b>
<b>6.1 VERWYSINGS</b>	<b>456</b>

## VERANTWOORDING

Die literêre verskynsel wat aanleiding gegee het tot hierdie studie is die uiteenlopende transponering met wisselende resultate van Bybelse stof in poësietekste. Nou verwant hieraan is die kontroversiële en dikwels opponerende uitsprake aangaande die funksionering van sodanige stof. Die evaluering van so 'n literêre kunsgreep is meestal die onderliggende motivering vir botsende uitsprake. Daar moet onderskei word of so 'n evaluering gerig is op die grondstof as sodanig en of dit verband hou met literêre oorwegings.

Deur 'n ondersoek te doen na moontlike strategieë waarvolgens vasgestel kan word hoe so 'n Bybelse interteks funksioneer in verskillende poësietekste en watter bydrae dit lewer as betekenisgenererende element tot die resepterende teks, word gepoog om 'n bydrae te lewer tot die bereiking van groter helderheid oor hierdie verskynsel.

Al die bogenoemde punte kan gesien word as verskillende kante van een grondliggende saak, naamlik die verwikkelde verhouding tussen 'n genererende teks en 'n resepterende teks en die invloed wat daarvan uitgaan op die betekenisproduksie van laasgenoemde teks. Dit raak die verwysingspatroon sowel as die betekenisgenerering van die betrokke bronteks. 'n Primêre bepalende faktor wat ondersoek word, is die outeursresepsie van die genererende teks omdat die eiesoortige verwysingsproëdés van verskillende tekstipes daarmee ter sprake kom. Daarnaas raak dit die mutasies wat betekenaars ondergaan in die kreatiewe transponeringsproses. Ooreenstemmende betekenaars uit die onderskeie tekensisteme kan naamlik verskillende referente of denotata oplewer. Die feit dat dit hier gaan om twee maksimaal verwikkelde tekstipes, naamlik die Bybelteks en poësietekste, vorm deel van die kompleksiteit van die problematiek wat behandel word.

Ruimer gesien, hou die problematiek verband met die intensiewe postmodernistiese debat wat Peeters (in *Literator* 1989:57) tipeer as *the crisis of the sign*. *Intertekstualiteit* met al die radikale konsekwensies wat daarmee verbind word, kan in 'n belangrike mate gesien word as genereerder van die *teken*-polemieë. In werklikheid is dit egter nie 'n eietydse verskynsel

nie. Die vraag na die taal lê ten grondslag van menswees en is om dié rede 'n primêre bemoënis van alle tye. Na aanleiding van die resente radikaliserings van bepaalde verskynsels wat Peeters (*Literator* 1989:55) die problematiek wat tans die botoon voer, soos volg saam:

.... does language in particular or do signs in general give us access to reality, be it external or internal, or do they cut us off from ourselves and from the outside world? In its most radical version the problem appears as a will to link the inconsistency of the sign to the inexistence of being.

Die feit dat die Bybel as sakrale teks konvensies handhaaf met betrekking tot 'n histories invloedryke waardesisteem dra slegs by tot die relevansie van die onderhawige ondersoekveld. Dit verteenwoordig as sodanig 'n polemiese fokuspunt ten opsigte van die kwessie van die onstandvastigheid van betekenistoekenning wat verband hou met intertekstualiteit.

In die eerste hoofstuk word die terrein van die ondersoek verken en omlin. Vervolgens word 'n aanduiding gegee van die benadering wat gevolg word asook 'n motivering vir die keuses wat uitgeoefen word. Die sentrale begrippe-apparaat wat hanteer word, word kortliks bespreek. Ten slotte word 'n aanduiding gegee van die funksionering van die betrokke tekensisteme en die verwagtings wat daardeur geskep kan word by die leser. Die betrokkenheid by en die aangetrokkenheid tot mekaar van die betrokke tekensisteme as gevolg van ooreenstemmende funksies en eienskappe word uitgewys.

In hoofstuk twee word die gevarieerde invloed van Bybelse intertekstualiteit op die betekenisproduksie van resepterende tekste verken aan die hand van drie semanties verwante poësietekste as gevolg van 'n gemeenskaplike intertekstuele skakel. Die funksionering van die Bybelse interteks word ondersoek ten einde te kan vasstel watter rol dit speel in die betekenisgenerering van die onderskeie poësietekste. Daar word gelet op wysigings van die verwysingspatrone in die betrokke tekste en moontlike faktore wat daartoe aanleiding kan gee, word geïdentifiseer.

Die verwikkelde hantering van Bybelse betekenaars in Van Wyk Louw se oeuvre fokus die aandag op tot dusver ongeïdentifiseerde moontlikhede van ontginning van die Bybelse tekensisteem. In hoofstuk drie word hierdie moontlikhede ondersoek aan die hand van geselekteerde voorbeeldgedigte. Van Wyk Louw se enkodering van religieuse brugtekste dra by tot die komplekse intertekstuele betekenisverhoudinge. Hierdie semantiese wisselwerking word nagegaan en verreken in die gevolgtrekkings aangaande die ontginning en betekenisgenerering van die Bybelse be-tekenaars. Na aanleiding hiervan word 'n afleiding gemaak ten opsigte van die funksie van die Bybelse tekensisteem in Van Wyk Louw se oeuvre en die bydrae wat dit lewer tot die kreatiewe transending van be-tekenaars.

'n Dekodering van die religieuse kode in die poësie van T.T. Cloete lewer aanduidings van 'n resepsie van die Bybel wat verwantskap toon met dié wat gedekodeer is in die poësie van Van Wyk Louw. Albei digters hanteer die Bybel as eiesoortige sakrale teks. In hoofstuk 4 word die funksionering van 'n Bybelse genererende teks in 'n aantal voorbeeldgedigte van Cloete nagegaan ten einde die eiesoortige ontginning van die Bybelse tekensisteem in sy poësie te kan bepaal. Die invloed wat bepaalde nuanseringe in sy resepsie van die Bybelse tekensisteem uitoefen op die ontginning en betekenisproduksie daarvan in die resepterende poësieteks word gedekodeer. Na aanleiding daarvan word afgelei watter onderskeidende funksie in sy poësie toegeskryf kan word aan die Bybelse tekensisteem. Dit gee aanleiding tot 'n ondersoek na die rol wat die Bybelse tekensisteem speel as aktivering van 'n omvattende vorm van intertekstualiteit as isomorfie in Cloete se oeuvre. In besprekings van Cloete se poësie word sekere tendense gekoppel aan sy literatorskap. Na aanleiding hiervan word onder andere aandag gegee aan die invloed wat sy vormbewustheid uitoefen op die enkodering van die Bybelse tekensisteem en in watter mate dit teruggevoer kan word na 'n formele (literêre) benadering of 'n spontane skeppende vermoë.

Een van die boeiende parallele tussen die Bybel en die poësie is 'n soortgelyke uitdaging wat gerig word aan die kontekstuele betrokkenheid van die twee onderskeie tekstipes. Dit is veral gedurende periodes van politieke onrus dat sowel die Bybel as die poësie se verwysingsraamwerk in die brandpunt geplaas word. Enige eksklusiewe funksie wat daaraan gekoppel word as transendente be-tekening of as artistieke skepping onderskeidelik word gerelativeer.

In 'n eietydse konteks is die gedigreeks *Die Jerusalemgangers (Jerusalemgangers)* van Antjie Krog 'n voorbeeld van die kreatiewe benutting van hierdie interaksie tussen dié twee tekstipes as *betrokke literatuur*. In hoofstuk 5 word nagegaan hoe die Bybelse interteks funksioneer in hierdie gedigreeks wat as *litterature engagée* geresepteer kan word. Daar word aandag gegee aan die kontekstualisering van die Bybelteks en die invloed wat dit uitoefen op die be-tekening van die Bybelse be-tekenaars. Die poëtiese transponering van hierdie verskynsel word ontgin en die rol wat die poëtiese struktuur speel om die rol van die Bybel as eiesoortige tekstipe te onthul.

Die laaste hoofstuk is 'n samevatting van die gevolgtrekkings waartoe die ondersoek gelei het.

'n Aantal figuratiewe illustrasies wat bepaalde aspekte van die beredenering ondersteun of verhelder, word in 'n bylae ingesluit. In die betrokke gedeeltes word die verwysings aangedui. Die gedigreeks *Die Jerusalemgangers* word ook in die bylae geplaas vanweë die lengte. In die teks self word nie telkens verwys na die bylae wanneer uit die gedigreeks aangehaal word nie.

## HOOFSTUK 1

### 1 'n INTERTEKSTUELE ONDERSOEK

#### 1.1 PROBLEEMSTELLING

Die funksionering van die Christelike Bybel<sup>1</sup> en/of tradisie as interteks vir poësietekste is 'n terrein wat nie alleenlik gekenmerk word deur botsende standpunte nie, maar wat ook merendeels aanleiding gee tot emosionele en lukraak uitsprake ten gunste van of teen 'n bepaalde standpunt. Die relevansie van hierdie ondersoekterrein kan met baie voorbeelde geïllustreer word.

In 'n onlangse artikel reageer A.M. Potter (1989:66-76) op J. Culler (1986:31)<sup>\*</sup> se verwerping van: "the increasingly uncritical use of religious terms to explicate literature .... (seeing this as conferring) a legitimacy on religion that contributes to its unassailability in the social and political arena". Alhoewel Culler in die eerste plek die misbruik van die religieuse ervaring op sosio-politieke (en by implikasie literêre) terrein afwys, kom Potter tot die gevolgtrekking dat Culler (1986:31) hom rig teen godsdienst *per se* wanneer hy onder andere ook beweer: "We may regard religion as a curious, irrelevant survival, all the while honoring...our most famous critics - who in their different ways are promoters of religion".

Potter (1989:66) weerlê in sy artikel Culler se standpunt aan die hand van 'n literêre teks (*As I lay dying* - William Faulkner) deur aan te dui: "an attempt to reject all religion as being destructive or quaintly anachronistic (as Culler ultimately does) seriously limits the capacity of the literary critic to explore works of literature". Alhoewel die literêre tekensisteem sigself leen tot dekonstruering en dus om onder andere religieuse wanpraktyke te ontbloot (soos Culler dit ook wil), is dit andersyds ook 'n instrument wat aan die kompleksiteit van die religieuse ervaring uitdrukking gee. Potter (1989:66) dui aan dat sy literêre voorbeeld (onder

---

\* Potter verwys hier na 'n artikel van Culler wat ook as hoofstuk verwerk is in Culler 1988:69-82.

andere) blyke gee van die volgende feit: "religion is a much broader and deeper concept than this (hypocritically pious type of religion), (while) exploring in an extremely positive way a type of experience universally accepted as religious, which has about it none of the qualities which Culler rejects". Potter kom tot die gevolgtrekking: "even for a critic of international reputation like Culler, religion becomes .... 'a very touchy subject'".

Op soortgelyke geïrriteerde wyse is in 'n bestekopname van die stand van die Afrikaanse poësie en sy besondere probleme aan die begin van die tagtigerjare (*Standpunte* 150 1980) verwys na "erg religieuse poësie" (Pretorius in *Standpunte* 150 1980:31). In 'n reaksie op 'n hele aantal verdoemende uitsprake wat in hierdie artikel gemaak is deur Phil du Plessis in verband met die "nuwe religieuse gevoeligheid" in die Afrikaanse poësie, spreek Lina Spies (1984:25) "n sekere verontwaardigde verset teen die onwetenskaplikheid van 'n wetenskaplik-preterenderende argument" uit. Du Plessis (in *Standpunte* 150 1980:17) beweer onder andere: Die Christelike simbole en mites word nie meer deur die hele mens geleef nie. Hulle is gereduseer tot leë woorde, gefossiliseer, geëksternaliseer en het geen betekenis vir die dieper sielelewe meer nie.

Hy (1980:18) sien die inperkende invloed van die Kerk en die Calvinisme in dié verband soos volg: "Religieuse aktiwiteit word beperk tot dit wat deur die kerk daargestel word en die volle rykdom van die mens se religieuse kultuurbesit is nie meer tot die Calvinistiese protestant se beskikking nie".

Daar is enersyds in die Afrikaanse poësie oorvloedige voorbeeldmateriaal waarin die Bybelteks as instrument vir die uitdrukking van die religieuse ervaring funksioneer. Andersyds is dit sowel wat digter as leser-kritikus betref 'n polemiese veld. Die Bybelteks word naamlik nie slegs met uiteenlopende funksies geënkodeer nie. Die betekenisproduksie van 'n Bybelse interteks word ook op uiteenlopende wyses gedekodeer deur verskillende lesers.

In die bogemelde polemiek van Potter (1989:68) met Culler se standpunt, kom hy tot die sinvolle gevolgtrekking:

So strong is 'religion' (whatever form it may take up), and so strong has its influence been in the past, that it is surely far wiser, instead of crying out against it with sweeping generalisations or crude slogans ('Down with the priests' - Culler, 1986:32) or merely rejecting its influence simply because personally one would prefer that influence not to exist, to try to come to terms with it as a real factor (even if it is often a *frightingly* real factor) in human experience.\*

Een van die kompliserende faktore wat aanleiding gee tot botsende uitsprake in verband met die enkodering van religieuse terminologie, is die eiesoortige aard van 'n Bybelse interteks. Die kernprobleem waartoe die botsende interpretasies van dié teks teruggevoer kan word, raak 'n aspek waarna Culler (1975:105) in algemene verband verwys as: "the passage from signifier to signified is subject to the most devious and misleading mediations". Die verwysingsprosedé van Bybelse taalgebruik is gerig op bepaalde oogmerke van die teks alhoewel gebruik gemaak word van ooreenstemmende betekenaars uit die alledaagse taalgebruik (Hick 1990:82 e.v.). Daar moet dus strategieë gevind word wat die funksionering van genoemde religieuse tekens en tekensisteme so volledig moontlik kan ontgin ten einde aanleidende oorsake van botsende interpretasies te identifiseer. Hierdie problematiek hou verband met die *resepsie* van tekste waarin die Bybel of Christelike tradisie as interteks funksioneer. Die erkenning, miskenning of ontkenning van Bybelse taalgebruik as eiesoortige tekensisteme beïnvloed 'n dekodeer van die teks. 'n Bepalende faktor rakende die betekenisproduksie of singewing van enige taalhandeling is die funksionering van bepaalde konvensies. Die aard van die Bybelteks bemoontlik die toepassing van verskillende konvensies deur verskillende lesers wat verband hou met die resepsie van die Bybelteks as bepaalde tekstipe.

Soos uit Potter se genoemde betoog asook die verwysings na die Suid-Afrikaanse literêre toneel reeds geblyk het, is die frekwensie van 'n Bybelse interteks in literêre tekste in so 'n mate 'n feitlike gegewe, dat die volgende uitspraak van William Blake (aangehaal in Frye, 1982:xvi) ook hier van toepassing is: "The Old and New Testaments are the *Great Code of Art*". Die reikwydte en invloed van die Bybelteks raak nie slegs 'n bewustelike enkodering

---

\* Alleenlik aanhalings wat ± 5 reëls oorskry, word geblok.

of positiewe hantering daarvan nie. Daniel Hugo (gesprek met Charles Fryer 90.04.25), wat onder andere die poësiebundel *Verse van die ongeloof* (1989) gepubliseer het, wys byvoorbeeld ook daarop:

Ongeloof het nie sy eie neutrale woordeskat nie. Jy kan nie oor die ongeloof skryf anders as in die negatiewe terme wat geloof aan ongeloof heg nie. Ek bedoel nie om met geloof te spot nie (byvoorbeeld sy *Onse Vader*-pastiche), ek skryf 'n plaasvervanger.

So 'n standpunt beïnvloed die dekoderingsmoontlikhede van Bybelse- of geloofsterminologie. Die volgende gevolgtrekking van Frye (1982:xix) sluit aan by Hugo se opmerking:

Many contemporary approaches to criticism are obscurely motivated by a God-is-dead syndrome that developed out of Biblical criticism; many formulations of critical theory seem to me more defensible when applied to the Bible than they are when applied elsewhere.

Die voorkoms en frekwensie van 'n verwickelde en polemiese interteks soos die Bybel, in literêre tekste, bring dus 'n hele verskeidenheid probleemareas ter sprake wat 'n ondersoek regverdig. Dit is 'n aspek van literêre ondersoek waarvoor resente literêre strategieë nuwe moontlikhede van ondersoek open.

## 1.2 LITERÊRE TERMINOLOGIE

Terwyl literêre teorieë onder andere strategieë ondersoek deur middel waarvan tekste ontsluit kan word, dra dit ook daartoe by om die verwickeldheid van die teks te onthul. Opeenvolgende teorieë bring meestal die tekortkominge van 'n voorafgaande benadering of strategie aan die lig. Desondanks kon die opbloeï van literêr-teoretiese praktyke die afgelope drie dekades nie lei tot onaanvegbare oplossings van tekstuele problematiek nie. Die voortdurend wisselende en dikwels botsende benaderings van literêre tekste laat die ondersoeker met 'n hulpmiddel wat dikwels groter verwarring as helderheid skep. Felperin (1985:2) formuleer hierdie tendens soos volg:

As the discourses of theory continue to proliferate and recombine into new discourses, profound incompatibilities and mutual contradictions emerge in assumptions, aims, and methods, making it increasingly unlikely that any single meta- or master-discourse will achieve the desired condition of institutional domination.

'n Kennisname van die verwikkelde en ontwikkelende terrein van die literêre teorie is vir die ondersoeker van literêre tekste nietemin boeiend en onontwykbaar. Dit stel 'n wye verskeidenheid bruikbare terminologie beskikbaar sonder dat dit moontlik is om opponerende konsekwensies wat onderliggend aan sodanige formuleringe lê, sonder meer te onderskryf. Dieselfde waarnemings lei naamlik tot uiteenlopende gevolgtrekkings, afhangende van bepaalde standpuntinname <sup>2</sup>.

In hoofsaak is die literêre teorie van hierdie eeu 'n poging om die formele eienskappe van tekste so volledig moontlik te verken. Daar word gesoek na metodes om die funksie van die eiesoortige eienskappe van literêre tekste te dekodeer. Dit lewer 'n bydrae tot die ontginning van betekenisproduksie en die resepsie van tekste (Culler 1975:179). Dit is ook in beperkte sin die oogmerk van hierdie ondersoek.

### 1.3 DOELSTELLING

In die lig van die reeds genoemde problematiek word 'n ondersoek onderneem na 'n geselekteerde aantal Afrikaanse poësietekste waarin die Bybel en/of Christelike tradisie as interteks of as spesifieke getransponeerde tekselement (inter-tekst) geïdentifiseer kan word. Die voorbeeldsate is gekies uit oeuvres waarin 'n hoë frekwensie getransponeerde Bybelse tekselemente voorkom. Die keuse van die materiaal asook die ordening van die stof is gedoen om aan die hand van voorbeelde strategieë te vind wat die funksie van die Bybeltekste in bogenoemde poësietekste en die bydrae wat dit lewer tot die betekenisproduksie kan probeer bepaal. Dit bring die verhouding tussen brontekste en resepterende teks <sup>3</sup> ter sprake. Uiteindelik moet bepaal word watter invloed dit uitoefen op die enkodering van 'n Bybelse tekselement en 'n dekodeer van die poësietekste. Die keuse van die onderskeie voorbeelde

is verder bedoel om verskillende aspekte van die problematiek te betrek. Elkeen van die betrokke poësietekste het primêr ontstaan teen 'n Suid-Afrikaans-Calvinistiese milieu. Die voorbeeld- gedigte verteenwoordig slegs 'n snit (selfs van 'n enkele oeuvre) en kan dus nie as algemeen geldige eksemplare geïnterpreteer word nie. Slegs enkele moontlike strategieë word verken. Dit vestig terselfdertyd die aandag daarop dat daar diverse moontlikhede is. Daar is dus ook nie deurgaans volgens 'n vooraf bepaalde model gewerk nie maar die dekoderingstrategie word gerig deur geïdentifiseerde kodes van elke afsonderlike teks.

Dié spesifieke ondersoekterrein noodsaak 'n interdisiplinêre benadering. 'n Ondersoek van die Bybel as interteks bring gespesialiseerde en omvattende bykomende dissiplines ter sprake. In die lig hiervan gaan simplistiese gevolgtrekkings aangaande dekoderingsmoontlikhede en interpretasie van bepaalde Bybelse tekselemente dikwels mank aan wetenskaplikheid. Vakdissiplines wat gerig is op die dekodering en interpretasie van Bybeltekste voorsien in die eerste plek vir die literêre interpreteerder waardevolle leidrade ten opsigte van die funksionering van die Bybelteks. Verskillende leesstrategieë wat in bogenoemde vakdissiplines gevolg word, open perspektiewe ten opsigte van die verskillende resepsies van die Bybelteks wat moontlik is. Terwyl nie aanspraak gemaak kan word op gespesialiseerde kennis van relevante vakdissiplines soos die *hermeneutiek* en *eksegese* wat in dié verband 'n bydrae te lewer het nie, is bekombare materiaal uit hierdie vakdissiplines betrek in die ondersoek <sup>4</sup>. Dit word benader as deel van die religieuse kode wat ontgin word by die dekodering van die bogenoemde gespesifiseerde tekste. Dié onderneming word vergemaklik deur die feit dat die rigpunt van *eksegese* sowel as die *hermeneutiek* eweneens te maak het met die dekodering en interpretasie van 'n bepaalde tipe literêre teks. Daar is dus deurlopende raakpunte tussen hierdie vakdissiplines en 'n literatuurstudie. Frye (1982:xix) beweer byvoorbeeld: "many contemporary critics are well aware of the relevance of Biblical criticism to secular literature". In haar rekonstruksie van 'n dialoog tussen letterkunde en teologie in 'n post-strukturalistiese konteks kom Govinder (1990:19) tot die volgende gevolgtrekkings:

Both literature and theology, whatever their differences, are specific varieties of 'human searching', and would be greatly enhanced by introspective analyses of their very nature, purpose and value...Both literature and theology are, by their very nature, critical.

Die wedersydse betrokkenheid en kreatiewe benutting of bevraagtekening van die onderskeie dissiplines se werkwyse en teorieë blyk uit verskillende bydraes van vakwetenskaplikes uit die onderskeie ondersoekvelde. Die boeiende debat aangaande die aansprake van die *hermeneutiek* in teenstelling met die werkwyse van *dekonstruksie*, soos verteenwoordig deur die standpunte van Gadamar en Derrida onderskeidelik <sup>5</sup>, is een van die voorbeelde in dié verband wat vir hierdie ondersoek van belang is. Terwyl albei uitgaan van die prioriteit van taalgebruik, lei verskillende interpretasietodes tot verskillende gevolgtrekkings. Gadamar meen dat 'n eenheid van betekenis in die Bybelteks wel agterhaal kan word. Hiervolgens word 'n kodesisteesem gehandhaaf wat die gesag en waarheid van die teks bevestig. Derrida onderstreep daarenteen die volstreekte dubbelsinnigheid en onvaslegbaarheid van betekenis in enige teks. Daarmee word die konsep van betekenis as sodanig bevraagteken (Michelfelder & Palmer 1989:1,2).

Hierdie aspek speel deurgaans 'n belangrike rol in die enkodering van die Bybelteks. Bogenoemde twee opponerende standpunte kan ook as verteenwoordigend gesien word van andersyds 'n benadering tot 'n spesifieke vorm van literêre teks soos die Bybel en andersyds 'n literêre teks soos 'n poësietekst. Jauss (1982b:139) maak onder andere in sy resepsie-estetika gebruik van die onderskeie momente van die hermeneutiese proses soos Gadamar dit onderskei, naamlik *intelligere* (verstaan), *interpretare* (interpreteer) en *applicare* (toepas). In sy gevolgtrekkings sluit hy by Gadamar se standpunt aan wanneer hy bevind dat die betekenis van literêre tekste nie vasstaan nie maar dat dit alleenlik deur 'n historiese proses van konkretiserings begryp kan word. Hierdie standpunt opponeer die siening van Roland Barthes dat elke literêre teks 'n oneindige aantal metatekste toelaat (Segers 1981:54).

Die betekenisvolle interaksie tussen die *hermeneutiek* (as vakdissipline met die Bybelteks as rigpunt) en die literatuurwetenskap blyk veral in die werk van Ricoeur. Sy benutting van byvoorbeeld Kristeva se siening van *intertekstualiteit*, naamlik dat een teks wat na 'n ander

teks verwys die oorspronklike teks verplaas, wat daardeur die betekenisproduksie beïnvloed, is veral relevant vir die ondersoek wat hier onderneem word. Ricoeur volg 'n semiotiese benadering, waarvolgens gepoog word om die kodes wat die transformasies in 'n teks beheer of begelei, te rekonstrueer. Indien in aanmerking geneem word dat 'n kode as 'n sisteem van begrensing nie slegs moontlikhede elimineer nie maar ook produktief funksioneer deur transformasies binne die sisteem te genereer (soos byvoorbeeld die linguïstiese kodes wat tegelyk begrens én nuwe kombinasies moontlik maak), lewer dit 'n belangrike bydrae tot die ontsluiting van die getransponeerde teks (Ricoeur 1981:56). Naas die genoemde voorbeelde van interaksie tussen die Bybelwetenskappe en die literatuurteorie beklemtoon die analyses van Northrop Frye (1960,1982) van die Bybelteks as belangrike verbeeldingsraamwerk vir literêre tekste verder die verstregeldheid van die bogenoemde vakdissiplines. Hierbenewens bevind Amos Wilder (1976:1): "In each new age and climate the theopoetic of the church is reshaped in inseparable relation to the general imagination of the time". Lina Spies (1984:26) wys in haar ondersoek na die interaksie tussen *Geloof en gedig in die Afrikaanse poësie van sewentig* op die omgekeerde tendens: "Die dogmatiese ommekeer in die eeu waarin ons leef, word weerspieël in 'n religieuse gevoeligheid in die literatuur".

#### 1.4 EKSEGESE EN HERMENEUTIEK

Die invloed van *hermeneutiek* op literêre teorieë is volgens Nethersole (in Van Zyl e.a. 1982:147) van onberekenbare omvang. Nie slegs Dilthey (1833-1911) se epognakende werk, *The rise of Hermeneutics* (1900), speel hierin 'n groot rol nie maar ook die hele lang tradisie van die klassieke hermeneutiek. Die term *hermeneutiek* sluit die Griekse werkwoord *hermeneuo*, die naamwoord *hermeneia* (verstaan, eksegese) en *hermeneutes* (die persoon wat verstaan) in. Die Latynse werkwoord *interpretari* kom die naaste aan die Griekse *hermeneuo*. Alhoewel etimoloë verskil oor die oorsprong van *hermeneutes*, kan dit herlei word na *Hermes*, die boodskapper van die gode, wat gesien is as 'n *Hermeneutes* wat die wil van die gode oorgedra het deur middel van taal. Plato het later die digters die *hermeneutes* van die gode

genoem. *Hermeneuo* sluit handelinge in soos: om uitdrukking te gee aan, om te verduidelik, of om te vertaal (Nethersole in Van Zyl e.a. 1982:149).

Die rol wat die *eksegese en hermeneutiek* kan speel in die soort ondersoek wat in hierdie studie onderneem word, kan inleidend omlin word deur 'n omskrywing van die oogmerke van hierdie vakdisseiplines. Albei het te maak met die uitleg van die Bybelteks (vergelyk *HAT*). *Eksegese* is die instrument van die *hermeneutiek*. Terwyl *eksegese* die dekodering van die be-tekening van bepaalde tekste op die oog het (die relasie tussen *signifiant* en *signifié*), gaan dit in die *hermeneutiek* om die verstaan (*significance*)<sup>6</sup> van sodanige *interpretant*<sup>7</sup> in samehang met die werklikheid. Ricoeur (1974:385) verwys na laasgenoemde as: "the very deciphering of life in the mirror of the text". Die wyse waarop hy die funksionering van die *hermeneutiek* uiteen sit, is reeds 'n aanduiding van die bruikbaarheid en noodsaaklike bydrae wat hierdie vakdisseipline kan lewer in die onderhawige ondersoek. Ricoeur (1974:298) sê onder andere: "No interpreter in fact will ever come close to what his text says if he does not live in the aura of the meaning that is sought".

Ondanks die kenmerkend literêre vorm van die Bybelteks is die primêre oogmerk van die teks nie-literêr (Frye 1982:53). Enige dekodering van die teks sal noodwendig te maak hê met die moeilike verhouding tussen vorm en intensie. Die Bybelteks veronderstel 'n *geloofskode (preunderstanding)*, wat dit onderskei van ander literêre tekstipes. Hierdie *geloofskode* het egter nie te maak met 'n prewetenskaplike (soos dikwels deur die literêre kritiek gesuggereer word) fase nie maar is gebaseer op 'n sisteem. Dit is hierdie sisteem wat deur die *hermeneutiek* blootgelê word. Ricoeur (1974:298) omskryf hierdie benadering soos volg:

Hermeneutics, child of 'modernity' overcomes its own forgetfulness of the Sacred. I believe that being can still speak to me, no longer indeed in the precritical form of immediate belief but as the second immediacy that hermeneutics aims at. It may be that this second naïvity is the postcritical equivalent of the precritical hierophany.

Daar word uitgegaan van die standpunt dat die teenpool van geloof nie twyfel is nie, maar soos Frye (1982:230) dit formuleer: "merely the mental insensitivity that does not see what

all the fuss is about". In hierdie opsig impliseer die geloofskode die medewerking van 'n intellektuele verstaansproses. Dit is hierdie dekoderingsproses waarvan op teoretiese wyse rekenskap gegee word.

Die verhouding tussen *hermeneutiek* en *eksegese* verstaan Ricoeur (1974:298) soos volg:

Hermeneutics makes us share in the battle, the dynamics, by which symbolism is subject to being itself surpassed. Only by sharing in this dynamics does understanding enter the properly critical dimension of exegesis and become a hermeneutics.

Dit is duidelik dat die onderskeie vakdissiplines gebruik maak van dieselfde begrippe-apparaat as die literatuurwetenskap en in 'n groot mate dieselfde veld dek. Die literatuurwetenskap is 'n belangrike verwysingsraamwerk vir hierdie vakdissiplines. *Eksegese* en *hermeneutiek* voorsien egter die noodsaaklike perspektief op strategieë en konvensies wat kenmerkend is van die Bybelteks as bepaalde tekstipe.

## 1.5 BEGRIPPE-APPARAAT

Die aard van die ondersoek verg meervoudige strategieë. 'n Eklektiese benadering word dus gevolg wat vir die bepaalde ondersoekterrein ruimte bied vir verkenning. Die ondersoek na intertekstuele verhoudinge, soos wat in die studie onderneem word in samehang met die inagneming van resepsies van 'n teks, open reeds 'n verskeidenheid moontlikhede. Die volgende opmerking is in verband met hierdie soort ondersoek nie alleenlik van toepassing nie, maar kan ook as gevolgtrekking onderskryf word (Suleiman en Crosman 1980:6):

(Audience-oriented) criticism is not one field but many, not a single wide trodden path but a multiplicity of crisscrossing, often divergent tracks that cover a vast area of the critical landscape in a pattern whose complexity dismays the brave and confounds the faint of heart.

Terwyl die kompleksiteit van begrippe-apparaat in alle opsigte erken word, word tussen radikale standpunte van noodsaak of willekeur 'n teoretiese middeweg gekies. Dit raak aspekte soos die funksionering van die onderskeie rolle van outeur en leser, 'n allesomvattende teksopvatting en die vrye loop van die woordbetekenis en die daarmee gepaardgaande vraag na waarheid en singewing. In aansluiting by die volgende siening van Hirsch (1967:171), word gestrewe na die hoogs moontlike gegronde aannames en interpretasies:

To verify is to show that a conclusion is true; to validate is to show that a conclusion is probably true on the basis of what is known...a valid conclusion implies one that has been reached by acceptable reasoning, although it may not be certainly true. A 'verified' conclusion, on the other hand, strongly suggests direct confirmation and certainty.

Inleidend word die sentrale terminologie aangedui wat vir die ondersoek benut word. Elkeen van die onderskeie begrippe wat gehanteer word, vorm deel van verwikkelde betekenisvelde waarbinne verskillende konnotasies geheg word aan 'n betrokke term. Alhoewel die ondersoek nie voorafgegaan word deur volledige uiteensettings van die agtergrond en ontwikkeling van 'n bepaalde terminologie nie, word in die omskrywing van begrippe gepoog om aan te dui watter aspekte van die term van toepassing geag word vir die bepaalde ondersoekveld. Met die oog hierop word dit so bondig moontlik omskryf.

### 1.5.1 Teken

Die begrippe-apparaat wat in die studie hanteer word, is hoofsaaklik ontleen aan die *semiotiek* (Grieks *semeion*), dit wil sê die wetenskap wat tekens en alles wat daarmee saamhang, bestudeer. In die geval van die onderhawige ondersoek raak dit 'n dekodering van die funksionering van bepaalde tekensisteme en betekenisprosesse (Van Gorp 1986:373). Die sentrale begrip wat in dié verband gehanteer word, is *teken*. Met inagneming van die standpunte van De Saussure en Pierce onderskeidelik, word die volgende definiëring van die *teken* deur Eco (1979:16) gehandhaaf:

A sign is everything that, on the grounds of previous established social convention, can be taken as something standing for something else.

Die *teken* word dus deur 'n interpreteerder geïnterpreteer volgens sy plaasvervangende funksie<sup>8</sup>.

In 'n be-tekeningproses is daar drie elemente aanwesig - eerstens die teken self (*betekenaar*), tweedens dit waarna die teken verwys (*be-tekende / representamen*) en derdens die teken waartoe dit aanleiding gee in die gedagtes van die interpreterende persoon (*interpretant*)<sup>9</sup> (Van Zoest 1978:23)<sup>10</sup>. Die literêre teks in sy geheel is 'n *teken* wat in die plek van 'n opgeroepte, fiksionele werklikheid staan (Van Zoest 1978:63). Die poëtiese teken is identifiseerbaar op grond van estetiese konvensies wat ekstern en aanvullend funksioneer tot die inherente kenmerke van 'n woord of frase. Die belangrikste kenmerk daarvan is dat dit tersaaklik is ten opsigte van die singewing (*signification*) in 'n poësietekst. Hierdie paslikheid van die *poëtiese teken* is herkenbaar op grond daarvan dat dit eie is aan 'n bepaalde idiolek óf omdat dit deel vorm van 'n klassistiese. Wanneer daar in 'n teks sprake is van 'n bepaalde seleksie van tekens, verg dit 'n ondersoek na die funksionering van 'n samehangende *tekensistiem* (Van Zoest 1978:47).

Die element in die werklikheid waarna die teken verwys, word die *denotatum* (volgens Pierce *objek*) genoem. Teenoor die begrip *be-tekende / representamen*, het die *denotatum* te maak met die resultaat van representasie. Die *denotatum* is 'n versameling of klas van *denotata* (Van Zoest 1978:30) en kan abstrak of konkreet, voorstelbaar of onvoorstelbaar wees. Een teken kan 'n veelvoud van *denotata* hê (byvoorbeeld tafel - meubelstuk of tafel van vermenigvuldiging). Die *denotasie* maar ook die *interpretasie* van die teken wat onlosmaaklik daarmee verbind is, hang af van die konteks waarin dit gebruik word. Dit geld in belangrike mate vir die *poëtiese teken*. Die aard van die verhouding tussen die *teken* en die *denotatum* oefen 'n belangrike invloed uit op die betekenisproduksie. Pierce se onderskeiding van drie soorte tekens op grond van die soort relasie tussen *teken* en *denotatum*, is in geval van die onderhawige ondersoekveld waardevol. Hy onderskei *ikoniese tekens* (beeldende tekens) waar

die tekenkarakter ontleen word aan 'n gelykenis tussen die *teken* en *denotatum*. Die gelykenis word gekoppel aan iets wat bekend is. Die tweede tekensoort noem hy *indices* (verwysende tekens) waar die relasie tussen *teken* en *denotatum* dié is van aangrensendheid (byvoorbeeld rook as teken van vuur is 'n *index*). Die derde tekensoort wat onderskei kan word, is *simboliese tekens*, dit wil sê tekens-deur-afpraak. Die poësie toon byvoorbeeld 'n voorkeur vir *ikoniese tekens* (Van Zoest 1978:29-34).

Die komplekse *denotatum* van 'n komplekse *teken* soos die poësieteks raak die belangrike relasie tussen die *deur-die-tekens-opgeroepte werklikheid* en die individueel of kollektief aanvaarde "*egte*" *werklikheid*. In die geval van 'n kollektief aanvaarde werklikheid het 'n mens te maak met 'n geskiedenis wat 'n tekenversameling is van 'n nie-fiksionele teks. Die konfrontasie van die fiksionele werklikheid met die individueel gekende lewenswerklikheid van die ontvanger of met 'n historiese konteks is vir die interpretasie van die teks belangrik. In dié geval moet die interpretasie van die teks in verhouding met die interpretasie van die "*egte*" *werklikheid* geanaliseer word (Van Zoest 1978:66).

### 1.5.2 Teks

Wanneer na 'n *poësieteks* of die Bybelteks verwys word, word in die eerste plek verwys na 'n leesbare en gefikseerde geheel van samehangende taaltkens (Van Gorp 1986:402) wat gestruktureer is om 'n netwerk van boodskappe te dra. So 'n *teks* is geënkodeer volgens 'n verskeidenheid *kodes* wat op verskillende vlakke van *singewing* (*signification*) funksioneer (Eco 1979:5). Die literêre *teks* is identifiseerbaar op grond van eiesoortige kommunikatiewe strategieë.

Daar word onderskei tussen die *artefak* wat konstant bly, en 'n veranderlike *interpretant* as gevolg van die realisering van die teks deur verskillende lesers wat eiesoortige intra- en ekstratekstuele kodes aktiveer. Die erkenning van die *teks* as distinktiewe entiteit stel egter wel grense aan oneindige interpretasiemoontlikhede, soos deur die dekonstruksiekritici voorgestaan. Naas 'n gespesifiseerde gebruik van die *teks*begrip word dit ook as verruimde

begrip gehanteer om ander momente as die *boodskap* in die kommunikatiewe handeling in te sluit. Hieronder sorteer onder andere outeur, leser, kontekstuele elemente of kulturele produksies.

Die tekste wat ondersoek word, word benader as *semiotiese handeling* (Culler 1975:105) met *betekenisproduksie* en interpretasie as oogmerk (Van Zoest 1978:57,59). 'n Semiotiese handeling impliseer dat dit nie gaan om 'n *teken* in isolasie nie maar om 'n proses waarin tekens in verskillende relasies geaktiveer word. Culler (1975:4) wys byvoorbeeld daarop: "In studying signs one must investigate the system of relations that enables meaning to be produced and, reciprocally, one can only determine what are the pertinent relations among items by considering them as signs". Alhoewel die gespesifiseerde *teks* dus as koherente eenheid (teken) hanteer word, word dit nie as geïsoleerde moment gesien nie. Dit is ook betekenisproduktief deur die interaksie met ander tekste. Aan die ander kant word die gesprek met ander tekste nie verabsoluteer waardeur die *teks* sy individualiteit as *teks* verloor en slegs geresepteer word as diskursiewe moment in die betekenisproduksie nie. Die verskil tussen *tekswêreld* en *diskoers* blyk uit die volgende stelling van De Beaugrande (1984:39): "Discourse may be cohesive, but not fully coherent, or coherent, but not fully cohesive". Die konvensies van samehang en verband kenmerk die *teks*.

### 1.5.3 Konvensie

In watter mate betekenisproduksie ook al gesien word as 'n proses, is betekenisvorming en kommunikasie nie moontlik sonder die funksionering en inagneming van bepaalde *konvensies* nie. Sodanige *konvensies* stel riglyne waarvolgens interpretasiemoontlikhede oorweeg kan word in 'n oneindige spel van betekenisemoontlikhede in 'n bepaalde teks (Culler 1975:133). Riffaterre (1978:22) verwys daarna as: "a literary marker in any context". Die funksie van konvensies word deur Culler (1981:117) soos volg omskryf: One is interested in conventions which govern the production and interpretation of character, of plot structure, of thematic synthesis, of symbolic condensation, and displacement.

*Konvensies* skep verwagtings wat daartoe bydra om sekere betekenismoontlikhede te elimineer en ander te aktiveer. Verskillende *tekstipes* funksioneer byvoorbeeld na aanleiding van bepaalde *konvensies*. Alhoewel *konvensies* in sekere sin as modeverskynsels gesien kan word en dus veranderlik is, kan juis die afwyking van 'n gangbare *konvensie* betekenis skeppend funksioneer. Die *konvensie* dien dus ondanks sy onstandvastigheid (Culler 1975:129) steeds as 'n bruikbare uitgangspunt.

#### 1.5.4 Intertekstualiteit

Die seleksie van *tekens* in 'n bepaalde samehang in 'n *teks* kan toegeskryf word aan die funksionering van verskillende bydraende *tekensisteme* (Van Zoest 1978:47). Kristeva (1986:111) se siening van 'n tekensisteam as: "a field of transpositions of various signifying systems (an intertextuality)" het, alhoewel verskillend geïnterpreteer, wye invloed uitgeoefen op die hantering van die verskynsel van interaksie tussen tekste. Terwyl hierdie stelling (in isolasie gelees) as 'n onontkombare feit aanvaar kan word, raak dit een van die mees verwikkelde en ontwykende verskynsels van die literêre teks. Dit raak ook die basiese problematiek van die ondersoek. Culler waarsku soos volg:

The notion of intertextuality .... is a difficult concept to use because of the vast and undefined discursive space it designates, but when one narrows it as to make it more usable one either falls into source study of a traditional and positivistic kind (which is what the concept was designed to transcend) or else ends by naming particular texts as the pre-texts on grounds of interpretive convenience.

In haar kritiek op die hantering van die term *intertekstualiteit* binne die Afrikaanse letterkunde onderskei Hambidge (1986:35) tussen "Kristeva se intertekstualiteit"<sup>11</sup> wat binne 'n semiologiese en Maoïtiese tradisie skryf en Suid-Afrikaanse teoretici se "tradisionele" hantering van die begrip *intertekstualiteit*. Kristeva (1980:37) se uitgangspunt blyk uit die volgende weergawe van haar siening van die *teks*: "The concept of text as ideologeme determines the very procedure of a semiotics that, by studying the text as intertextuality, considers it as such within (the text of) society and history". Hambidge (1986:40) se kritiek

is veral gerig teen die gelykstelling van uiteenlopende standpunte onder dieselfde noemer, *intertekstualiteit*. Ten spyte van die ambivalente gebruike van die term, word die formele funksionering daarvan soos volg deur Van Gorp (1986:199) erken en omskryf:

Term gebruiklik in die hedendaagse literatuurstudie om aan te duiden dat een literaire tekst gesitueerd is tussen andere tekste en er vaak op teruggaaf. Een intertekstuele benadering (b.v. in die vergelykende literatuurstudie en in de literatuurgeschiedenis) word aldus onderskeiden van een (intra)tekstuele benadering (d.w.z. beperkt tot de desbetreffende tekst zoals in de literaire kritiek) en een kontekstuele benadering (d.w.z. vanuit de maatschappelijke konteks).

Dit gaan in die onderhawige intertekstuele ondersoek, na aanleiding van hierdie omskrywing, in die eerste plek om 'n vergelykende studie van tekste. In die mees algemene sin word onder andere deur de Beaugrande (1984:39) sonder meer erken: "Intertextuality subsumes the ways in which the text presupposes knowledge of other texts". Hoe uiteenlopend *intertekstualiteit* ook al gehanteer word in literêr-teoretiese ondersoeke, dra die verskillende perspektiewe by tot die besef dat die interaksie tussen tekste asook die teksbegrip as sodanig nie 'n enkelvoudige saak is waar een benadering as inhoud van die begrip verabsoluteer kan word nie. Om hierdie rede word dit in hierdie studie as 'n oorkoepelende term gehanteer met diverse moontlikhede. Die ruimer toepassing van *intertekstualiteit*, naamlik dat die omringende werklikheid waaronder kultuur, politiek, ens. as teks opgeneem kan word, word erken. Wanneer nie gefokus word op ideologiese en psigologiese prosesse in die enkodering van 'n bepaalde teks nie, word die bydrae daarvan tot betekenisgenerering nie ontken nie. Ten opsigte van elke voorbeeld word 'n seleksie van moontlikhede toegepas wat gerig is op die spesifieke doelstelling van die studie.

Die sentrale plek van die verskynsel *intertekstualiteit* in literatuurondersoek blyk uit die volgende opmerking van Claes (1987:7): "In de gehele Westerse literatuurgeschiedenis zijn relaties tussen teksten bepalend geweest voor de tekstproductie". Dit word dus nie sonder meer, soos Gous (1988:118) daarna verwys, as "'n jargonwoord met kundige vertoon en totale onbegrip van reikwydte rondgeswaai" nie.

Wanneer bepaalde aspekte van die verskynsel binne 'n beperkte veld ondersoek word, word die verwickeldheid daarvan en alternatiewe uitgangspunte en die implikasies daarvan nie oor die hoof gesien nie. Daarom word Venter (1988:29) se gevolgtrekking onderskryf dat *intertekstualiteit* as verweefde tekstualiteit en *inter-tekstualiteit* as verengde opvatting van teksverwysings nie rigied onderskei kan word nie. Dit geld veral die enkodering van die Bybel as religieuse agtergrondteks of die invloed wat dit ongespesifiseer uitoefen op die totstandkoming van 'n poësietekst naas die transponering van 'n spesifieke tekselement.

Vir die doel van hierdie studie word uitgegaan van die volgende algemene formulering van die begrip deur Van Peer (1987:20): Intertextualiteit betref die potensiële overdraagbaarheid van uitingen over de tekst-grens heen, en hun assimilatie in nieuwe tekststructuren.

Dit laat 'n hele aantal ondersoekmoontlikhede oop. Aansluitend hierby is ook de Beaugrande (1984:35) se opvatting waardevol, naamlik: "Any further utilization of a text, such as reading, interpreting, quoting, etc., is actualization and activation, though under new conditions affected by the original event of production, and by the surface text as artifact (if available) - is an illustration of intertextuality". 'n Metode wat aansluit by hierdie siening, word deur Claes (1987:11) uiteengesit. Hy wys daarop dat die egte vergelykende literatuurwetenskap in die eerste plek daarop gerig is om die gelykenisse én verskille tussen tekste na te gaan. Die volgende rigtinggewende strategieë word aangedui:

1. dat die teksniveaus onderskei moet word waarop vergelyk word
2. die omvang van die vergeleke teksgedeeltes bepaal moet word
3. die interteksteme<sup>12</sup> kontekstueel gelokaliseer word.

Die assimilasië van een *tekensisteem* in 'n nuwe *tekststruktuur* (Van Peer, 1987:20) bring 'n wysiging mee ten opsigte van die oorspronklike taalhandeling. Die nuwe *tekensisteem* mag wel gebruik maak van dieselfde tekenmateriaal.

Kristeva se beklemtoning van die feit dat *intertekstualiteit* te maak het met *transponering* en dat deur dié begrip die *wysiging* wat plaasvind, gesuggereer word, is vir hierdie ondersoek

van belang, al word haar uitgangspunt nie gevolg nie. Van Wolde (1990:336) meen byvoorbeeld ook dat die begrip *intertekstualiteit*, soos dit deur Kristeva gebruik word, sinvol kan wees wanneer die latere universalisering daarvan beperk word. Kristeva (1986:111) verstaan *transponering* soos volg: We prefer the term *transposition* because it specifies that the passage from one signifying system to another demands a new articulation of the thetic - of enunciative and denotative positionality.

Vir die onderhawige ondersoek is dit van belang om vas te stel in watter mate 'n *getransponeerde* Bybelteks geïntegreer word in die tekensisteem van 'n poësie-tekst om sodoende "blootgestel" te word aan *konvensies* van die nuwe sisteem. Daarmee kom die verwysingsprosedé van die getransponeerde betekenaars ter sprake. Die resepsie van die brontekst deur 'n enkodeerder daarvan (in dié geval 'n digter) kan reeds 'n *transponering* in 'n nuwe tekensisteem wees.

Barthes (in Young 1981:31) se siening van die teks as: "a methodological field...experienced only in an activity of production", beteken dat *intertekstualiteit* in so 'n geval vir die leser behels: "entering into the play of the signifiers; enumerating them, perhaps (if the text allows), but not hierarchising them". Elke teks word volgens Barthes gesien as intertekst waarin ander tekste (ook die omringende kultuurkonteks) op wisselende vlakke gedekonstrueer en gerekonstrueer word (Young 1981:39). Verskille is volgens hierdie benadering belangriker as ooreenkoms, wat identiteit vooropstel (Claes 1987:9).

Alhoewel die interaksie (kreatiewe spel) van tekste en kontekste verreken word, word 'n radikaliserings van *intertekstualiteit* as 'n volstrekte onstandvastigheid en onbegrensdeheid, soos byvoorbeeld in Barthes se siening verteenwoordig, nie as standpunt gehandhaaf nie. Dit raak veral die volgende siening van Barthes (1982:472): "the *Text* itself appeared as the very index of *nonpower* .... The *Text* always postpone - and it is this movement of *mirage* I have attempted to .... justify in speaking of literature". Dit hang saam met sy siening van die funksionering van tekens as "an active semiology", wat hy bedoel as "negative semiology". Dit hou die volgende belangrike konsekwensies in (1982:474, 475):

The semiology of the speaker is not a hermeneutics: it paints more than it digs, via di porre rather than via de levare. Its objects of predilection are texts of the Iagemaking process: narratives, images, portraits, expressions, idiolects, passions, structures which play simultaneously with an appearance of verisimilitude and with an uncertainty of truth.

Die standpunt wat in hierdie studie ingeneem word, is dat intertekstuele betekenisgenerering as prosesse nie die totstandkoming van sinskeppende gestruktureerde tekeneenhede uitsluit nie. Hierdie beslissing word onder andere ondersteun deur die volgende opmerking van Ricoeur (1979:217): "It does not suffice to replace a text in the communicative chain in order to overthrow the hypostasis of the text-in-itself". Die verskil tussen *teks* en *diskoers* elimineer nie die fundamentele funksie van diskoers nie. Die kenmerkende referensiële funksie van *diskoers* impliseer dat 'n spreker 'n mededeling maak teenoor 'n hoorder aangaande 'n saak. Hiernaas verplaas die teks nie die referensiële funksie van *diskoers* nie maar transendeer dit tot wat getipeer kan word as "the issue of the text". Hierdie uitgangspunt is veral betekenisvol in die hantering van 'n teks soos die Bybel waarin die verskil tussen *teks* en *diskoers* van fundamentele belang is in die interpretasie van die teks.

'n Kennisname van Bloom (1973:5,7,14) se ondersoek na wat hy interpoëtiese relasies noem, open eweneens bepaalde perspektiewe, al word sy standpuntinname nie in hierdie studie ontgin nie. Dit word ook benader as 'n variant van *intertekstualiteit*. Dit verteenwoordig naamlik die siening dat een digter 'n mede-digter *eggo*. Bloom sê in dié verband: "poetic influence need not make poets less original; as often it makes them more original". Hierdie inspelings van een teks op 'n ander noem hy "poetic misprision" omdat die "voorganger" op verskillende maniere gekamoeleer word. In dié verband onderskei hy 'n sestal moontlikhede. Betekenisproduksie hou volgens hierdie benadering verband met 'n algemene anonieme *intertekstualiteit*. Die "vader"teks word tegelyk geabsorbeer en "vernietig". Dit gaan dus vir die leser onder andere om 'n identifisering van so 'n "vader"teks waarmee kreatief geworstel word (Culler 1981:107). Volgens Felperin (1985:31) is die teks vir Bloom: "the battleground of Oedipal agon, the hard-won or hard-lost site of an everproblematic selfhood and originality, the place where three or more than three roads meet". Dit wil voorkom asof die Bybelteks om verskillende redes kan funksioneer as 'n meeserteks of "vader"teks waarmee kreatief

afgereken (moet) word. Dit gaan in die studie egter om bewustelike relasies met die Bybelteks.

Alhoewel Bloom (1973) die begrip *beïnvloeding* hanteer (vergelyk die titel van sy boek: *The anxiety of influence*) teenoor Kristeva se begrip van *transponering*, gaan dit by elkeen van hierdie skrywers oor relasies tussen tekste en onderliggende prosesse wat betrokke is by die betekenisgenerering.

Riffaterre se lesergeoriënteerde semiosis behels soos in die geval van Bloom se intertekstualiteitsbenadering die identifisering van 'n bepaalde vorm van oorsprong (Culler 1981:111). Vir hom is dit die rekonstruksie van onderliggende clichés en tekensisteme. Daarvoor word die term *hipogramme* gebruik wat kan omskryf word as: "a structural 'matrix' which can be reduced to a single sentence or even a single word" (Selden 1985:119). Die funksionering van sulke hipogramme kan wel uit die voorbeeldgedigte afgelei word. Dit word egter ook nie as spesifieke strategie gevolg nie.

Die verskillende perspektiewe verteenwoordig die verskeidenheid strategieë wat gevolg word by die oorweging van intertekstuele verhoudinge as betekenisproduserende faktor. Wanneer gepoog word om die funksionering van 'n bepaalde tipe interteks wat op uiteenlopende wyse getransponeer word te dekodeer, is dit nodig om geïdentifiseerde moontlikhede wat gevolg kan word te oorweeg. Dit dien nie slegs as vertrekpunt om 'n geskikte strategie te vind vir 'n bepaalde vorm van *intertekstualiteit* nie. Dit stel die dekodeerder ook op die hoede vir die verwikkelde prosesse wat betrokke is wanneer 'n intertekstuele betekenisnetwerk geïnterpreteer word.

Van Wolde (1990:343)<sup>13</sup> maak gebruik van 'n insiggewende figuur van die evolusiebioloog en nobelpryswenner Manfred Eigen om die verskil aan te dui tussen 'n "blinde uitprobeer en 'n intelligente doelsoeke" van moontlikhede in so 'n multiplekse ondersoek-situasie<sup>14</sup>. Eigen het naamlik tot die gevolgtrekking gekom dat die beeld van 'n stuurlose evolusie 'n fout is. Dit word volgens hom wel deeglik "gestuur" sonder dat daar alleenlik sprake is van interne meganismes. Die sturing is grotendeels afkomstig van die omgewing of konteks. Terwyl aan

die omgewing 'n sturende vermoë toegeken word, word aan die mutante 'n selekterende of aanpassende vermoë toegeken. Eigen verklaar die evolusieproses dus as 'n wisselwerking van omgewing en mutante, dit wil sê 'n proses wat nóg gedetermineerd, nóg willekeurig is. Hy neem dus 'n teoretiese middeweg in. In 'n nadere beskrywing van die aanpassing tussen sturing en aanpassing dui Eigen aan dat wat geselekteer word nie 'n individu is nie, maar 'n komplekse mutanteversameling. Dit word wiskundig voorgestel met 'n "puntewolk" in 'n meerdimensionele ruimte <sup>15</sup>.

In die figuur word aangegee hoe die individue óf mutante bundelinge óf knooppunte is van geselekteerde genetiese eienskappe. In 'n bepaalde omgewing is die top van die "mutantenwolk" die kombinasie van geselekteerde kwaliteite wat die beste funksioneer in die omgewing. Verander die omgewing, sal een van die onderliggende knooppunte funksioneer as top van die wolk en die onderliggende wolk sal op 'n nuwe wyse rangskik. In die top sal die samewerking tussen mutant en omgewing optimaal wees. Die voordeel van die "mutantewolk" is dat by 'n verandering van omgewing, dus wanneer die milieu nuwe eise stel, 'n mens nie so lank hoef te wag op nuwe mutante nie. Hulle is reeds aanwesig. Uit die model word duidelik in watter mate omgewing (objek) en individue (subjek) invloed uitoefen op of bydra tot 'n bepaalde resultaat wat ontstaan het uit die optimale samewerking van albei op 'n bepaalde tydstip. Eigen se samevatting van die krag van hierdie verklaring is dat die essensiële onderskeid tussen die klassieke en die nuwe interpretasie van die evolusie die toevalskarakter van die mutasie raak: dit is naamlik die verskil tussen "blind uitprobeer en intelligente doelsoeke" <sup>16</sup>.

Van Wolde (1990:344) pas hierdie bevindings van Eigen toe op die literêre teks <sup>17</sup> deur uit te gaan van die standpunt dat die teks "een continuum, een ononderscheiden geheel van moegelykheden" is. 'n Leser staan aan die "onderpunt" ('n beginpunt) van die tekskontinuüm en moet strategieë verken om 'n "toppunt" te bereik ten einde singewing te verwesenlik. 'n Aantal moontlikhede word benut wat as uitgangspunt dien vir betekenis-toekenning. Hierdie wisselwerking tussen teks en leser is vergelykbaar met die seleksieproses van Eigen. Dit bestaan eensyds uit sturing van die kant van die teks deur die aanbod van bepaalde moontlikhede en andersyds uit seleksie en kombinerings van die kant van die leser. Die

interaksie tussen sturing en seleksie bring 'n knooppunt of betekenisknoop tot stand waartoe albei 'n bydrae gelewer het. Die aanbod van moontlikhede in die teks is, soos in die natuur wat Eigen bestudeer het, baie groot. Dit word veroorsaak deur die polisemiese struktuur van die tekselemente. Elke element bestaan uit 'n aantal elementêre boustene (seme) en die verbindinge van hierdie polisemiese elemente in 'n teks maak die aantal betekenismoontlikhede omvangryk. In die leesproses onderskei 'n leser, wat vanuit 'n eie taal- en kultuurkode en 'n eie ervaringskonteks redeneer, 'n aantal elemente binne die tekstkontinuum as draers van betekenis (tekens). Dit word geaktiveer in die betekenisgewing sodat daar verbindinge of knooppunte ontstaan tussen teks en leser. Die leser orden hierdie knooppunte in 'n netwerk of *betekeniswolk* waarin bepaalde relasies tussen elemente funksioneer as hooflyn terwyl ander daar onder georden word. Die leesproses kan herhaal word en die leser kan die knooppunte opnuut orden deur ander knooppunte in die teks te orden. Dit gebeur omdat ander moontlikhede in die teks benut word sodat daar 'n nuwe *betekeniswolk* ontstaan wat 'n ander knooppunt as toppunt het. Die gevolgtrekking waartoe Van Wolde (1990:344) kom na aanleiding van Eigen se evolusieteorie, is ook die uitgangspunt vir die intertekstuele ondersoek wat onderneem word, naamlik: nóg absolute willekeur nóg absolute noodsaak bepaal die totstandkoming van die betekenis, maar 'n gerigte wisselwerking tussen teks en leser lei tot 'n bepaalde keuse uit 'n aantal moontlikhede. Wanneer gestreef word na koherensie, dit wil sê die ordening van die teks binne één wolk met één top of dominante betekenis, word die meervoudigheid van die teks en verskillende ordeningsmoontlikhede van *betekeniswolke* nie ontken of buite rekening gelaat nie.

Die strategie van betekenistoekenning wat in die ondersoek toegepas word, is om op spoor van Van Wolde se uiteensetting vergelykenderwys ooreenkomste tussen teks en kode en teks en eie ervaring te laat funksioneer as basis vir betekenistoekenning. In dié geval is teks, kode en leser ewe belangrik in die interaksie. So 'n basis van interaksie word deur Van Wolde (1990:345) getipeer as *ikonisiteit*. Sy wys op die feit dat die vroeër idee dat taal die werklikheid weerspieël, laat vaar is vir die begrip "diagrammatiese iconiciteit". Hieronder word nie 'n direkte beeldende verhouding tussen taal en werklikheid verstaan nie, maar die feit dat die sistematiese relasies van tekens (wat self nie weergawes van hulle referente hoef te wees nie), die relasies van hulle referente of denotata weerspieël. Van Wolde (1990:346)

kom dus tot die gevolgtrekking: "Een tekst is iconisch van aard voorzover hij gemarkeerde ongrammaticale elementen aanbiedt die de lezer, in zijn/haar 'iconiseringsdrift'<sup>18</sup>, interpreteert als overeenkomend met zijn/haar ervaring van de wereld". Die feit dat 'n teks ongemarkeerde grammatikale elemente bevat, is reeds gebaseer op die onderskeid wat die leser tref binne die kontinuüm van die teks. Die leser resepteer naamlik bepaalde elemente as ooreenstemmend met die taalkode en beskou dit as ongemarkeer. Ander elemente word weer geresepteer as gemarkeer of ongrammatikaal en dus teken van die semanties afwykende. Om hierdie afwyking tog te kan begryp, sal die leser die verhouding tussen die gemarkeerde tekselemente en die eie ervaring as ikonies interpreteer. Beheersing van die taalkode en ervaring van die werklikheid maak dit vir die leser moontlik om met die teks in wisselwerking te tree en 'n netwerk daaroorheen te lê. Van Wolde (1990:347) verklaar dus:

Het begrip (diagrammatische) iconisiteit verklaart eveneens hoe het mogelijk is, dat een lezer nieuwe tekenverbindingen in een tekst die afwijken van de taalkode, kan begrijpen, namelijk door analogieën te zien of analogische verbindingen te leggen tussen de syntagmatische relaties in de tekst en de relaties in de ervaren werkelijkheid.

Van Wolde (1990:347) neem met hierdie bevindinge standpunt in teen (de)konstruktivistiese teorieë met die gevolgtrekking dat tekens nie louter as funksioneel beskou kan word nie en dat betekenistoekenning nie alleen gefundeer is op kodes nie maar ook op ikonisiteit. Dit word gebaseer op die feit dat ervaring nie alleenlik bepaal word deur die konseptuele nie maar ook deur die biologies-fisiologiese en die psigologies-perseptuele.

Intertekstuele relasies kan hiervolgens beskryf word vanuit die sturing deur konvensionele en ikoniese tekenrelasies in die teks en die logiese en analogiese redeneringe van die kant van die leser, én vanuit die illokutiewe intertekstuele strekking van die teks en die perllokutiewe handeling van die leser.

Netsoos vir intra- en ekstratekstualiteit is die onderskeid tussen gemarkeerde relasies en ongemarkeerde relasies tussen tekselemente van fundamentele belang. Die pluriformiteit van intertekstuele relasies moet voortdurend in ag geneem word. Enersyds vestig 'n diachroniese

analise die aandag op ongemarkeerde interteksteme, dit wil sê genre, kode ensovoorts, sowel as deur die skrywer bedoelde en dus gemarkeerde intertekstrelasies. 'n Sinchroniese analise ondersoek die funksionering van 'n bronteks in 'n resepterende teks op grond van ongemarkeerde teksrelasies wat mede-afhanklik is van die ikonisering van die dekodeerder. Vir 'n modellesing is dit wenslik om soveel moontlik intertekstuele relasies te benoem met die denotatiewe, konnotatiewe en illokutiewe lading.

*Intertekstualiteit* as kreatiewe verskynsel is 'n manifestasie van wat Ricoeur (1981:54) noem: "Rule-governed imagination". Ten spyte van die aanbod van veelvoudige kombinasie-moontlikhede funksioneer ordeningsprinsipes wat rigtinggewend is. 'n Ondersoek na intertekstuele verbande en verhoudinge het onder andere te maak met die identifisering van sulke onderliggende ordeningsprinsipes ("reëls") wat bewustelik of onbewustelik toegepas word.

Wanneer die begrip *intertekstualiteit* in hierdie studie gehanteer word, sluit dit die identifisering van 'n spesifieke teksverwysing in, maar dan nie as doelwit nie. Die identifisering van die bron is alleenlik van belang in soverre as wat dit die ondersoekmateriaal verskaf wat geanaliseer moet word ten einde die funksionering van die bepaalde interteks (byvoorbeeld die tekstipe van die bronteks en die funksionering van konvensies) in die proses van betekenisproduksie te probeer bepaal.

Die verhouding tussen teks en interteks kan verskillende vorme aanneem, soos onder andere Bloom se onderskeidinge laat blyk het. *Intertekstualiteit* behels egter uiteindelik dat tekens wat tot verskillende tekensisteme behoort, saamwerk in 'n nuwe samehang in die proses van betekenisproduksie. Die term *interteks* word gebruik om 'n spesifieke getransponeerde teksteem<sup>19</sup> aan te dui sowel as 'n getransponeerde funksionerende tekensisteem. Die konteks sal telkens bepaal waarna onderskeidelik verwys word. Die transponering van 'n identifiseerbare tekselement sluit, veral in geval van 'n Bybelse tekselement, meestal die funksionering van die grondteks as tekensisteem in. In dié opsig behels die begrip *interteks* meer as slegs die verwysing na 'n getransponeerde frase.

Alhoewel die ondersoek gerig is op 'n bepaalde intertekstipe in 'n poëtiese tekensisteem, laat blyk die bostaande gegewens reeds dat *intertekstualiteit* 'n veld van komplekse moontlikhede is waar (om 'n bekende beeld te gebruik) 'n enkele draad die hele web laat roer. Dit is dus nie moontlik om die funksionering van 'n Bybelse interteks in 'n poëtiese tekensisteem in isolasie te ondersoek nie. Die ontginning van medeproduktiewe interteksteme en kontekste word egter beperk tot slegs dié aspekte wat 'n bydrae kan lewer tot die ondersoek van die Bybelse interteks.

### 1.5.5 Kode

Dit het reeds ter sprake gekom dat die funksionering van bepaalde *kodesisteme* by die tekenbenoeming en interpretering van die verskillende tekensisteme (Van Zoest 1978:48) van belang is vir die ondersoek. Aangesien dit gaan om die betekenisproduksie van 'n onderliggende tekensisteem (dié van die Bybelteks), is hierdie onderskeidings 'n basiese uitgangspunt.

Ten spyte van die verskillende standpunte en probleme wat betrokke is wanneer die begrip *kode* gebruik word, kan akkoord gegaan word met Fokkema (1985:655) se bevinding dat dit 'n nuttige en bruikbare term is in 'n literatuurondersoek. Dit is veral van toepassing in geval van die onderhawige ondersoekveld waar dit gaan om die funksionering van 'n getransponeerde tekensisteem. Die ontvanger van 'n literêre boodskap kan nie ontkom aan die bewussyn dat hy te maak het met onderliggende sisteme wat bydra tot die betekenisproduksie nie. Fowler (1982:43) wys byvoorbeeld daarop: "Codes often come to a writer indirectly, deviously, remotely, at haphazard, rather than by simple chronological lines of descent".

Identifisering van *kodesisteme* dra daartoe by om betekenismoontlikhede te ondersoek wat andersins onopgemerk sou bly (Kermode in Chatman 1973:71). Soos hierbo geblyk het, word *kode* in verband gebring met 'n sisteem of struktuur. Die volgende omskrywing van Van Gorp (1986:73) is toepasbaar op die gebruik van die term in hierdie studie, naamlik 'n "geheel van geïnstitutionaliseerde normen waarop die funksionering van een sisteem gebaseerd is". Die *kode* word nie gehanteer as 'n afgeslote sisteem nie, maar eerder, soos Eco

(1984:187) dit stel, as 'n reël wat moontlikhede genereer. In sy bespreking van die meriete van Barthes se siening in verband met die *kode* maak Eco die volgende opmerkings wat oorweeg moet word:

What he (Barthes) calls here code is the whole of the encyclopedic competence as the storage of that which is already known and already organized by a culture. It is the encyclopedia, and therefore the Rule, but as a Labyrinth. A Rule which controls but which at the same time allows, gives the possibility of inventing beyond itself, by finding new paths, new combinations within the network...the code is not only a strict gemination of systems, or a correlation, but also a system of inference ..... It not only says 'you must' but also 'you may' or 'it would also be possible to do that'. If it is a matrix, it is a matrix allowing for infinite occurrences, some of them still unpredictable, the source of a game.

Alhoewel die siening onderskryf word dat die funksionering van kodes nie herleibaar is tot rigiede en vasgelegde sisteemvorming nie, word dit wel gehanteer as semantiese merkers wat moontlikhede selekteer en elimineer. Daarmee word die siening afgewys dat dit "a matrix allowing for infinite occurrences" is. Daar is reeds verwys na die belangrikheid van die ontginning van religieuse kodes wanneer Bybelse intertekste in poësietekste ondersoek word. By die dekodering van 'n polisemantiese teks soos die poësietekste, vervul 'n semantiese merker soos die kode 'n belangrike funksie.

Die beroep op kodes vorm 'n onderdeel van *intertekstualiteit* wat 'n komplekse verwerking van invloede op die skrywer sowel as die leser raak (Voges 1989:37). Die ontginning van kodes dra by tot singewende verbandlegging.

### 1.5.6 Genre

Aangesien dit in die ondersoek gaan om die transponering van een tekstipe na 'n ander, kom die *genrekode* ter sprake as bydraende faktor tot betekenisproduksie. Hirsch (1975:76), wat 'n bydrae lewer in die debat rondom literêre interpretasie binne die tradisie van die hermeneutiek, ken aan die *genrekode* 'n sentrale plek toe wanneer hy beweer: "All understanding of verbal meaning is necessarily genre-bound". Fowler (1982:22) sluit hierby

aan deur die genrekode as die belangrikste van die literêre *langue* te sien op grond daarvan dat dit soveel van die ander kodes inkorporeer en orden. Ten spyte van tendense om weg te beweeg van genre (onderskeidings<sup>20</sup>, is dit as organiserende prinsipe kenmerkend van die literêre teks (Fowler 1982:278). Afwykings van bestaande kategorieë aktiveer betekenisproduksie.

Vir Hirsch is 'n geldige interpretasie van 'n teks afhanklik van gemotiveerde gevolgtrekkings aangaande die kenmerke van die intrinsieke genre van die teks (1975:121). Hy (1975:263) omskryf die betekenis van 'n genrebeslissing soos volg:

.... the concept of genre cuts through all particular varieties of biblical, poetical, historical and legal interpretation of texts because the notion of genre in itself determines an intrinsic mode of proceeding. To be concerned with the precise genre of a text is to give every text its due and to avoid the external imposition of merely mechanical methods and canons of interpretation.

Die belangrikheid hiervan sal veral blyk uit die feit dat verskillende resepsies en kreatiewe transponering van die Bybelteks teruggevoer kan word na die toepassing van konvensies eie aan verskillende genresoorste. In die geval van die Bybelteks as komplekse tekstipe wat saamgestel is uit haas elke moontlik denkbare tekstipe, funksioneer genre-onderskeidings by uitstek as rigtinggewende interpretasiemerkers.

Daar word belangrike nuwe perspektiewe geopen deur die huidige literêre teoretici ten opsigte van die hantering van genre as literêre kategorie. In teenstelling met die vroeër siening dat genre-indeling berus op ontologies verankerde kenmerke wat sigself altyd en oral onveranderlik voordoen en waardeur elke genre ondubbelsinnig bepaal kan word, word dit tans gesien as fundamenteel histories veranderlike kategorieë (Bal 1981:7). Die bruikbaarheid van genre-onderskeiding is nie geleë in die benutting daarvan as duidelik gedefinieerde klassisteme nie, maar in die identifisering van *types* wat sekere verwagtinge skep en sodoende kommunikasie bevorder.

Fowler (1982:38) wys daarop dat wanneer 'n teks geïdentifiseer word as 'n bepaalde literêre

tipe dit nie beteken dat al die karaktereenskappe van dié soort deur elke ander voorbeeld van so 'n tipe gedeel moet word nie. Nuwe tekste in 'n bepaalde genre mag juis met nuwe, bykomende eienskappe vorendag kom. Hiervolgens is dit moontlik dat 'n bepaalde genre mettertyd wysigings kan ondergaan. Dit bring mee dat die grense van 'n literêre genre nie 'n enkelvoudige stel karaktertrekke behels wat as klas geïdentifiseer kan word nie. Fowler tipeer dit eerder as "a collective or group creative process" (1982:277) en hy (1982:90) wys verder daarop dat genreverwysings dikwels onbewustelik funksioneer. Terwyl hy enersyds die belangrike funksie van genre-onderskeidings in die interpretasieproses beklemtoon, waarsku hy andersyds teen "genre imperialisme" waarvolgens sekere karaktertrekke verabsoluteer word tot universele norme.

Hoe moeilik die funksionering van 'n spesifieke genre of subgenre ook soms omskryfbaar is (Riffaterre, 1978:115, verwys na "genre-induced obscurity") en hoe kompleks die funksionering daarvan ook mag wees, is die rol wat dit speel as betekenisdraende semiotiese sisteem in die meeste gevalle deurslaggewend. Alhoewel genregrense nie rigoristies is nie en daar selfs oorvlueling van tekstipes voorkom, bemoontlik dit 'n proses van eliminerings (Fowler 1982:73). Vir die doel van die ondersoek is die volgende omskrywing van Fowler (1982:74) 'n bruikbare leidraad: "a kind is a type of literary work of a definite size, marked by a complex of substantive and formal features that always include a distinctive (though not usually unique) external structure". Hierdie formele eienskappe noem hy (1982:55) "the generic repertoire", wat hy soos volg tipeer: "The repertoire is the whole range of potential points of resemblance that a genre may exhibit .... Every genre has a unique repertoire, from which its representatives select characteristics". Nadat Fowler (1982:73) 'n vyftiental moontlike eienskappe van so 'n generiese repertoire onderskei het, kom hy tot die gevolgtrekking:

I want to insist .... that almost any feature, however minor, however elusive, may become genre-linked. Thus, particular sorts of exordium, closure, inset (digression; play within play), symmetry, and other structural forms may be characteristic; and so may representational manners (naturalistic; surrealist), besides qualities harder to categorize, such as the encyclopedic comprehensiveness of epic or anatomy. Any relatively infrequent or noticeable feature may be regarded for a time as generic.

Ondanks 'n oneindige aantal moontlike genre-eienskappe wat kan funksioneer in 'n bepaalde teks, is die identifisering van enkele opvallende kenmerke voldoende om 'n genresoort te karakteriseer. Hierbenewens word die veranderlikheid van die repertoire van tekstipes ook binne perke gehou deur die kommunikatiewe situasie waarin 'n sekere aantal herkenbare eienskappe moet funksioneer om begrip te kan verwesenlik. Anders as die opvatting dat genre 'n vorm van dwang is op spontane kreatiwiteit, sien Fowler (1982:20) dit as "a communicative value". Daarom funksioneer dit as 'n hulpmiddel vir die verstaan van tekste.

Genrestudie is nie alleenlik 'n kwessie van vorm nie maar ook van norme en konvensies (Van Gorp 1986:162). In die lig hiervan is Frow (1980:73) se opvatting dat genre 'n betekenispotensieel is wat in 'n bepaalde konteks beskikbaar is, belangrik. Hy baseer sy genreorie op die volgende drie aspekte wat 'n invloed uitoefen op die vorming van teksgroepe: die *gebied (field)* of soort aktiwiteit waarin 'n teks funksioneer, byvoorbeeld religie. Die interpersoonlike relasie tussen sender en ontvanger in die kommunikasieproses, wat Frow die *tenor* noem, is 'n verdere bydraende faktor terwyl die *tekensisteem* (vergelyk ook Bal 1981:29) of die gekose simboliese sisteem en die retoriese middele waarvan gebruik gemaak word ook 'n rol speel. Frow (1980:73) se gevolgtrekking is: The production of meaning is thus highly specified by the rules of the discourse structure in which it occurs, and the structure of the genres of discourse is directly correlated with the semiotic constraints of the speech situation.

Wanneer dit gaan om die transponering van betekenaars uit een tekensisteem na 'n nuwe resepterende tekensisteem, speel die ontginning van die genrekode 'n beslissende rol in die betekenisgenerering. Culler (1975:129) wys byvoorbeeld daarop: "Genres are not special varieties of language but sets of expectations which allow sentences of a language to become signs of different kinds in a second-order literary system. *The same sentence can have a different meaning depending on the genre in which it appears*" (kursivering van my). Die konvensies van 'n poësieteks kan dus 'n reeks tekens tot stand bring (Culler 1975:162) wat verskil van dié van die genererende tekensisteem.

### 1.5.7 Verwagtingshorison

In 'n literêre ondersoek waarin verskillende moontlike resepsies van 'n teks nagegaan word, kom die verwerking en opname van die voorafgaande teksproduserende elemente deur die leser ter sprake. Die term *verwagtingshorison* wat H.R.Jauss (1982b:139 e.v.) in dié verband gebruik en wat verwys na die literêre ervaring van die leser, is 'n bruikbare konsep in die ondersoek. Die *verwagtingshorison* van 'n leser word volgens Jauss beïnvloed deur sy kennis van die konvensies van 'n bepaalde genre, die beïnvloeding van historiese en kulturele kodes, estetiese distansie, die inagneming van intertekstuele relasies en so meer <sup>21</sup>. Die resepsie en transponering van 'n antieke teks soos die Bybel hang in 'n groot mate saam met 'n dialoog tussen verlede en hede. Dit raak nie slegs 'n direkte verhouding tussen resepterende outeur en teks nie maar ook die outeur se reaksie op gemeenskappe se resepsie van die teks. Dit dra by tot 'n outeur se verwagtingshorison van hierdie bepaalde soort teks. Volgens Jauss vind waardebeplating plaas op grond van die kommunikasie tussen die teks en die verwagtingshorison van die leser (Van Gorp 1986:340).

Iser (1974) se gebruik van die term resepsie-ondersoek fokus op die kommunikatiewe verhouding tussen teks en leser wat deur die inhoud en strategie van die teks bewerkstellig word. Dit is eweneens 'n noodsaaklike perspektief. Culler (1981:57) wys daarop dat die lesersrespons nie slegs 'n proses is waarin die standpunte in 'n teks vergelyk word met eie standpunte of standpunte van die tyd nie. Dit raak veral verskillende interpretasie-strategieë en die toepassing van verskillende konvensies. Hy (1981:58) meen dus: "A focus on response can direct attention to crucial and neglected topics". In 'n dekodering van die komplekse kommunikatiewe verhoudinge tussen tekste eis hierdie aspek 'n belangrike plek op.

### 1.6 DIE BYBEL AS TEKS

Enige poging om die Bybel as 'n enkele teks te benader, stuit teen 'n verskeidenheid opponerende teorieë <sup>22</sup>. Frye (1982:29) waarsku byvoorbeeld: "The Bible is far too deeply

rooted in all the resources of language for any simplistic approach to its language to be adequate". Alhoewel dit eerder 'n miniatuurbiblioteek genoem kan word <sup>23</sup>, word dit tradisioneel benader as 'n enkele geskrif. Wanneer dit funksioneer as interteks, is dit ook primêr die resepsie daarvan as eiensortige enkele teks wat die enkodering daarvan beïnvloed. Selfs 'n oppervlakkige vergelyking van beskikbare voorbeelde uit Afrikaanse poësietekste waarin 'n Bybelse interteks funksioneer, maak die leser bewus daarvan dat die Bybelse verwysings verskillende funksies het. Die basiese oorsaak waartoe dit herlei kan word, is die beslissing wat die digter maak aangaande die Bybel as tekstipe. Frye (1982:226) wys byvoorbeeld daarop: "every text is the type of its own reading". Die poëtiese ontginning van 'n Bybelse verwysing vloei dus voort uit die inisiërende uitgangspunt aangaande die tekstipe. In die lig hiervan moet bepaal word of daar eienskappe van die Bybelteks is waarvolgens dit as eiensortige tekstipe geresepeteer word naas ander moontlikhede.

Die verwikkelde vorm van die Bybelteks is een van die faktore wat aanleiding gee tot uiteenlopende resepsies van die tekstipe. As voorbeeld van die kompleksiteit van die vorm noem Frye (1982:29) onder andere: "It .... is as poetic as it can well be without actually being a work of literature". Die veelduidigheid en verwikkelde vorm van die teks is nie slegs 'n belangrike motivering vir die kreatiewe ontginning daarvan nie. Dit stel ook 'n groot uitdaging aan 'n ondersoek daarna as interteks. In so 'n geval het die dekodeerder te maak met die verstaan van 'n interpretasie en transponering in 'n nuwe tekensisteem van 'n verwikkelde teksvorm, terwyl die interteks waarom dit gaan 'n teks is wat self ook reeds funksioneer as interpretasie.

Die literêre vorm, tesame met die religieuse inhoud van die teks, gee onder andere aanleiding tot 'n resepsie van die teks as mite. Die teks word gelees as verbeeldingryke verhale wat funksioneer as menslike uitdrukkingswyse van die onbegryplike <sup>24</sup>. Na aanleiding van die debat rondom die dekodeering van die Bybelteks as mitiese stellings, erken die teoloog Thielicke (1978:105) byvoorbeeld dat geen aspek van die Christelike waarheid, soos weergegee in die Evangelie, gewaarborg is teen 'n verwarring daarvan met 'n mitiese uitdrukkingswyse nie. Hy sê van so 'n kardinale aspek van die evangeliese teks soos Christus se vleeswording: "This supra-mythical element can still be expressed only in mythical

symbols"<sup>25</sup>. Frye (1982:42) sluit hierby aan wanneer hy teenoor pogings om die Bybel as historiese teks te lees as feit stel: "It has been obvious for at least a century that 'mythical accretions' are what the Bible is". Letterlik opgeneem, is die Bybel volgens Frye (1982:224) "a gigantic myth, a narrative extending over the whole of time from creation to apocalypse, unified by a body of recurring imagery". Mitiese tekensisteme funksioneer dus prominent in die Bybelteks. Frye (1982:67) wys egter ook op 'n eiesoortigheid van die Bybelteks gelees as mite, deur te beweer: "In looking at the Bible as myth we found that the Biblical myth was a form of *Heilsgeschichte* and had its own kind of history".

Die beeldryke taal kan ook letterlik geïnterpreteer word as outoritêre voorskrifte, of as allegorieë met letterlike toepassings. In so 'n geval funksioneer die Bybel as 'n gestagneerde morele teksboek. Daarmee word die literêre en spirituele kwaliteite van die teks (dus 'n eiesoortige verwysingsprosedé) nie geaktiveer nie <sup>26</sup>.

Sosio-politieke strominge resepteer die retoriese vorm van die Bybelteks as primêre genre. Die teks kan dan gelees word as "an argument disguised by figuration" (Frye 1982:29). Retoriek hang saam met die verabsoluttering van 'n konteks. In die lig hiervan identifiseer resente bevrydingsbewegings die Bybelteks as ideologiese diskoerse wat geskryf is en funksioneer binne 'n bepaalde klassestryd (Smit 1987:66,67). In aansluiting hierby kan die Bybelteks na aanleiding van sosiaal-historiese ondersoeke geïnterpreteer word as "simboliese universum" of "sosiaal gekonstrueerde werklikhede" (Smit 1987:59).

'n Maksimaal kreatiewe taalhandeling soos die poësietekste sou naas 'n primêre genre-toekenning aan 'n Bybelse interteks ook die veelduidige vorm van die teks kan ontgin as betekenisgenererende moment. Dit impliseer dat betekenis-toekenning aan 'n Bybelse interteks geaktiveer kan word deur die konvensies van meer as een tekstipe tegelyk.

Uit die beskikbare bronne van die Bybelwetenskappe is nie 'n eenvormige teologiese aanvaarbare model gevind wat kan funksioneer as resepsie-eksemplaar van die Bybelteks as sakrale literêre teks met eiesoortige geloofskode nie. Die ondersoek na die funksionering van die Bybelteks in poësietekste het wel die behoefte laat blyk aan so 'n kommunikasie-model

wat 'n bepaalde vorm van betekenisgenerering van die teks ten gevolg het. In dié verband is die insiggewende bydraes van veral Frye en Ricoeur asook perspektiewe uit die beskikbare hermeneutiese bronne gebruik om so 'n kommunikasie-model te rekonstrueer.

Ten spyte van die verskeidenheid analitiese metodes met diverse perspektiewe wat mekaar opponeer, vervang of verruim, en wat verskillende klemtone plaas op die verstaan van die teks, word die Bybel vir die doel van dié studie as unieke tekstipe, naamlik *evangelie* (blye boodskap) onderskei. Enersyds word die tekortkominge van so 'n eenheidskonstruk erken. Smit (1990:20) wys byvoorbeeld daarop:

'n Tipologie is altyd gebrekkig. Ter wille daarvan om 'n komplekse saak meer verstaanbaar te maak, word ooreenvoudigings aangebring, karikature geskep, verskil aangetoon waar daar ook groot ooreenstemming is, suiwer vorme geteken wat in die praktyk nie so onvermeng bestaan nie.

So 'n eenheidskonstruk voorsien egter andersyds 'n *verstaansraamwerk* vir die teks waarvolgens betekenaars in die teks bewustelik of onbewustelik op 'n bepaalde wyse gedekodeer en/of geënkodeer word. Dit is 'n beslissing wat geaktiveer word deur 'n toepassing van konvensies eie aan 'n bepaalde verstaan van dié teks. Na aanleiding hiervan word sodanige eenheidskonstruk gerekonstrueer.

### 1.6.1 Die Bybelteks as evangelie

Frye (1982:81) wys daarop dat die struktuur van die Bybel so uniek is dat daar geen ander bestaande teks is wat naastenby daarmee vergelyk kan word nie. Dit is 'n intertekstuele veld waarbinne uiteenlopende tekensisteme soos mites, fabels, allegorieë, apokalips, poësie, ens. funksioneer of getransponeer is. Die verskeidenheid taalhandelinge sluit in profetiese, narratiewe, voorskriftelike en wysheidsdiskoerse asook lofpysinge (Ricoeur 1980:75-92), waarvan die retoriek wissel van 'n meer alledaagse spreekstyl tot 'n oratoriese, duistere, gesaghebbende of refreinagtige styl (Frye 1982:214). Ricoeur (1979:221) wys op die eenheid van die verskillende geloofsdiskoerse van die Bybelteks deur 'n voortgaande intratekstuele dialektiek. Hieruit kom hulle ingryping op mekaar na vore. Vanuit literêre oogpunt herken

Frye (1982:xiii) die eenheid van hierdie komplekse geskrif in die tot-eenheid-gestruktureerde verhale en beeldspraak. Hy (1982:218) motiveer dit soos volg:

The unity of context .... is there as a foundation for its real structure. The Bible includes an immense variety of material, and the unifying forces that hold it together cannot be the rigid forces of doctrinal consistency or logic, which would soon collapse under cultural stress, but the more flexible ones of imaginative unity, which is founded on metaphor.

### 1.6.2 Struktuurmodel van die Bybelteks as evangelie

'n Tipering van die Bybelteks as *evangelie* gaan in die eerste plek uit van die gegewe dat die veelvuldige tekstipes (vormsoorte) en taalhandelinge (diskursiewe meganismes van die spreek-situasies - Van Gorp) tot eenheid of *kanon* gekonstitueer is op grond van die resepsie van 'n geloofsgemeenskap (kerk). Dit is volgens bepaalde konvensies deur middel van die begrip Bybel as enkel teks benoem (vergelyk Smit 1987:54). Die vraag in watter mate die gebruik van Bybelse intertekste in poësietekste blyke gee daarvan dat die Bybelteks ook as enkele (samehangende) teks geresepteer is met 'n sentrale gerigtheid, is vir die interpretasie van sodanige tekste van belang <sup>27</sup>.

Die enkel teks (gestruktureerde geheel) onderskei twee *testamente* of *tot-eenheid-gekonstitueerde geskrifte* wat in 'n bepaalde hermeneutiese verhouding tot mekaar staan. Elkeen van hierdie tekste kan onderskeidelik volgens eiesoortige konvensies gedekodeer word naas die feit dat daar ook 'n duidelike verband tussen die boodskap van die twee Testamente bestaan. Aangesien die Bybelteks vir die doel van hierdie studie oorkoepelend as 'n enkel tekstipe gehanteer word, word 'n eenheid tussen die twee Testamente gehandhaaf. Die Nuwe Testament funksioneer as 'n interpretasie van die Ou Testament. Dit staan egter nie slegs in relasie tot die Ou Testament nie maar moet daarnaas ook as selfstandige teks gedekodeer word. Die boodskap van die Nuwe-Testamentiese teks is nie 'n onlogiese ingryping op die betekenis van die Ou-Testamentiese teks nie maar die vervulling of voltrekking van die voorafgaande betekening, wat 'n afwagting geskep het of gesuspendeer is. Vanweë die insluiting van die sentrale Christus-gebeure in die Nuwe Testament in 'n betekenisstelsel

van belofte of vervulling, is daar 'n verdigting van die tydskonsep (Ricoeur 1974:383). Die nuwe impliseer hiervolgens nie 'n vervanging van die oue (voorafgaande) nie. Dit bly singewend verbonde daarmee deurdat die geestelike betekenis van die letterlike gebeure eers geopenbaar word na die vervulling van die belofte waarom alles sentreer. Die transformering van die letterlike betekenis van die vroeër Testament tot 'n geestelike betekenis deur die be-tekening van die Christus-gebeure in die nuwe Testament,<sup>28</sup> word deur Ricoeur (1974:383) vergelyk met die verandering van water in wyn.

### 1.6.3 Generiese eienskappe van die boodskap

Die vraag of daar vorm- of ander kenmerke onderskei kan word wat *evangelie* as tekstipe regverdig na aanleiding van die gebruik van dié term vir die eerste vier boeke van die Nuwe Testament, is in die literatuurgeskiedenis op verskillende maniere, meestal negatief, beantwoord. Vorster (1981:26) wys dus daarop dat die gedagte dat die tekssoort *evangelie sui generis* is, nie sonder implikasies is nie. Wanneer die Bybel vir die doel van die ondersoek oorkoepelend as teks gehanteer word, getipeer as *evangelie*, hou dit nie direk verband met al die aspekte van hierdie debat nie. Dit is 'n poging om 'n bepaalde hantering van 'n Bybelse interteks wat die betekenisproduksie beïnvloed, te identifiseer. Die hantering van die Bybel as teks hou reeds sekere implikasies in. Ricoeur (1979:217) wys byvoorbeeld daarop: "writing brings about a fundamental mutation in discourse concerning the relation between 'sense' and 'reference'". Teenoor die aangewesenheid van diskoers op 'n ekstralinguale werklikheid, naamlik ervaring, is *singewing* in 'n teks gebaseer op 'n netwerk verhoudinge in die teks self. Die teks impliseer dus interaksie tussen die oppervlakteboodskap en onderliggende kodes of 'n kombinasie van kodes of selfs kodes wat saamhang met intertekstualiteit. Die tekstualiteit van die Bybelse diskoerse is van soveel belang dat Ricoeur (1979:216) die stelling maak: "This presupposition of the textuality of faith distinguishes biblical faith ("bible" meaning book) from all others".

Die rekonstruksie van bydraende prominente vorm- en inhoudelike kenmerke van die teks wat tot 'n eiesoortige lesing daarvan aanleiding gee, word vir die doel van hierdie ondersoek verder onderskei as *evangelie*. Die aanleiding daartoe is wel die hantering van die begrip

*evangelie* in Markus, die vroegste van die vier Evangelies van die Nuwe Testament.

Met die tipering van die Bybelteks as 'n eiesoortige tekstipe, te wete *evangelie*, word aangesluit by sekere bevindinge van Dormeyer (1987:4) in sy ondersoek na die *evangelie*-begrip in Markus. Hy is van mening dat na aanleiding van Markus se gebruik van die term *evangelie* (Grieks *euangelion*: goeie tyding / blye boodskap) aan die begin van sy Jesus-biografie, dit wel onderskei kan word as literêre genre naas die teologiese betekenis wat daaraan geheg word. In Mark. 1:1 word naamlik verwys na "Die evangelie van Jesus Christus, die Seun van God" en Mark. 1:14 verwys na "die evangelie van God". *Evangelie* is dan 'n vorm van vertelling (*Erzählung*) met as tema die unieke verhouding met God soos geopenbaar in Jesus Christus, eskatologiese Messias en eskatologiese Seun van God. Christus omskep die profane inhoud van die evangelie op kreatiewe wyse in en deur Homself en openbaar God terselfdertyd op 'n nuwe wyse. Twee wesentlik verskillende betekenisvelde, naamlik God en wêreld, word hierdeur met mekaar in verband gebring. Dit vorm 'n verwikkelde jukstapenering. *Evangelie* funksioneer as saamgestelde metafoer. Daar word eerstens verwys na Christus .... van God en Seun van God. Albei hierdie begrippe is karakteristieke van Jesus en dus maak die eienaam Jesus deel uit van die metaforiese konstruksie. Dit impliseer: Jesus as Christus en Seun (subjek=s) is (kopulatief=k) God (predikaat=p). Hierdie metafoer word uitgebrei na evangelie, dus: die *evangelie* van Jesus Christus, die Seun (s) is (k) God (p). Volgens die hierbo aangehaalde Mark. 1:14 word die metaforiese insluiting van *evangelie* duidelik, naamlik die evangelie (s) is (k) God (p). Hiervolgens is Jesus Christus dus tegelykertyd subjek en objek van die *evangelie* - hy is subjek van die blye boodskap en objek daarvan wat terselfdertyd God se daad van verlossing behels. As gevolg van sy menslikheid (as historiese persoon) sowel as sy Goddelike relasie, kombineer hy die betekenisvelde *evangelie* en God. In die makroteks *evangelie* (dit wil sê die Bybel as geheel en nie slegs die formele Evangelies nie) word dié twee lyne voortdurend in Hom verteenwoordig. Wanneer die Bybelteks as *evangelie* gedekodeer word, vorm die handeling van God in verhouding tot Jesus Christus 'n *Offenbarungsbogen*: sy roeping as die Seun (vergelyk Mark. 1:9-11), die openbaring van sy gesag as Getuie aangaande die dissipels en die toekomstige wêreld (vergelyk Mark. 9:2-8) en die verkondiging van die

Gekruisigde as die Opgestane (vergelyk Mark. 16:1-8) (Dormeyer 1987:4). Alle metaforiek in die evangelieteks verenig in die Een, enige God, die een Mens, dié Lam, dié Boom (/Wynstok) van die Lewe en dié Steen wat die bouers verwerp het asook dié Nuwe Tempel, Christus (Frye 1957:141). Die beslissende relasie tussen God en die vleesgeworde Woord Jesus Christus, waarom dit in die *evangelie* gaan, kan omskryf word aan die hand van die volgende formulering van Kierkegaard (weergegee deur Thielicke 1974:81): "God does not stop at an idea but becomes a man, lavishing his fulness on one example, accepting an extreme incognito, the scandalous opposite of what reason has always understood by God".

Dit waarna die evangelieteks verwys, is hierdie verkondiging (*kerugma*). Perrin (1974:143) verwoord die gedagtes van baie navorsers wanneer hy sê:

With Mark we reach the one unique literary form produced by early Christianity: the gospel. Other movements produced letters, chronicles, and apocalypses, but only Christians (believers in Christ as Son of God - A.S.R.) wrote gospels, and the first Christian to do so was the evangelist Mark <sup>29</sup>.

Die tot-eenheid-gekonstrueerde Bybelteks is 'n *vertelling* (narratiewe teks) wat funksioneer as 'n *getuienis* <sup>30</sup> (diskoers) aangaande 'n *geopenbaarde waarheid*. Dit is gebaseer op tekens wat gerecepteer is as uitdrukkingswyse van die Absolute (Ricoeur 1980:143), wat deur die getuienis van Jesus Christus be-teken is as God die Vader. 'n Geloofsgemeenskap kan God resepteer op grond van die verkondiging van die teks. Hy word egter geopenbaar as misterie wat nie be-noem kan word nie <sup>31</sup>. In verband met hierdie geopenbaarde benoeming van God, onderskei Ricoeur (1979:220,225) die volgende procédé in die teks:

"The naming of God, in the originary expressions of faith, is not simple but multiple. It is not a single tone, but polyphonic .... The naming of God is thus first of all a narrative naming .... the resurrection narratives of the New Testament is in accord with the naming of God in the deliverance narratives of the Old Testament .... All the literary genres (in the Bible), from narration to parable, constitute 'speaking about God'.... It adds to the common traits of the poem the circulating of an overarching referent - God - that co-ordinates the texts at the same time that it escapes them.

Openbaring impliseer terselfdertyd verborgenheid, aangesien dit as teenstelling gebruik word vir die idee van objektiewe waarheid wat op empiriese wyse gekontroleer kan word <sup>32</sup>. Omdat dit waarvan die getuie moet getuienis lewer hom/haarself te bowe gaan, is hy/sy nie slegs draer van die boodskap nie. Hy/sy word gedra (opgeneem) deur dié boodskap wat uitgaan van die erkende Absolute oorsprong (Ricoeur 1980:131). 1 Joh. 5:9,10 lees byvoorbeeld:

Ons aanvaar mense se getuienis, hoeveel te meer die getuienis van God, want dit is God wat getuig, en die getuienis handel oor sy Seun. Wie in die Seun van God glo, besit die getuienis in sy hart; wie God nie glo nie, maak Hom tot leuenaar, omdat hy nie die getuienis glo wat God oor sy Seun gelewer het nie. En die getuienis behels dit: God het ons die ewige lewe gegee, en dié lewe is deur sy Seun.

Hierdie buite-persoonlike oorsprong van die *boodskap* van die *getuienis* bepaal verder die dekodering van die *wêreld* of die rigpunt van die *boodskap* en uiteindelik van die teks as geheel. Dit word selfs nie bepaal deur die struktuur van die getuienis nie. Dit word primêr bepaal deur die ekstratekstuele verwysingsraamwerk. Ricoeur (1980:100) verduidelik hierdie aspek soos volg:

The reference of the text is .... the issue of the text or the world of the text. The world of the text designates the reference of the work of discourse, not what is said, but about what is said. Hence the issue of the text is the object of hermeneutics. And the issue of the text is the world the text unfolds before itself.

Hierdie wêreld wat deur die teks voorgelê word, word genoem 'n *nuwe skepping*, 'n *nuwe verbond*, die *Koninkryk van God*. Die implisiete verwysing onderliggend aan die uiteenlopende kontekste wat opgeroep word in die beskrywende, didaktiese, poëtiese en onderrigende diskoerse, is na hierdie *Koninkryk van God*. Die nuwe vorm van bestaan wat deur die Bybelteks be-teken word, oorskrei die gewone menslike ervaring ten spyte van die getermineerdheid daarvan. Die projeksie van hierdie wêreld is die oopmaak van die (in)geslote tydsdimensie <sup>33</sup>.

Dié "nuwe" implisiete wêreld van die teks noodsaak die implementering van 'n eiesoortige verwysingsprosedé. In 'n geloofsdiskoers funksioneer nie die beskrywende referensiële funksie van gewone taalgebruik of van wetenskaplike diskoers nie maar die poëtiese funksie wat 'n dieptestruktuur van be-tekening kan enkodeer (Ricoeur 1980:101; Frye 1982 en Wilson 1976 ontgin albei ook hierdie aspek van die Bybelse diskoers). Hierdie verwysingsprosedé word deur Ricoeur (1980:102) soos volg verstaan: "The poetic function incarnates a concept of truth that escapes the definition by adequation as well as the criteria of falsification and verification. Here truth no longer means verification, but manifestation, i.e. letting what shows itself be. What shows itself is in each instance a proposed world, a world I may inhabit and wherein I can project my ownmost possibilities".

Die aard van die getuienis (*'n verkondiging - kerugma*) in die teks wat as evangelie geresepteer word (naamlik *openbaring*), bepaal die vorm daarvan, naamlik 'n spesifieke vorm van retoriek wat Frye (1982:231) "proclaiming rhetoric" noem.

Terwyl die *getuienis* in die Ou Testament die vorm aanneem van profetiese diskoers (Jes. 43:8-13), is daar in die Nuwe Testament 'n oorgang na evangeliese (blye boodskap) diskoers (Ricoeur 1980:134). Die aankondiging/verkondiging (*kerugma* genoem) van die persoon Jesus Christus en die herskeppende krag van sy opstanding (Hand. 1:8) vorm die kern van hierdie *getuienis*.

Die verstaanswyse van die Nuwe-Testamentiese teks as *evangelie* hang ten nouste saam met die geestelike verstaan van die Ou Testament. Ricoeur (1974:384) verduidelik hierdie relasie tussen Ou en Nuwe Testament soos volg:

A contrast is set up between the two Testaments, a contrast which at the same time is a harmony by means of a transfer. This signifying relation attests that the *kerygma*, by this detour through the reinterpretation of an ancient scripture, enters into a network of intelligibility. The event becomes advent. In taking on time, it takes on meaning. By understanding itself indirectly, in terms of the transfer from the old to the new, *the event presents itself as an understanding of relations* (skuinsdruk van my).

Die wisselwerking tussen die twee Testamente om geestelike betekenis tot stand te bring, dui daarop dat geloof nie 'n noodkreet is nie maar 'n verstaansproses (Ricoeur 1974:384). Hierbenewens funksioneer die wisselwerking tussen Bybelteks en geloof ook as 'n onthouproses. Deur die Bybelse be-tekening word die verlies van ons kennis van tekens van die sakrale herwin Ricoeur (1967:349) <sup>34</sup>.

Die resepsie van die Bybel as *evangelie* word dus gerealiseer na aanleiding van die sentrale tema aangaande Jesus Christus, die Seun van God as aangekondigde, blye boodskap en die eenheidskeppende verhoudinge wat na aanleiding hiervan deur die teks be-teken word. Dit veronderstel 'n bepaalde kommunikatiewe verhouding tussen leser en teks wat die betekenisgenerering van die teks beïnvloed. Deur 'n keuse van die Bybel as tekstipe met bogenoemde eienskappe as uitgangspunt, word die teks as *Woord van God* onderskei van 'n bloot kulturele skepping soos die mite.

#### 1.6.4 Leserkonvensies

Die eiesoortige be-tekening van die Bybelteks as *evangelie* is gerig op gespesifiseerde lesers, naamlik 'n geloofsgemeenskap. Die outeur van die Johannes-evangelie (Joh. 20:31) verklaar byvoorbeeld: "Hierdie wondertekens is beskrywe sodat julle (die lesers) kan glo ....". In die laaste boek van die Bybelse geskrif word die volgende woorde geplaas in die mond van Jesus (Op. 22:7): "Geseënd is elkeen (lesers) wat die woorde van hierdie profetiese boek ter harte neem"(glo).

Vir die eietydse leser wat histories en dus ook kontekstueel ver verwyder is van die aanvanklike implisiete lesers van die teks, skep dit 'n resepsieprobleem. Paul Ricoeur <sup>35</sup> (1967:351) erken byvoorbeeld die onherwinbare verlies vir die eietydse Bybelleser van "the immediacy of belief". Sy uitsprake aangaande die Bybelteks is betekenisvol vir 'n eietydse literêre ondersoek in verband met dié teks in die lig daarvan dat hy enersyds getipeer word as "a thoroughly modern man (if not, indeed, a neo-Enlightenment figure)", maar andersyds as: "above all philosopher committed to constructing as comprehensive a theory as possible of the interpretations of texts". Die geloofskode waarvolgens die Bybel as evangeliese tekstipe

geresepteer word, noem Ricoeur (1974:390) 'n *hermeneutiese sirkel*. Dit beteken dat begrip van die teks alleenlik gerealiseer word indien die verkondiging (*kerugma*) van die blye boodskap (*ewangelie*) wat tot die ontvanger gerig word, geglo word. Hierdie verkondiging is egter volkome afhanklik van (of gekoppel aan) die teks. Om hierdie rede is dit noodsaaklik om die teks te verstaan (te interpreteer) ten einde te kan glo. Die effek van hierdie wisselwerking tussen dié bepaalde tekstipe en leser verduidelik Ricoeur (1980:18) soos volg:

It is a text which .... in a moment of total unity between event and meaning, an individual or community has found its *effort to exist and desire to be interpreted* to the point of total dispossession or divestment of the claims of the self. Every attempt of the self to be a source of meaning in its own right has yielded before the question, 'Who is God?' And the event or combination of events in which this has happened has been interpreted as a *trace* of the Absolute at this historical moment <sup>36</sup>.

Hierdie hermeneutiese sirkel is nie maar 'n psigologiese proses nie maar 'n bewustelik toegepaste metode.

As *aangekondigde ewangelie* (*kerugma/verkondiging*) toon die Bybelteks 'n bemoeienis met die resepsie van die teks <sup>37</sup>. In dié verband sê Frye (225): "The dialectical expansion from one 'level' of understanding to another seems to be built into the Bible's own structure." 'n Resepsieprobleem wat hieruit voortvloei, is in watter mate hierdie oorgang van een betekenisvlak na 'n ander wel deur 'n ontvanger van die teks toegepas word. Die modelleeser <sup>38</sup> van die Bybelteks as *ewangelie* sal hierdie fases van die verstaansproses suksesvol toepas <sup>39</sup>.

Die teks is gerig op 'n meervoudige reaksie (perlokusie) by die ontvanger. Naas 'n dekodeer van die boodskap eis dit 'n vereenselwiging met of afwysing van die gerigtheid van die teks op. Dit lei tot ooreenstemmende etiese handeling <sup>40</sup>. Dit kan onder andere afgelei word van 2 Tim. 3:16: "Die hele Skrif .... het groot waarde om in die waarheid te onderrig .... en 'n regte lewenswyse te kweek". Die morele betekenis van die Skrif is nie sonder meer voorskriftelik (dus letterlike vertolking) of verknegtend nie, omdat dit daarop gerig is om die verband tussen die Christus-gebeure (die sentrale tema van die teks) en die innerlike mens te lê. Ricoeur (1974:385) verstaan dit soos volg: "It is a matter of deciphering our existence according to its conformity with Christ", óf: "a matter of

interiorizing the spiritual meaning, of actualizing it". Die resepsie van die teks as *evangelie* impliseer 'n teks/leser-verhouding waarin gebod nie die bepalende faktor is nie maar aanbod<sup>41</sup>. Daarom kan Frye (1982:231) beweer: "The *kerygma*, or proclaiming rhetoric, of the Bible is a welcoming and approaching rhetoric, addressed by a symbolically male God to a symbolically female body of readers".

Die hermeneutiese konvensies van dié bepaalde tekstipe behels 'n verstaansproses wat verder strek as bogenoemde persoonlike horison en betrokkenheid. Dit implementeer 'n verbreding van die verstaan van die teks tot 'n allesomvattende verstaanswyse van die totale menslike kondisie. Die begrensdeheid van elke konteks word oorskrei en in wyer perspektief geplaas deur die *wêreld van die teks*, die Koninkryk van God. In die lig hiervan tipeer Ricoeur (1974:385) hierdie tekstipe as 'n onuitputlike bron wat nadenke oor elke moontlike aspek asook 'n globale interpretasie van die werklikheid stimuleer. Die resepsie van dié tekstipe is hermeneuties omdat die primêre be-tekenaars funksioneer as basis terwyl eksegeese daarvan funksioneer as instrument van ekstensiewe betekenistoekenning. Die betekenisvermenigvuldiging is verwant aan die primêre betekenistoekenning op dieselfde wyse as wat misterie verwant is aan en verken word deur die verifieerbare. As gevolg hiervan betrek die Bybelteks alle kulturele instrumente: literêr, retories, filosofies en misties. Interpretasie van die Bybelteks as *evangelie* lei tot 'n groeiende verryking in die sakrale betekenis van die teks en die oorvleueling van die totale aardse werklikheid deur hierdie verstaanswyse. Dit bevry ook die Bybelteks as 'n begrensde kulturele artefak. Die ontvouing van die teks en die verkenning van misterie oorvleuel. Ricoeur (1974:358) vat hierdie verstaansproses soos volg saam:

This is the aim of hermeneutics in this second sense: to make the global sense of mystery coincide with a differentiated and articulated discipline of meaning. It is to equate the *multiplex intellectus* with the *intellectus de mysterio Christi*.

Hierdie verstaansproses open vanselfsprekend moontlikhede vir die artistieke ontginning van die teks naas die resepsie van etiese implikasies as primêre oogmerk van die teks. Sowel die skopus van die teks as religieuse dokument as die verwikkelde vorm van die artefak is 'n motivering vir die kreatiewe ontginning van die Bybelteks as "the great code of art" (Frye).

### 1.6.5 Outeur(s) / Sender(s)

Die Bybelteks is geproduseer deur 'n uiteenlopende aantal senders. Tekskritiese studies toon verder aan dat daar in baie gevalle sprake is van 'n *oorgelewerde boodskap*, sodat verskillende vlakke van *vertellers funksioneer* <sup>42</sup>. Hieruit blyk veral dat verskillende perspektiewe op dieselfde saak (*multidimensionaliteit*) eie is aan die teks. Ondanks die herkenbaarheid van bepaalde idiolekte, is die teks nie, soos Northrop Frye (1982:203) dit noem, "outeur-gesentreer" nie maar word 'n objektiewe raamwerk geskep. Die ordening van die verskillende diskoerse deur die konvensies van die oorkoepelende tekstipe, in die geval *evangelie*, distansieer die geskrewe teks van die beperkte horisonne van die onderskeie senders <sup>43</sup>. Die outonomie van die geheelteks impliseer dus 'n oorskreiding van die perspektiewe en konteks van afsonderlike senders.

Benewens die bemiddeling van eksplisiete vertellers lewer die Bybelteks as *evangelie* getuienis van 'n transendente implisiete Outeur wat redigerend funksioneer en gesag verleen aan die onderskeie menslike senders <sup>44</sup>. Dit impliseer nie 'n dubbele outeur vir die teks nie maar wel dat die transendente oorsprong die primêre funksie (die illokusie) van die tekstipe bepaal, naamlik die aankondiging van 'n (historiese) persoon en die funksie wat Hy vervul. Hiervolgens is Jesus Christus in die eerste plek en nie die Bybelteks nie die Woord van die transendente implisiete Outeur (Ricoeur 1974:386), of soos Ricoeur (1974:384) dit ook stel: "Jesus Christ himself, exegesis and exegete of Scripture, is manifested as logos in opening the understanding of the Scriptures". In die lig hiervan is dit dus moontlik om soos Frye (1982:214) te beweer: "the Bible speaks with the voice of God and through the voice of man". Die onderskeidende kenmerk van die getuienis van menslike senders as *evangelie* is die herkenning van God se aanwesigheid in die gebeure waarvan vertel word.

Die teks verteenwoordig reeds 'n primêre vlak van interpretasie binne 'n geloofsgemeenskap. Die erkenning van 'n oorkoepelende oorsprong waarvan die teks uitgaan met 'n bepaalde kommunikatiewe oogmerk, het 'n eenheidskeppende (redigerende) funksie wat die totale teks, ondanks onderlinge *genreverskille*, onderskeibaar maak as *evangelie*. Dit skep weer eens 'n bepaalde verwagtingshorison vir die modelleser, naamlik dat die geheelteks ook 'n

eenheidskeppende gerigtheid het. Op grond hiervan staan geen teks of perikoop geïsoleer nie en kan dus nie geïnterpreteer word asof dit nie binne die kanon met dié bepaalde boodskap, skopus of reliëf, inpas en funksioneer nie (Smit 1987:62). Die *getuienis* waarom dit in die Bybelteks gaan, het te maak met dié soort insig wat die hart raak van die menslike bestaan maar wat dit ook transendeer (Ricoeur 1980:119).

### 1.6.6 Teksgebied (Field)

*Genre* funksioneer ook as merker van die *teksgebied (field)* waarmee die leser te maak het, soos byvoorbeeld fiksie, wetenskap, filosofie, ideologie, geskiedenis, ens. Die keuse van die Bybelteks as *evangelie* plaas dit in ruimer sin ook in 'n bepaalde teksgebied (*field*) wat 'n rol speel in die betekenisgenerering of betekenisbeperking van die teks. Hirsch (1975:50) onderskei hierdie subindelings soos volg: "A type can be entirely represented in a single instance, while a class is usually thought of as an array of instances".

Inhoudelik gesien, is dit voor die hand liggend om *evangelie* as religieuse teks te identifiseer. Sowel die totale leserbetrokkenheid wat deur die Bybelteks opgeëis word as die outoritêre aanspraak daarvan as Logos (Goddelike Woord), plaas die waarheidsvraag as verdere onderskeidingsprinsipe vir die ontvanger van die teks voorop. Die identifisering van die teks as *evangelie* onderskei dit as bepaalde kategorie religieuse teks. Hierdie beslissing aangaande die teks is van belang omdat die verwysingsprosedé van die teks daardeur geraak word. Wanneer waarheid op die spel is, is die verhouding tussen betekenaar en betekende vir die dekodeerder van beslissende belang.

Volgens die Bybelteks is een van die konvensies van die *evangelie* die funksionering van die teks as be-tekening van waarheid (vergelyk byvoorbeeld Joh. 17:17b -: "U woord is die waarheid"). Daar word na die evangelie aangaande Jesus Christus as "die ewangeliese waarheid" (Gal. 2:14) verwys. Die waarheid van die Bybelteks word egter nie gekoppel aan kontroleerbare, tasbare of bewysbare middele buite die teks wat dit as waarheid kan "bewys" nie. Die "waarheidskode" van die teks wat onder andere geënkodeer is in Heb. 11:1, hang saam met 'n geloofskode: "Om te glo, is om seker te wees van die dinge wat ons hoop, om

oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie". Frye (1982:46) verwys na die veelseggende voorbeeld van Tomas in Joh. 20:29 waar Jesus aan hom sê: "Glo jy nou omdat jy My sien? Gelukkig is dié een wat nie gesien het nie en tog glo". Die implikasie wat Frye (1982:46) in verband met evangeliese waarheid hieruit aflei, is: "The more trustworthy the evidence, the more misleading it is". Die evangelie is 'n tekensisteem wat deurgaans blyke gee van die poëtiese "waarheid": "Nou kyk ons nog in 'n dowwe spieël en sien 'n raaiselagtige beeld" (I Kor. 13:12). Die teks kan dus nie volgens 'n konvensie van empiriese waarheid gedekodeer word nie, aangesien dit die onsienlike en die onbewysbare be-teken wat tegelyk onbe-tekenbaar (dus onvergelykbaar) én betekenisvol in sigself is (dus bewussyn sonder medium van taal) <sup>45</sup>. Die eiesoortige wyse waarop waarheid in die teks be-teken word, dit wil sê as dekodering van Godspraak deur middel van Jesus Christus as Woord (Betekenaar) van God, onderskei dit as 'n bepaalde tipe religieuse teks.

Senraal in die resepsie van die Bybelteks as *evangelie*, is die uitspraak van Joh. 1:17b "...die waarheid het deur Jesus Christus gekom". Hy funksioneer as "bevestiging" van die uitspraak van onder andere Jer. 10:10a "Maar die Here is die ware God". Elke dekodering van waarheid na aanleiding van die Bybelteks as evangelie word dus met hierdie be-tekening van "waarheid" as primêre betekenaar gejuksaponeer. Die skrywers Lundin e.a. (1985:22) verduidelik die aard van gevolgtrekkings aangaande waarheid vanuit die Bybelteks soos volg: "It is not a self-evident set of truths discernible in nature or capable of being gleaned from the pages of Scripture. It is a position which can be supported with reasoned arguments and biblical citations, but it is unquestionably a belief that arises from a specific historical context and not one that we can declare universally apparent". Dieselfde skrywers (1985:21) haal die volgende poëtiese siening van die teoloog Hodge (*Systematic Theology* 1873) aan na aanleiding van die Bybelse be-tekening van waarheid:

As the facts of nature are all related and determined by physical laws, so the facts of the Bible are all related and determined by the nature of God and his creatures. And as He wills that men should study his works and discover their wonderful organic relation and harmonious combination, so it is his will that we should study his Word, and learn that, like the stars, its truths are not isolated points, but systems, cycles, and epicycles, in unending harmony and grandeur.

Alhoewel die Bybelse aanspraak op waarheid die teks kategoriseer as 'n bepaalde tipe religieuse teks en die verwysingsprosedé dit onderskei van 'n wetenskaplike of historiese teks, funksioneer hierdie onderskeiding nie as 'n vasgelegde sisteem nie. Die resepsie van dié sakrale teks as *evangelie* impliseer 'n oriënteringsraamwerk waarbinne die be-tekening van waarheid funksioneer as onderskeidende eienskap van die teks. Die Bybelteks gedekodeer as *evangelie* by wyse van die reeds genoemde konvensies, word geresepteer as eenmalige tekstipe wat onderskei word as *geloofskanon* (Smit 1990:8) <sup>46</sup>.

### 1.6.7 Die Logos in die vorm van 'n evangelie as 'n manifestasie van die moontlikhede van die skeppende woord

Uit die voorafgaande gegewens kan afgelei word dat 'n Bybelse interteks maksimale moontlikhede impliseer van die potensiaal van die woord as skeppende handeling. Die historiese gedifferensieerde genres van onder andere epiek, liriek, dramatiek, retoriek, logika en kanoniek, of *muthos*, *poiesis*, drama, *oratio*, *logos* en evangelie kan onderskeidelik elkeen geresepteer word as vormprinsipes in die Bybelteks. Dit is veelseggend dat Fowler (1982:149) beweer: "The earliest phases of kinds seem often to have been ritualistic, if not actually part of the religious rites associated with common situations". Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat die religieuse ervaring 'n oeroue aanleiding was tot die ontginning van die skeppingsmoontlikhede van die woord.

Soos die Bybelteks impliseer die poësie 'n maksimale ontginning van die woord as skeppende handeling. Dit word op baie maniere aangedui en beredeneer. Die Griekse woord *poiesis* (afgelei van *poiein*: om te maak) be-teken die handeling van skepping of maak. *Pôëma* is 'n maksimaal gestruktureerde artistieke *maaksel* met woorde. Hiernaas funksioneer die Griekse *muthos* en *logos* as sinonieme wat albei die begrip *woord* be-teken. Dit verteenwoordig egter teenoorgestelde kreatiewe funksies daarvan. *Muthos* verwys na die verhaal van 'n digter (Van Gorp 1986:269). Dit kan ook verwys na die woord as *heilige* verhaal wat uitnooi tot meespeel en meevier. Hierteenoor verwys *logos* na die aktuele woord wat oproep tot beslissing (Simoons in N.G.C. 1974:48, 60).

Die Griekse *logos* is 'n be-tekenaar wat verwys na rede, redevoering, beginsel, grond. As filosofiese begrip verteenwoordig dit in hoofsaak die begrip rede. Die rede dis-integreer, spesifiseer en herlei (N.G.C. 1974:17). Dit is in die eerste plek 'n *ordeningsprinsipe*. Die kreatiewe funksionering van die *logos* word deur Reese (1980:314) soos volg verwoord: "The *logos* in man is the ratio within his psyche which becomes oratio upon his lips". Die *oratio* van Goddelike oorsprong word in die Bybelteks be-teken as *kerugma*, wat ook evangelie is, blye boodskap, maar ook *Logos* (Jesus Christus, vleesgeworde Woord Seun van God).

Die *Logos*-begrip van die *Johannes-evangelie* hou verband met die filosofiese *logos*. Dit be-teken volgens die *evangelie* die *wysheid* en die die ordening van God. Naas skeppende woord is die *Logos* 'n *verlossingswoord* (Reese 1980:314). As kreatiewe woord toon dit verwantskap met sowel die mitiese as die poëtiese woord.

*Muthos* funksioneer nie vanuit dieselfde soort nugterheid as die *logika* nie voortspruitend uit die erkenning: "Er is meer tussen hemel en aarde dan in het kader der logica past" (Simoons in N.G.C. 1974:47). Die mite *waarborg* daarenteen die aktivering van die verbeelding omdat dit uitreik na die beeld om die onsebare te be-teken. Dit is dikwels poëties, maar nie uitsluitlik fantasie nie - "not merely a story told but a reality lived" (Simoons in N.G.C. 1974:17). Tussen die mitiese woord en die poëtiese woord is 'n verdere verwantskap in dié sin dat die digter soek na die absolute, onvervangbare woord wat magtig is soos 'n towerspreuk. Die digter wat as woordkunstenaar 'n *verhaal* (narratiewe teks) herken, sal nie verlei word tot die sonderlinge gedagte om 'n mite te ontmitologiseer nie. Die mitiese woord is ook 'n gelaaide woord/magswoord wat reïntegrasie bewerkstellig (Simoons in N.G.C. 1974:64,65). In dié opsig is dit die verbeeldingryke *be-tekening* van 'n *verlossingswoord*, en dus ook verwant aan die *Logos*. *Muthos* is hierbenewens be-tekening van die verlange na 'n sinvolle transendente werklikheid (Simoons in N.G.C. 1974:17,11), 'n verstaansverlange. Daar is geen ander sleutel tot die mens as die mens self nie. Daarom funksioneer *muthos* as 'n menslike uitreiking na die onbegrensde (Simoons in N.G.C. 1974:66). Die realiteit daarvan is gerig op die *Unbedingt Reale*. Dit is waarheid wat nie die werklikheid van 'n waarneembare voorwerp het nie, want dit be-teken deur middel van *simbole* wat egter nie

willekeurig is nie maar 'n sekere wetmatigheid vertoon (Simoons in N.G.C. 1974:48). Die *muthos* is dus ondeursigtig, selfs duister, teenoor die rede wat gerig is op die hoogs moontlike helderheid (Simoons in N.G.C. 1974:65). Dit is in die lig hiervan dat Walter F. Otto die stelling kan maak dat die taal as 'n polisemantiese "sisteem" 'n mitiese oorsprong het. Die segsman daarvan moes die digter en denker Hamann gewees het wat weet: *Die Dichtung ist die Muttersprache der Menschheit* (Simoons in N.G.C. 1974:49).

In die *evangelieteks* is die *Logos* 'n transendentale beginsel wat verpersoonlik is in die historiese Persoon van Jesus Christus deur middel van wie God aan Homself uitdrukking gee in die sigbare "werklikheid" <sup>47</sup>. Die vleesgeworde Woord Christus (dus ook die *evangelie* aangaande Hom) is die *gedramatiseerde Logos* (drama = handeling) <sup>48</sup>.

Die *Logos* van die *evangelie* word be-teken as die *absolute tekensisteem* <sup>49</sup> (die *alfa* en *omega*<sup>50</sup>, eerste en laaste letters van die Griekse alfabet) wat alle moontlike tekens (dus ook betekenis, begrip) in sigself verteenwoordig. Van Christus, die vleesgeworde *Logos*, word gesê (1 Kor. 1:30a): "Hy het vir ons geword die wysheid wat van God kom". Volgens die *evangelie* was Hy by God voor die woord (Joh. 1:1-3) soos ook die wysheid van God, volgens die Bybelteks, buitetalig en ekstratekstueel is <sup>51</sup>.

Terwyl die *be-tekenaar Logos* (alfa en omega) 'n sisteem (dus ordening, logika) veronderstel, oorskry dit ook weer dié sisteem vanweë die be-tekening daarvan as oorspronklik buitetalig en ekstratekstueel. Die volledige aanwesigheid van alle moontlikhede binne dié sisteem (taal as Goddelike oorsprong) kanselleer terselfdertyd die sisteem as eindige of beëindigbare begrensing. Die paradoks van 'n oop sisteem (muplekse moontlikhede tesame met maksimale ordening) word by uitstek gerealiseer in 'n taalskepping soos die poësieteks. Hierdie moontlikheid blyk ook in die volgende samevatting (Marty e.a. 1965:623) van Ricoeur se siening:

Religious language is less than poetic language in that it is one kind of poetic language. At the same time religious language is more than poetic language

in that it modifies the latter by intensifying it, transgressing it and taking it to its limit.

Die volle spektrum van kreatiewe taalgebruik is spelend aanwesig en ingebed in die *evangelieteks* as skeppende woord (literêre maaksel). As sodanig kán dit funksioneer as poëtiese plasma.

## 1.7 KONVENSIES VAN DIE POËSIETEKES

Die poësietekes, soos die bogenoemde Bybeltekse, is betekenisproduktief op grond van die funksionering van konvensies eie aan hierdie tekstipe, wat bewustelik of onbewustelik deur sender en/of ontvanger geaktiveer word. Daar is reeds gewys op die feit dat 'n getransponeerde teks "blootgestel" word aan die konvensies van die nuwe tekensisteem. Die ondersoek na die funksionering van 'n Bybelse intertekst in bepaalde poësietekste bring dus die konvensies eie aan die poësietekes, wat 'n invloed kan uitoefen op die betekenisontginning van die getransponeerde intertekst, ter sprake. Culler (1975:162) sê byvoorbeeld: "When one reads the text as a poem new effects become possible because the conventions of the genre produce a new range of signs". Die verwagting wat deur sulke eiesoortige konvensies geskep word, is so deurslaggewend dat dit effektief is selfs wanneer ander poëtiese middele soos formele patrone of linguïstiese afwyking afwesig is (Culler 1975:164). Om hierdie redes word op poëtiese konvensies gefokus as tipering van die poësietekes.

Op grond van die *konvensie van fiksionaliteit* sal 'n letterlike (dit is "referential reading" volgens Roman Jakobson in Sebeok 1960:354) interpretasie van die tekensisteem van 'n gedig ondergeskik wees aan 'n poëtiese lesing. Die gedig skep 'n fiktiewe gespreksituasie wat 'n rol speel in die tematiese ontplooiing (Culler 1975:167). Dié indirekte benadering van 'n reële spraakhandeling skep afstand. Dit beïnvloed die dekodering van die deïksis<sup>52</sup>. Die verhouding van poëtiese persona tot plek en tyd verskil van dié van die empiriese gespreksituasie omdat die gedig a-temporeel is. Waugh (1980:72) stel dit soos volg: "A poem is to a certain degree decontextualized: it is a system of systems which is more

selfcontained than referential discourse. One could say that the poem provides its own 'universe of discourse'. Dit is belangrik om hierdie literêre konteks te dekodeer as "a horizon of meaning" (Fowler 1982:259). Waugh (1980:73) wys egter ook daarop dat die gedig slegs 'n gedeeltelik outonome afgeslote eenheid vorm. Dit is wel gedekontekstualiseer ten opsigte van die referensiële konteks, maar ten opsigte van 'n literêre en histories-kulturele konteks is die gedig kontekstualiserend.

*Die konvensie van fiksionaliteit* bring ook die aspek van waarheid in die gedig ter sprake. Frye (1957:76) wys daarop dat dit nie die oogmerk van die digter is om te bekrachtig nie. Hy "verkondig" net so min die leuen as wat hy die waarheid bevestig. Frye sê, daarenteen: "The poet, like the pure mathematician, depends, not on descriptive truth, but on conformity to his hypothetical postulates".

*Die konvensie van samehang en/of totaliteit* (volgens Culler 1975:170 - "totality or coherence") is in die poësie rigtinggewend, veral waar dit gaan om die dekodering van intertekstuele betekenisproduksie. Selfs al sou die konvensie van 'n samehangende geheel in die gedig bevraagteken word (soos byvoorbeeld na aanleiding van die afwysing van logosentrisme), is die inagneming van 'n eenheidsgerigtheid (vergelyk Waugh - 1980:79 - se verwysing na "an autotelic system") in die proses van betekening 'n sleutel tot die dekodering van die afsonderlike elemente in die gedig. Waugh (1980:78) stel dit onomwonde: "all of the specific aspects of the poem, rather than being goals in themselves, are mutually related to each other and at the same time are interdependently linked with the whole. They are only understandable in the light of that whole". Selfs fragmente in 'n gedig kan geïnterpreteer word na aanleiding daarvan dat dit ontgin word as deel van 'n geheel wat ingevul of voltooi kan word (Culler 1975:171). Op dieselfde wyse kan diskontinuiteit in 'n gedig deur die leser sinvol opgeneem word in 'n verstaansproses op grond daarvan dat dit deel vorm van 'n struktuur wat as eenheid funksioneer (Culler 1975:172).

*Die konvensie van eenheid* kan egter nie sinvol toegepas word sonder dat die kompleksiteit van 'n tekensisteem daarin verreken is nie <sup>53</sup>. Om hierdie rede is die *konvensie van meerduidigheid* ("ambiguity" - Waugh 1980:72) in die gedig van ewe groot belang. Dit raak

'n verskeidenheid elemente in die gedig, omdat die meerduidigheid in die gedig juis voortspruit uit die moontlikhede wat opgesluit is in die kontekstuele relasies tussen tekens (en tekste).

Vanweë die ontginning van die polisemiesiteit van tekens is die gedig gerig op ekonomiese tekengebruik. In dié verband sê Waugh (1980:73): "a paucity of signs is used to bring forth the fullest possible variation in the interpretation of the signata: 'la poésie est orientée vers la variation' (RJ & KP in Waugh, 1980:145)". Dit is moontlik om die potensiele rykdom van die gedronge taalgebruik te resepteer op grond van 'n *konvensie van betekenisvolheid* ("significance" - Culler 1975:175). Dit hang eweneens nou saam met die konvensie van eenheid.

Meerduidigheid in die gedig funksioneer op fonologiese, leksikale en grammatikale vlak. Stylfigure in die poësietekst is byvoorbeeld identifiseerbaar op grond van die *konvensie van meerduidigheid*. Genette (1982:54) wys naamlik daarop dat retoriese figure <sup>54</sup> 'n bepaalde sensitiwiteit daarvoor verg, en dat dit funksioneer op grond van die aanvoeling wat die leser daarvoor het of nie het nie en dus ook van die meerduidigheid van die poëtiese spraakhandeling. Hy (1982:59) omskryf die literêre tekensisteem as: "an order based on the ambiguity of signs, on the tiny, but vertiginous space that opens up between words having the same meaning, two meanings of the same word: two languages (*langages*) in the same language (*langage*)". Intertekstualiteit as 'n weefproses waarby elke betekenis in ander betekenis ingewef word en die teks self as 'n betekenisknop wat na verskillende kulturele kodes verwys (Van Gorp 1986:200), is 'n ander belangrike aspek van die veelduidigheid van die gedig. Op grond van die *konvensie van meerduidigheid* word getransponeerde tekselemente in die poësietekst ontgin as interaktiewe betekenisgenererende elemente en nie slegs as teksreste nie. Ellipsis in die gedig is net so betekenisproduktief soos stelligheid. Dit hang saam met die meerduidigheid van die formele patroonvorming.

Al die genoemde elemente wat in referensiële taal funksioneer maar wat daar latent of ondergeskik aanwesig is, word in poëtiese taalgebruik maksimaal geaktiveer en domineer gevolglik (Waugh 1980:70) die betekenisproduksie. Die poëtiese konteks word gekenmerk

deur die heen en weer beweeg tussen verskillende betekenisvlakke (Erllich 1955:185).

In noue samehang met die *konvensie van meerduidigheid* funksioneer 'n *konvensie van referensialiteit* in poëtiese taalgebruik. In dié verband sê Waugh (1980:68): "A poem is a message-sign in which the type of sign relations is focussed upon both the 'vertical' relation of signans to signatum and the 'horizontal' relation of sign to sign, especially with respect to equivalence, similarity, and contrast". Die interne relasies tussen tekens in die gedig is 'n bepalende faktor vir betekenisproduksie en nie die verband met die eksterne referent nie. Culler (1975:163) wys byvoorbeeld daarop: "The poem is a structure of signifiers which absorbs and reconstitutes the signified". Vanweë die feit dat die dominante funksie in poëtiese taalgebruik gerig is op die boodskap (Jakobson 1960:356), word gefokus op die relasies tussen tekens. Terwyl die woord in prosa in die eerste plek 'n verband met die referent handhaaf, is dit in poëtiese taalgebruik eerstens belangrik dat die woord sal inpas by sy "omgewing" (Waugh 1980:68). Daarom beweer Lodge (1977:xvii): "Whenever we cut into the literary context, and in whatever direction, we expose, not 'content', but a systematic structure of signs in which content is made apprehensible". Roland Barthes (in Genette 1982:92) omlin dus die poëtiese funksie as "a Cratylia awareness of signs".

Culler (1975:177) beskou die *konvensie van die selfrefleksiwiteit* van die poësietekst as 'n buitengewoon belangrike aspek van die betekenisproduksie of sinvolheid van die gedig. Dit behels sonder meer: "that what a poem says can be related to the fact that it is a poem". Hierdie poëtiese konvensie maak dit moontlik om enige aspek van taalgebruik, hoe banaal ookal in sigself, in die struktuur van 'n gedig op 'n sinvolle manier te enkodeer. Dit hou verband met die volgende belangrike funksie van poësie, naamlik: "poetry should celebrate the objects of the world by simply naming them". Die gedig is met ander woorde selfgenoegsaam. Daarom werk poëtiese diskoers nie met gevolgtrekkings nie, maar met die argument self wat tot 'n gevolgtrekking kom (Cloete in Cloete e.a.1985:179). In dieselfde trant kan ook die volgende opmerking van Wittgenstein (aangehaal in Culler 1975:162) gelees word: "Do not forget that a poem, even though it is composed in the language of information, is not used in the language-game of giving information".

Die primêre rigpunt van die poësie is, soos Ejxenbaum (aangehaal in Erlich 1955:185) dit stel "to make perceptible the texture of the word in all aspects". 'n Getransponeerde interteks word dus in die eerste plek om hierdie rede deel van die poëtiese struktuur. Die poësieteks funksioneer gevolglik as primêre tekensisteem by die dekodering van die Bybels interteks. Betekenistoekenning daaraan word in finale instansie gerig deur die poëtiese konvensies. Die ontginning van so 'n interteks sal verder afhang van die mate waarin dit geïntegreer is in die poëtiese struktuur. Daardeur word bogenoemde konvensies geaktiveer of onderbenut.

## 2 VERWYSINGS

- 1 Tensy ander vermeld, word deurgaans gebruik gemaak van die Protestantse Bybel, nuwe Afrikaanse vertaling 1983.
- 2 Hierdie bevinding word byvoorbeeld ondersteun deur die volgende opmerking van Fowler (1982:258) na aanleiding van die onderskeiding van tekstipes as een aspek van 'n interpretasie-strategie: "Recoverable features exist on every scale. Even so, it is not uncommon to find different critics arriving at different constructs, to such an extent that their subsequent disagreements come to an impasse. They are speaking in effect, about different works. We need procedures, then, for eliminating errors of construction. Yet critics have written far more about the 'Principle of Plenitude' (C. Beardsley) about generating as many meanings as possible than about choosing which meanings are possible".
- 3 Aangesien formele aspekte betrokke is by die transponering van 'n tekselement uit een tekensisteem na 'n nuwe tekensisteem, word hierdie formulering gebruik vir die teks waarin 'n bepaalde resepsie van die bronteks kreatief ontgin word.
- 4 Die beperkte omgang met hierdie verwickelde en omvangryke vakgebiede bring onvermydelik mee dat gevolgtrekkings ooreenvoelig kan wees. Dit dien nietemin as aanduiding van die relevansie van hierdie perspektiewe. Verskillende vakwetenskaplikes was behulpsaam met die identifisering van ter saaklike bronne. Alhoewel gesprekke in die verband baie waardevol was, is die verwerking van die inligting my eie verantwoordelikheid.

- 5 In April 1981 vind 'n ontmoeting plaas tussen Gadamar en Derrida by die Goethe Instituut in Parys. In 'n inleiding tot die publikasie van hierdie debat skryf die redakteurs Diane Michelfelder en Richard Palmer (1989:1): "'Hermeneutics' and 'deconstruction': two terms that name two bodies of thought, two sets of texts, which today bear the signatures 'Gadamar' and 'Derrida'. Two terms, moreover, that name what are often taken to be clashing, even mutually exclusive standpoints two radically different interpretations of interpretation, of writing, even of language itself".
- 6 *Significance* word gebruik as verwysende na: "the subtle, hidden implications of something, as distinguished from its openly expressed meaning" (Riffaterre 1978:167).
- 7 Vergelyk die volgende opmerking van Riffaterre (1978:81) in dié verband: "The shift from meaning to significance necessitates the concept of *interpretant*, that is a sign that translates the text's surface signs and explains what else the text suggests. Pierce, propounder of the concept, put it this way: 'A sign stands for something to the idea which it produces, or modifies ..... That for which it stands is called its *object*; that which it conveys, its *meaning*; and the idea to which it gives rise, its *interpretant*'".
- 8 Vir Pierce is die essensiële funksie van die teken om "niet-efficiënte relaties efficiënt te maken", dit wil sê nie om hulle te aktiveer nie maar om 'n gewoonte te vestig of 'n algemene reël te stel waardeur die relaties te geleger tyd operasioneel kan word (Van Zoest 1978:19).
- 9 Vergelyk die volgende omskrywing van Eco (1979:182) van die *interpretant*: "all the facts known about its object".
- 10 Van Zoest (1978:23) formuleer dit soos volg: "representatie en interpretatie karakteriseren het teken".
- 11 Terwyl Hambidge (1986:35) in haar artikel opmerk: "Die konsep intertekstualiteit (*intertextualité*) is gemunt deur die Bulgaars-gebore literatuurteoretikus én linguis Julia Kristeva", beweer Van Wolde (1990:334): "De geschiedenis van het begrip intertekstualiteit begint bij Michael Bakhtin (Russische literatuurwetenschapper)..... Veertig jaar later introduceert Julia Kristeva Bakhtin's ideeën in Frankrijk". Van Peer (1987:19) wys byvoorbeeld ook daarop: "Wat het begrip intertekstualiteit betreft, kan worden vastgesteld dat het hierbij gaat om een reeds vroeger in de literatuurwetenschap verankerd begrip, dat echter een her-formulering en een gedeeltelijke her-semantisering heeft ondergaan".

- 12 Claes (1987:10) omskryf dit soos volg: "Een intertextuele relatie ontstaat wanneer verschillende teksten tenminste één element met elkaar gemeen hebben. Zo 'n element fungeert dan als intertextuele kentrek of intertexteem".
- 13 Van Wolde was student in die teologie en eksegesi te Nijmegen en Rome en van semiotiek by Umberto Eco in Bologna. Sy promoveer in 1989 te Nijmegen met die proefskrif: *A semiotic analysis of Genesis 2-3*. Sy is tans dosent in eksegesi aan die teologiese fakulteit te Nijmegen (*Tijdschrift voor Theologie* 1990:30).
- 14 Van Wolde (1990:333-361) se benadering kan al afgelei word uit die titel van die artikel naamlik: *Van tekst via tekst naar betekenis Intertekstualiteit en haar implicaties*. Die benadering in hierdie proefskrif is eweneens 'n poging om via 'n resepterende polsieteks meer te wete te kom in verband met die funksionering van 'n Bybelse interteks.
- 15 Sien figuur in Bylaag.
- 16 Die volgende stelling van Fowler (1982:268) sluit hierby aan: "In actual practice, the freedom to interpret is never unconditioned. The critic operates in an organic situation, in which scholarly reconstruction and interpretative criticism repeatedly complement one another. The fallacy comitted both by indeterminists and by conservative philologists can be seen as a false opposition betwee two logical phases of interpretation".
- 17 Alhoewel slegs enkele gesigspunte van die uitvoerige betoog uit Van Wolde se artikel weergegee word, was die geheel waardevol as 'n bepaalde werkwyse waarmee ek dit eens is.
- 18 Die woord is volgens Van Wolde ontleen aan Bronzwaer wat daaronder die neiging van die leser verstaan om die relasie tussen taal en werklikheid as 'n 'fysei' (natuur teenoor nomoi-konvensie, volgens Plato)-relasie te sien. Hy koppel ikonisering alleen aan *parole* en beskou dit by uitstek as 'n handeling van die leser.
- 19 Van Gorp (1986:405) omskryf die funksie van hierdie term soos volg: "Een 'tekstemische' analise wil vanuit het gezichtspunt van de integrale tekst de functies-in-het-geheel van individuele elementen onderzoeken, hun positie en relatief belang in de totale betekenisstructuur".

- 20 Die volgende opmerkings van Van Gorp (1986:323) dui hierdie tendens aan: "Het ontbreken van elk hiërarchisch onderscheidt brengt een verregaand eclectisme met zich mee: alles kan met alles gecombineerd worden. Uniformiteit en harmonie gaan niet meer op. Vandaar ook de verregaande grensoverschrijding tussen genres en tussen media, tussen eliteire en populêre kultuur ..... In een postmodernistiese tekst word oudere genres as het bybelverhaal, de ridderroman, de picareske roman en de *Bildungsroman* parodiërend verwerk en geconfronteerd met gegevens uit de hedendaagse populêre kultuur. Onverenigbaar geachte genres as het stripverhaal, de detective, de science fiction, de western en het wijsgerig traktaat word schijnbaar probleemloos met elkaar in verband gebragt (Vonnegut) in een speelse pastiche-beweging die wijst op het trivialisieren van het serieuze en problematisieren van het triviale".
- 21 Godzich (in Jaus 1982 a:xii) vat Jaus se siening van "horizon of expectation" soos volg saam: "it means the sum total of reactions, prejudices, verbal and other behavior that greet a work upon its appearance. A work may fulfill such a horizon by confirming the expectations vested in it or it may disappoint the expectations by creating a distance between itself and them. This Jaus labels 'aesthetic distance'".
- 22 Frye (1982:207) wys byvoorbeeld daarop: "The Bible, however unified, displays a carelessness about unity, not because it fails to achieve it, but because it has passed through it to another perspective on the other side of it".
- 23 Frye (1982:XII) wys daarop dat Bybel afgelei is van *ta biblia* die klein boekies.
- 24 Thielicke (1974:77) se motivering van die mite as kreatiewe vorm lui soos volg: "In mythical statements man found the total aspect of being that transcends objective experience ..... what determined the mythical form was always the experienced depth of background of being".
- 25 Thielicke (1978:105) stel byvoorbeeld in dié verband die belangrike vraag: "What belongs to the mode of expression and what belongs to the authoritative content? Is the incarnation a reality (even though perhaps with mythical embellishment)? Is it an event? Or is it merely the description of something significant, of an idea, just as myth has a meaning, and is it to be interpreted in terms of this meaning?"
- 26 Grant & Tracy (1984:62) verwys byvoorbeeld na sulke lesers as: "the simplest of simple believers who .... invariably understand poetry as prose."

- 27 Frye (1982:62) wys byvoorbeeld daarop: "the unity of the Bible as a whole is an assumption underlying the understanding of any part of it".
- 28 Hierdie transformering van betekenis word deur Paulus verduidelik in Gal. 4:21-31.
- 29 Ook aangehaal in Vorster 1981:27.
- 30 Ricoeur (1974:386) verwys in dié verband na: "the witness character of the Gospel".
- 31 Vergelyk in dié verband Eks. 3:13, 14b "Daarna sê Moses vir God: 'Sê nou maar ek kom by die Israëliete en ek sê vir hulle: 'Die God van julle voorvaders het my na julle toe gestuur,' en hulle vra vir my: 'Wat is sy Naam?' wat moet ek dan vir hulle sê?' Toe sê God vir Moses: 'Ek is wat Ek is .....'; asook Joh. 14:8, 9 "Toe sê Filippus vir Hom: 'Here, wys ons die Vader, en dit is vir ons genoeg.' En Jesus sê vir hom: 'Ek is al so lank by julle, en ken jy My nie, Filippus? Wie My sien, sien die Vader .....".
- 32 Ricoeur (1980:93) wys daarop: "If one thing may be said unequivocally about all the analogical forms of revelation, it is that in none of its modalities may revelation be included in and dominated by knowledge. In this regard the idea of something secret is the limit-idea of revelation. The idea of revelation is a twofold idea. The God who reveals himself is a hidden God and hidden things belong to him".
- 33 Vir Thieliëke (1974:85) is een van die sentrale onderskeidende kenmerke van wat hy noem "the disarmed myth" van die Bybelteks en klassieke mites, die tydshantering. In dié verband verduidelik hy: "The basic model of mythical statement, its category of time, is incompatible with the basic model of the gospel statement, namely, that the Word was made flesh, that God came into time, that there is such a thing as the time of salvation (*kairos*) of salvation history ..... The Gospel is a protest from the very outset, not just against the individual statements of myth, but against the structure of mythical statement itself ..... The opposition of the gospel to myth is not only expressed in the thesis that God came into time but also continued logically in the structure of time determined thereby".
- 34 Ricoeur (1974:333) sê byvoorbeeld in hierdie verband: "It is certain that every symbol of the Sacred is also simultaneously a return of the repressed, the reemergence of both an ancient and an infantile symbol. The two symbolisms are intermingled".

- 35 Mudge (in Ricoeur 1980:VII) verstrek in 'n voorwoord onder andere ook die volgende belangwekkende inligting in verband met Ricoeur: "For students of the theory and practice of biblical interpretation, Paul Ricoeur's work grows in importance. Philosopher without a theological degree, Christian unencumbered by ecclesiastical occupation, advocate of reform in the French universities and confidant of students and workers during the Paris uprisings of spring 1968, professor in the Faculty of Arts at Paris-Nanterre, successor to Paul Tillich at the University of Chicago .....", hiernaas (1980:1): "Listener to the Christian message, occasional preacher, dialoguer with biblical scholars, theologians and specialists in the history of religions .....".
- 36 Hierteenoor word die mite getipeer as: "a schema of the imagination capable of organizing our way of viewing the world" (Margolis aangehaal in Degenaar 1983:69); of soos Degenaar (1983:67) dit stel: "by means of reason man becomes a negotiator of meaning".
- 37 'n Gelykenis wat hierdie bemoeiens be-teken is dié van die saaiër in onder andere Luk. 8:4-15. Vers 10 lui: "Aan julle is dit gegee om die geheime van die koninkryk te ken, maar vir die ander bly dit by gelykenisse sodat hulle kyk sonder om te sien en hoor sonder om te verstaan" (laasgenoemde sinsdeel is 'n aanhaling uit Jes. 6:9-10). Vergelyk ook 2 Petr. 3:16 waar aanvanklik verwys word na Paulus se briewe maar waar die hele Skrif ook ter sprake kom: "Daar is dinge in sy briewe wat moeilik is om te verstaan. Oningeligte en onstandvastige mense gee daaraan 'n verkeerde uitleg, soos hulle trouens ook doen met die res van die Skrif, en dit tot hulle eie ondergang".
- 38 Die volgende opmerking van Eco (1979:7) is in dié verband van toepassing: "every type of text explicitly selects a very general possible reader through the choice (i) of a specific linguistic code, (ii) of a certain literary style, and (iii) of specific specialization-indices ....., Many texts make evident their Model Readers by implicitly presupposing a specific encyclopedic competence".
- 39 Sien hierdie gerekonstrueerde kommunikasie-model van die Bybelteks geresepteer as *evangelie in Bylaag*.
- 40 Smit (1987:70) verwys in dié verband na *hermeneutiek van engagement of betrokkenheid* en omskryf dit soos volg: "Die aard van die evangelie is eenvoudig sò dat die regte reaksie daarop nie is om reg te praat (Here, Here te sê), of reg te dink nie, maar om reg te doën ....., Die bewys, die toets vir die regte verstaan is juis die daad .....,".

- 41 Dit kan onder andere afgelei word uit 1 Joh. 2:5 "Wie sy woord gehoorsaam in hom het die liefde van God werklik sy doel volkome bereik. Hieraan weet ons dat ons in Hom is"; 1 Joh. 4:9, 10: "Hierin is God se liefde vir ons geopenbaar: sy enigste Seun het Hy na die wêreld toe gestuur sodat ons deur Hom die lewe kan hê. Werklike liefde is dit: nie die liefde wat ons vir God het nie, maar die liefde wat Hy aan ons bewys het deur sy Seun te stuur as versoening vir ons sondes".
- 42 Skrifgedeeltes waaruit dit afgelei kan word, is onder andere die volgende:
- a. (1 Petr. 1:10-12): "In verband met hierdie saligheid het die profete, wat die genade verkondig het wat vir julle bestem is, deeglik en noukeurig ondersoek ingestel. Die Gees van Christus wat in julle was, het vooruit verkondig dat Christus moet ty en daarna verheerlik sal word, en hulle het probeer naspur wat die tyd en die omstandighede sou wees wat die Gees bedoel het. Aan hulle is geopenbaar dat wat hulle geprofeteer het, nie vir hulleself bedoel was nie, maar vir julle. Nou het dié wat die evangelie aan julle verkondig het, dit aan julle bekend gemaak deur die Heilige Gees wat van die hemel gestuur is .....";
- b. (1 Joh. 1:3): "Hom wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons aan julle.....".
- 43 Volgens Frye (1982:204, 206) moet die outeurskode in die Bybelteks soos volg benader word: "We are so possessed by the modern notion that all qualities we admire in literature come from the individuality of an author that it is hard to realize that this relentless smashing of individuality could produce greater vividness and originality rather than less ..... Once we get rid of the fetish of individual authorship, and recognize that we are in a more objective world, we can see many unities of a different kind".
- 44 Vergelyk 2 Tim. 3:16: "Die hele Skrif is deur God geïnspireer ....."; 2 Petr. 1:21: "want geen profesie is ooit deur die wil van 'n mens voortgebring nie. *Nee, deur die Heilige Gees meegevoer, het mense die woord wat van God kom, verkondig*" (kursivering van my).
- 45 Vergelyk Gen. 3:14: "Toe sê God vir Moses: 'Ek is wat Ek is ....'; Jes. 46:5: "Met wie kan julle My vergelyk .... wie kan 'n vergelyking met My deurstaan?"; Joh. 1:1,3: "In die begin was die Woord daar, en die Woord was by God, en die Woord was self God .... Alles het deur Hom tot stand gekom .....".
- 46 Deist (1984) verstrek die volgende lemma vir die begrip *kanon*: "The 66 books contained in the (Protestant) Bible and regarded as canonical, i.e. endowed with (divine) authority".

- 47 In teenstelling met wat die Bybelteks van God openbaar, is taal en werklikheid vir die mens aangewese op mekaar.
- 48 Joh. 1:14a lees byvoorbeeld: "Die Woord het mens geword en onder ons kom woon.."
- 49 Frye (1982:224) verwys na Christus as *Logos* as: "the totality of logoi who is one Logos".
- 50 Op. 1:8 lui: "'Ek is die Alfa en die Omega,' sê die Here God, Hy wat is en wat was en wat kom, die Almagtige".
- 51 Joh. 28:20, 21a, 23, 24 lees byvoorbeeld: "Die wysheid, waar kom dit vandaan? Waar is die woonplek van die insig? Dit is verborge vir al wat lewe ..... Net God weet hoe die pad daarheen loop, net Hy ken die woonplek van die wysheid, want Hy sien die verste eindes van die aarde, Hy aanskou alles onder die hemel".
- 52 Culler (1975:165) omskryf *deixis* as: "'orientational' features of language which relate to the situation of utterance".
- 53 Vergelyk Culler 1975:174 se "four-term homology" na aanleiding van Greimas se teorie van die liriese gedig as die diskursiewe manifestasie van 'n taksonomie waarvolgens die leser in die verstaanproses tematiesse klasse resepteer waarvolgens twee teenstellende klasse gekorreleer word met verskillende waardes.
- 54 Van Gorp (1986:147) verwys na retoriese figure, kortweg figure (soos Genette dit gebruik) as: "de verzamelnaam voor een bepaalde reeks stijlmiddelen die niet gebaseerd zijn op overdrachtelijk, beeldend taalgebruik (tropen) ..... De grens tussen de figuren en de tropen ligt in feite niet zo duidelijk .... Men kan een onderscheid maken tussen de zgn. figuren van identiteit (b.v. metafoor, vergelijking) en de figuren van contiguiteit (metonymie, synecdoche)".

## HOOFSUK 2

### 2 POLISEMIESE TRANSPONERING VAN 'N GEMEENSKAPLIKE GENERERENDE TEKSTEEM

Die dinamika van poëtiese transponering kan inleidend die duidelikste geïllustreer word deur poësietekste met 'n gemeenskaplike genererende *teksteem*<sup>1</sup> met mekaar te vergelyk. In die Afrikaanse poësie is daar talle voorbeelde van bewuste intertekstuele kommunikasie tussen poësietekste. Wanneer 'n korresponderende tekselement uit 'n multidimensionele teks soos die Bybelteks poëties getransponeer word in sodanige kommunikasie, gee dit aanleiding tot 'n verskeidenheid betekenisproduktiewe intertekstuele relasies. In dié verband is daar die voorbeeld van drie Afrikaanse poësietekste met verskillende kodesisteme wat 'n gemeenskaplike Bybelse teksteem poëties verwerk, naamlik *Die wêreld is ons woning nie* (*Passieblomme* 1934) van Totius, *Aandmense* (*Kouevuur* 1969) van Breyten Breytenbach en *Beurtrympie* (*Blom en Baaierd* 1956) van D.J. Opperman. Die korresponderende sleuteltekselement van hierdie drie poësietekste, naamlik: *die wêreld is nie ons woning nie*, is 'n enkodering van 'n Bybelse *agtergrondteks*. In hierdie hoofstuk sal die intertekstuele verhoudinge tussen hierdie drie tekste onderskeidelik en die genererende Bybelteks, en die invloed wat dit uitoefen op die betekenisproduksie, ondersoek word.

#### 2.1 CALVINISME AS KODE IN DIE TOTTUS-TEKS

Die poësie van Totius (1877-1953) word oorwegend geresepeteer as "poësie met 'n Calvinistiese inslag" (vergelyk Kannemeyer 1 1978:117). Hierdie kode skep 'n bepaalde verwagtingshorison by lesers. Kannemeyer (Band 1:117) vind byvoorbeeld in sy bespreking van Totius se werk: "die vaste waarhede wat hy in die .... Christelik-Calvinistiese vind, lei tot die sterk profetiese inslag van sy werk met 'n neiging tot die lerende en die oratoriese, iets wat ook neerslag vind in sekere geykte elemente, (soos) die tradisionele beelding ....".

Die mate waarin die Calvinistiese kodesistees gerecepteer word as versmorende interteks in Totius se poësie blyk verder uit die gevolgtrekking waartoe Bosman (1989:22) kom in 'n resente ondersoek na moderne Christelike poësie in Afrikaans. In hierdie studie word onder andere beweer: "Hierdie 'somber' Calvinisme, wat in sy wese konserwatief is en volks-tradisies wil beskerm, ..... vorm die stramien van die poësie van Totius". Op grond van bronne soos Lindenberg (1965) en Olivier (1977) word die gedateerdheid van Totius se poësie as gevolg van die bogenoemde kodesistees aangetoon en die poëtiese kwaliteit aldus bevraagteken.

Die begrip "Calvinisties" word na my wete nie in literêre besprekings op wetenskaplik verantwoorde wyse ontgin nie en dit word dus as 'n redelik oppervlakkige kategorisering hanteer. Dit word oorwegend verstaan as 'n vorm van geïkoneerde of versterkte denkpatrone, soos uit die bogenoemde aanhalings reeds af te lei is.

Daar kan nie op die Calvinisme as kode tot ontsluiting van 'n teks aanspraak gemaak word sonder om rekening te hou met die dominante Bybelse interteks nie. In dié verband verklaar Calvyn (Sizoo vert. 1949:42): "De Schrift bezit door geen ander recht een volledig gezag bij de gelovigen". Selfs die uitspraak van die Kerk (en dus individue) word hieraan ondergeskik gestel. In die lig hiervan moet verwysings na die leer van Calvyn uitgaan van sy siening dat die Bybelteks die "*pura et sana doctrina*" (in Nijenhuis 1959:301) is. Hierbenewens word die verhouding tussen die Calvinisme en die Bybel ook deur Totius (1977:35) self onomwonde en duidelik soos volg in perspektief gestel: "Vir die Calvinis is die Bybel nie net 'n boek van sedeleer en sentiment nie. Nee, maar dit is vir hom die boek van die heerlijkheid van God. 'n Geestelike boek, baie diep geestelik; en tog ook weer 'n vormlike boek, waarin die allerskoonste simmetriese verhoudinge voorkom". Hierdie siening van Totius word ondersteun deur die volgende opmerkings van Kuyper (1988:10) in verband met Calvyn se hantering van die Bybel as universeel singewende teks:

(Calvijn) dreef dit (de regel: 'niets dan uit de Schriftuur') niet enghartig, als gold die Schrift alleen naar zijne uitlegging, maar ruim; aan die Schrift steeds zijn eigen uitspraak appellabel. Altoos echter in dien zin, dat hemel en aarde voor hem niet bestond, gelijk hij of een ander die door het prisma van rede en

zintuig waande te sien, maar gelijk de Schrift die toonde. Hieruit vloeit voort, dat dus ook de vraag naar de plaats, die aan het schoone is aan te wijzen, voor den Calvinist haar bewoording vindt in hetgeen ons die H. Schriftuur over den ontologische en kosmologischen samenhang der dingen openbaart. Niet op tekst aan tekst rijgen komt het daarbij aan, maar op het kennen van die wereld- en levensbeschouwing, die voorzooveel het schoone en de kunst aangaat, in de voorstelling der H. Schrift geboden ligt of ondersteld wordt.

Uit Totius se uitsprake blyk desgelyks dat hy "die boek van die heerlikheid van God" nie vereenselig met verstandheid of rigiditeit nie maar met 'n verruimde visie en skoonheid. Hy self (1977:31) waarsku eksplisiet teen 'n wanverhouding tussen die Bybel en toegeënde Calvinisme met die volgende teregwyding:

Helaas, baie van die ellende wat ons in ons volksbestaan belewe het, kom daaruit voort dat die evangelie onder ons alleen as 'n 'gemoedsaak' verkondig is. Dit het tot gevolg gehad dat die Bybel, die gesagdraer, van die publieke lewensterreine óf geheel óf gedeeltelik uitgesluit is. Dit is inderdaad 'n droewe toestand, gesien dat ons op die kwalifikasie 'Calvinisties' graag ons aanspraak laat geld.

Ewewigtigheid in die geloofsuitoefening is dus vir Totius noodsaaklik.

Uit die genoemde onderskeidings kan die afleiding gemaak word dat die belangrike skema wat die dekodeerder moet hanteer wanneer tekste met Calvinisme as kode gelees word, soos volg daar uitsien:

Goddelike oorsprong van Skriftuur en kultuur (konteks) >>> singenerende "werklikheid" (konteks).

In elke teks waarin die Calvinisme as kode funksioneer, sal die aard en rol van hierdie verhoudings semantiese merkers wees. Die oneindigheid en alomteenwoordigheid van die Goddelike oorsprong en die universaliteit van die Skriftuur wat die verhouding be-teken wat deur dié Oorsprong geskep word, impliseer dat dit hier gaan om onuitputlike moontlikhede. Na aanleiding van Calvyn se hantering van bogenoemde uitgangspunt, konkludeer Kuyper

(1988:13): "(God) is het die de glorie in en op zijn creatuur legt, maar om van zijn creatuur deze glorie terug te ontvangen...Hij, die het oor plantte, hoort ook de harmonieën. Hij, die het oog geformeerd heeft, ziet ook de glanzen" <sup>2</sup>.

Die betekenisblokkasie wat op Totius se poësie toegepas word op grond van 'n inperkende Calvinistiese kode kan vergelyk word met die verwyte teen die Switsers-Protestantse teoloog Karl Barth. Sy kritici vertolk sy werk as bekrompe en negatief en sy teologie gekenmerk deur 'n leer van verwerping eerder as versekering. Hierteenoor vind Wood (1988:35) sy teologie oorweldigend positief en gekenmerk deur 'n uitbundige vreugdevolheid. Sy motivering hiervoor is ook insiggewend met betrekking tot die kritiek teen Totius se Calvinistiese agtergrond:

Nor does its *hilaritas* spring merely from Barth's natively ebullient spirit: it arises from the Gospel's own irrepressible gladness. More remarkable still is that Barth is a humorous and happy theologian not in spite of his Calvinism but because of it. The doctrine for which the stern John Calvin is most celebrated and castigated - the dread decree of election - becomes, in Barth, the basis for his theology of joy and celebration.

Volkome in ooreenstemming hiermee is dan ook Kuyper se opmerking (1888:28): "(Het Calvinisme)...maakte de kunst vrij, bood het haar een nieuwe wereld om in te tooveren, en oefende het zijdelings invloed op de keuze van haar stof en haar stemming ....".

Die gevaar van die toepassing van 'n veralgemeende of onnoukeurig gedefinieerde kode gee aanleiding tot 'n inperking van die betekenisvorming wat bemoontlik word deur die poëtiese tekensisteem en die funksionering van 'n dominante interteks. In so 'n geval word 'n kode as sleutel tot die teks voorop geplaas in plaas daarvan dat literêre konvensies as uitgangspunt dien en ontgin word. In die lesings van Totius se poësie word hoofsaaklik voorkeur gegee aan die invloed van een interteks ('n algemene siening van die Calvinisme as lewensbeskouing) ten koste van 'n moontlik meer dominante interteks (in dié geval die Bybel wat die uitgangspunt vir die Calvinisme is) <sup>3</sup>. Sowel I.L. de Villiers (in Scholtz 1977:130-143) as Scholtz (1977:104-119) het daarop gewys dat bogenoemde werkwysse aanleiding was tot

inperkende lesings van Totius se poësie. Dit is veral die volgende opmerking van Scholtz (1977:115) in verband met Totius se gedig *Die Godsbesluit* wat vir die onderhawige ondersoek van belang is:

In deel I van *Die Godsbesluit* werk Totius veel geraffineerder met die verholde simboliese eksposisie in die eerste afdeling en dan meteens die vaartversnelling..... die *gebeure* wat uitloop op die intertekstueel ook volkore duidelike 'oortreding' en 'straf' in die tweede gedeelte (waarby ek die betrokke gedeeltes uit Exodus dus mede verdiskonteer wil hê)" (vetdruk van my).

Ten spyte van die feit dat hierdie bevinding van Scholtz later bevestig word deur Lindenberg (1977:60-62), is dit sinvol om te let op Scholtz se insig dat die Bybel as beslissende interteks (bo die Calvinisme) in Totius se poësie in berekening gebring moet word en dat dit ten minste 'n ruimer perspektief in Totius se poësie open. Totius is immers eksegeet, V.D.M., Bybelvertaler én Psalmberymmer naas *Calvinis*. Hy erken die Bybel nie slegs as "absolute gesagsbron" (1978:26) nie, maar bewonder dit ook om "die oorlopende maat van skoonheid" (1978) daarin, die vertelkuns daarin, die kragtige segging deur middel van beeldspraak en die literêre verskeidenheid.

'n Belangrike vraag sou dus wees: hoe funksioneer die Bybel as interteks in 'n uitgesproke gelowige (en Calvinis) soos Totius se poësie en watter bydrae lewer dit tot die betekenisproduksie van die poësietekste? Totius se gedig *Die wêreld is ons woning nie* is om verskillende redes 'n geskikte voorbeeld om met die oog hierop aan 'n ondersoek te onderwerp. Cloete (1961:123) sê in verband met dié gedig: "By baie digters vind mens soms 'n gedig wat daarop lyk of dit die volmaakte formulering na vorm en inhoud is van die digter se wêreld en visie. Sover dit Totius aangaan, meen ek dat *Die wêreld is ons woning nie* so 'n gedig is". Hierdie gedig kan in die lig hiervan dus as sinvolle leidraad dien om die rol van die Bybelse interteks te bepaal. Daar is voorbeelde van verskillende lesings van hierdie gedig beskikbaar. Dit bevorder die vergelykingsmoontlikhede. Die feit dat die twee latere gedigte, *Aandmense* van Breytenbach en *Beurtrympie* van Opperman, intertekstuele verhoudinge met die Totius-teks aangaan, lewer verdere boeiende intertekstuele perspektiewe wat ook die funksionering van die Bybelse interteks belig. Totius se gedig lui soos volg:

*Die wêreld is ons woning nie.  
Dit merk ek aan die son wat wyk,  
en 'k merk dit aan die reier wat  
mistroostig na die son sit kyk  
op een been, in die biesiesvlei.  
En is die laaste strale weg,  
dan rys 'n koue op uit dié vlei.  
'n Koue gril deurhuiwer my;  
en 'k sien dit dan aan alle ding  
wat in die skemer my omring,  
die wêreld is ons woning nie.*

*Die wêreld is ons woning nie.  
Dit sien ek as die bloedrooi maan,  
van agter veldstof opgegaan,  
nog net die kerk se dak bestryk  
vanwaar 'n uil, misterie-stom,  
sit na die maan se skyf en kyk.  
En nou dit stil word op die straat,  
dink ek hoedat die middag laat  
'n lykstoet uitgekome het daar  
waar nou die maan en uil ontmoet.  
En 'k merk dit dan aan alle ding  
wat in die aandstond my omring,  
die wêreld is ons woning nie.*

*Die wêreld is ons woning nie.  
Dit voel ek as die wind ontwaak,  
en die eikebome knars en kraak,  
dit hoor ek in die fladdering  
van voëltyes wat hul vlerke slaan  
teen die verwarde boomtakke aan.  
En as ek nader kom dan vind  
ek by die maan se wisselstraal  
'n nes vol kleintjies deur die wind*

*omlaaggeslinger, dood, verplet.  
Ek voel dit dan aan alle dǎng  
wat in die nagstond my omring,  
die wêreld is ons woning nie.*

Grové (in Scholtz 1977:25) wys daarop dat Totius dikwels 'n simbolis genoem word, en die veronderstelling is dan dat hy in die waarneembare en verbygaande werklikheid 'n tydlose waarheid ontdek. Ander kere word hy 'n allegoris genoem, en die veronderstelling is in so 'n geval dat hy nie die ontdekker is nie, maar dat hy in die werklikheid op soek is na bewyse vir 'n waarheid wat hy reeds besit en wat hy illustratief wil "verkondig". Met hierdie uitgangspunt word bepaalde gedigte van Totius gedekodeer volgens hierdie procédé. Cloete (1990:780) gaan egter in op 'n aantal voorbeelde wat so 'n enkelvoudige benadering problematiseer en hy kom tot die gevolgtrekking dat ondanks die feit dat daar sprake is van simboliek in Totius se werk, dit nie 'n enkelvoudige procédé tot gevolg het nie.

## 2.2 POËTIESE STRUKTUUR AS SEMANTIESE MERKER IN DIE TOTIUS-GEDIG

Die eerste opvallende verskynsel in die bostaande gedig is die hegte struktuur daarvan, nie alleenlik tussen die strofes onderling nie maar ook binne dieselfde strofe. Dit vestig die aandag op 'n bepaalde poëtiese kwaliteit in die gedig. Daar is tereg in verskillende lesings van die gedig gewys op die progressie in die gedig wat waar te neem is in die tydsverloop sowel as in die ontwikkeling in die spreker se waarneming. Aan die verskillende voëlgestaltes in die drie strofes word oënskynlik dieselfde funksie toegeken, naamlik as "bewyse" uit die natuur "ter bevestiging van sy idee" (Cloete 1961:123). Vir Spies (in *Standpunte* 1977:17) word die onderskeie voëlgestaltes van waarnemer tot slagoffer maar al drie is simbool van die "brose, bedreigde mens".

Op grond van die hierbo genoemde hegte poëtiese struktuur, is daar genoeg aanleiding in die gedig om te vermoed dat daar sprake is van groter subtiliteit as die opsigtelike simboliek. Hierdie betekenismoontlikhede kom aan die lig wanneer die verhouding van die gedig tot die

vanselfsprekend veronderstelde Bybelse interteks ontgin word. Die soort simboliek waarvolgens Totius se werk tradisioneel gelees word, noem Cloete (in *Literator* 1990:83,85) "konvensionele simboliek" wat daarom "vanself en onmiddellik kommunikeer". Wanneer die be-tekening in bogenoemde Totius-gedig op die spoor van die veronderstelde "somber Calvinisme" só gedekodeer word, word die poëtiese konvensies van meerduidigheid en sinvolheid wat deur ander vormaspekte van die gedig geaktiveer word, nie geïmplementeer nie. Dit blokkeer die betekenisproduktiewe funksionering van die Bybelse interteks.

### 2.3 FUNKSIONERING VAN BYBELSE INTERTEKS IN DIE TOTIUS-GEDIG

Totius transponeer nie 'n spesifieke Bybelteks in die gedig nie. Die stelling: *die wêreld is ons woning nie*, kan nie slegs herlei word na verskillende medeproduktiewe Bybeltekste nie maar kan ook geresepteer word as een van die sentrale temas van die Bybel. 'n Skrifgedeelte waaruit laasgenoemde afgelei kan word, is Heb. 11:13b-16 (1934 vertaling):

.....(hulle) het bely dat hulle vreemdelinge en bywoners op aarde was. Want die wat sulke dinge sê, verklaar dat hulle 'n vaderland soek. En as hulle bly dink het aan dié *vaderland* waar hulle uitgetrek het, sou hulle geleentheid gehad het om terug te keer. Maar nou verlang hulle na 'n beter een, dit is 'n hemelse. Daarom skaam God Hom nie om hulle God genoem te word nie, want Hy het vir hulle 'n stad toeberei.

Die opskrif wat in hierdie Bybelvertaling aangebring is bokant die betrokke hoofstuk is ook betekenisvol vir die betekenisgenerering in die gedig, naamlik: *Die aard van die geloof; voorbeelde uit die Ou Testament*. Hierdie vreemdelingskap op aarde wat in die Bybel be-teken word, word gekoppel aan die Koninkryksgedagte, soos ook blyk uit die volgende gelykluidende woorde van Jesus (Joh. 18:36a): "My koninkryk is nie van hierdie wêreld nie". Vanuit die perspektief van die Bybelteks (dit wil sê met funksionering van 'n geloofskode), blyk dit uit bogenoemde reeds dat die stelling: *die wêreld is ons woning nie*, geresepteer moet word as 'n positiewe stelling.

Benewens die bogenoemde funksionerende Skrifgedeeltes kan die refreinreël van die Totius-gedig ook herlei word na eksplisiete opdragte in die Bybel. Kol. 3:2 lui: "Rig julle gedagtes op die dinge wat daarbo is, nie op die dinge wat op die aarde is nie". Matt. 6:19 sluit hierby aan: "Moenie vir julle skatte op aarde bymekaarmaak waar mot en roes dit verniel en waar diewe inbreek en dit steel nie". Die terminering van die mens se aardse woonplek blyk baie duidelik uit Joh. 14:2, 3 waar Jesus sê: "In die huis van my Vader is daar baie woonplek. As dit nie so was nie, sou Ek nie vir julle gesê het Ek gaan om vir julle plek gereed te maak. En as Ek gegaan het en vir julle plek gereed gemaak het, kom Ek terug en sal julle na My toe neem, sodat julle ook kan wees waar Ek is". Ook hier funksioneer die geloofskode as betekenismerker vir die positiewe waarde wat toegeken word aan die aardse vreemdelingskap.

Na aanleiding van die voorafgaande kan die eerste versreël van Totius se gedig (en die eerste versreël van albei die volgende strofes) geles word as 'n ongekwalifiseerde stelling wat die aangehaalde Bybeltekste as gesaghebbend onderskryf. Dit impliseer dat die Bybelteks geresepteer word volgens die konvensies van 'n evangelieteks, soos in die eerste hoofstuk aangedui. Dit kan wel toegeskryf word aan 'n Calvinistiese lewenshouding, egter nie as somber lewensbeskouing nie maar as bevrydende vooruitsig (*hoop*, volgens Bybelse terminologie). Frye (1982:211) wys daarop: "The simplicity of the Bible is the simplicity of majesty....its simplicity expresses the voice of authority.... The rhetoric of command is as paratactical as words can be". Die refreinreël van Totius se gedig sluit aan by hierdie vorm van retoriese styl <sup>4</sup>.

Uit bogenoemde voorbeelde kan die gevolgtrekking gemaak word dat die Bybelse interteks in die voorbeeldgedig nie slegs 'n gelokaliseerde teksgedeelte behels nie maar dat die geheelt eks betekenisproduktief funksioneer. Wanneer dit in aanmerking geneem word, vind daar 'n wysiging plaas met betrekking tot die *interpretant* van die poësietekste. Die oppervlakbetekenis van wêreldvreemdheid is die primêre *interpretant*. Die *significance* van die be-tekenars (*simbole*, soos reeds verduidelik) in die gedig is egter die "beter vaderland". Die herbergloosheid van die *woning* wat in die gedig be-teken word, is 'n "dekonstruering" van die implikasies van geborgenheid en tuisheid wat geïmpliseer word deur die *woning*. Die verbinding (gelykstelling) van *wêreld* en *woning* word deur die alliterasie versterk. Dit

be-teken, met aktivering van die geloofskode wat deur die betekenisproduktiewe funksionering van die Bybelteks geïmpliseer word, nie negatieweit of somberheid sonder meer nie, maar geloofsvisie.

Die veelseggende poëtiese "afwyking" van die gesaghebbende Bybelse stelwyse in die Totiusteks, naamlik die weglating van die eerste *nie*, ondersteun hierdie implikasie in die gedig. Dit het ten gevolg dat die stelling aanvanklik gelees word: *die wêreld is ons woning*. Die *nie* kom dan as nagedagte in die eindposisie van die versreël te staan waardeur dit beklemtoon word. Hierdeur word menslike ervaring (*die wêreld is ons woning*) en gesaghebbende Skrifuitspraak (*Moenie vir julle skatte op aarde bymekaarmaak nie*) in 'n spanningsverhouding tot mekaar geplaas. Die (volgens linguïstiese kode) "halwe" *nie* wat deur die refreinreël verder sterk beklemtoon word, funksioneer dan, poëties gesien, as hierdie ambivalensie wat selfs die gelowige se lewenservaring kenmerk.

### 2.3.1 Transformasie van simbool tot teken geaktiveer deur die Bybelse intertekst

Die geresepteerde simboliek waarna verwys is in die Totius-gedig word deur die geaktiveerde Bybelse tekensisteem in perspektief gestel. Douglas e.a. (1970) wys daarop dat die woord *simbool* (Grieks *symbolon*) nie in die Bybel voorkom nie. In die lig hiervan beskou hy dit essensieel om Malinowski se tipering van *simbolisme* in gedagte te hou wanneer dit ter sprake kom in verband met die Bybelteks. Laasgenoemde het beklemtoon dat simbolisme nie bestaan deur 'n verhouding tussen 'n objek en 'n teken nie, maar deur die *invloed* wat 'n teken uitoefen op die handeling van 'n resepterende organisme. Hierteenoor word *teken* (Hebreeus *'ôt*, Grieks *sêmeion*) in sowel die Ou as die Nuwe Testament gebruik met gelyksoortige betekenisssakerings.

In die Totius-gedig kan 'n be-tekeningsprocédé geresepteer word (in samehang met die betekenisproduktiewe funksionering van die Bybelteks in die res van die gedig) wat ooreenstem met dié van die Bybelteks.

Een van verskeie soortgelyke verwysings in die Bybelteks waarin weerverskynsels onderskei word as *tekens* wat die wil van God be-teken, kom voor in die volgende woorde van Jesus in Matt. 16:2 - "In die aand sê julle: 'Daar kom mooi weer, want die lug is rooi'; in die môre sê julle: 'Vandag sal dit onweer wees, want die lug is dynserig rooi.' Julle weet hoe om die voorkoms van die lug te beoordeel, maar die tekens van die tye kan julle nie onderskei nie". 'n Opdrag van Jesus wat spesifiek betekenisproduktief is met betrekking tot die gedig, kom voor in Matt. 24:32 - "Leer dit van die vyeboom as voorbeeld; wanneer sy takke begin sag word en hy blare kry, weet julle die somer is naby. So moet julle ook wanneer julle al hierdie dinge (*tekens* - A.S.R.) sien, weet dat die tyd naby is, voor die deur".

Verwysings na son en maan as *tekens* van 'n nog-nie-sigbare toekoms kom herhaaldelik voor. Joël 2:30,31 lees byvoorbeeld: "Ek sal tekens gee, in die hemel en op die aarde: bloed, vuur en rookwolke. Die son sal donker word, die maan bloedrooi ....". Wanneer die eerste en tweede strofe van Totius se gedig teen hierdie agtergrond gelees word, word dit duidelik dat dit nie hier sonder meer gaan om losstaande "bewyse vir 'n idee" of *simbole* nie. Dit gaan om *tekens* wat nie alleenlik intertekstueel funksioneer nie maar wat ook *heenwysers* is na 'n omvattender *werklikheid* as die menslike werklikheid of ervaring <sup>5</sup>. Die be-tekende is waarneembaar maar dit waarna dit heenwys, is nie verifieerbaar nie maar reël. Totius se "oogbewyse" funksioneer dus met inagneming van die intertekstuele Bybelse tekensisteem op twee vlakke. Eerstens is al hierdie verskynsels *simbole* van die getermineerde en wisselvallige aardse verblyf van die aardsgebonde mens. Hierbenewens kan (moet) dit geresepteer word as *heenwysende tekens* van die Goddelike genade en reddingsplan. In Matt. 24:3b, 30a word *teken* byvoorbeeld volgens laasgenoemde betekenis gebruik naamlik, soos Douglas (1970) dit omskryf: "a meaningful God-given token, indicating what God has done". Bogenoemde teks lui (Dit gaan om 'n vraag van Jesus se dissipels aan Hom): "'Sê vir ons, wanneer sal hierdie dinge gebeur en wat sal die teken van u koms en van die einde van hierdie wêreld wees?' (Hierop volg Jesus se antwoord).... Dan sal die teken van die Seun van die mens in die hemelruim verskyn, en al die volke van die aarde sal verslae wees".

Daar is nie, soos in die geval van die simbool, 'n saamval van die referensiële funksie<sup>6</sup> van die *teken* en die uiteindelijke *significance* daarvan nie. Die funksie van die *teken* (die

aanvanklike *simbool*) is in dié geval nie *verwysing* nie maar *heenwysing* en word onderskei as *voor(lopige)-teken*. Die volgende opmerking van Olivier (in T.v.L 1989:240) na aanleiding van sy ondersoek na *Symbolisme as werkliheidsbenadering* is in dié verband van toepassing: "Dit is juis vanweë die metafisiese verbintenis van sigbare verskynsel en onsigbare betekenis dat die simbool opgehef kon word na die status van geheimsinnige teken...". In die *significance* van die *tekens* (die *reier* en die *uil*) word die spanning wat reeds met die eerste versreël geskep is, versterk. Daar is nie in die eerste plek 'n vereenselwiging tussen (natuur)teken/objek en sprekende subjek nie. Die distansiëring tussen subjek en objek blyk uit die feit dat wat vir die objek harmonie impliseer, in die subjek onbehaaglikheid veroorsaak (vergelyk die versreël: '*n Koue gril deurhuiwer my* in die eerste strofe). *Sien* en *merk* in die eerste twee strofes dui objektiewe waarneming van die subjek aan.

Met inagneming van die Bybelteks as betekenisproduserende interteks van die poësieteks, word dit ook duidelik dat die keuse van die *reier* en die *uil* in die eerste strofe nie sonder meer net op grond van hulle simboliese waarde is nie. In dié verband is dit weer 'n gedeelte uit die Bybelteks wat hierop lig werp. In Jer. 8:7 lui dit - "Die trekooievaar ken sy tye van kom en gaan, die tortelduif, die swaeltjie en die kraanvoël kom op 'n vaste tyd terug, maar my volk wil nie weet wat die Here vir hulle vasgestel het nie". Die volgende eksegetiese nota (Laetsch 1952:107) by hierdie teks laat blyk in watter mate die Bybelse interteks betekenisproduktief vir die poësieteks is:

The underlying idea is ..... even the birds, irrational creatures, know their appointed time and return to their homes, which they have left. Instinctively, unhesitatingly they obey the norm fixed for them by the Creator; they travel hundreds and thousands of miles, because that is their Maker's will. Unbelieving, impenitent Jerusalem has sunk below the level of these lower creatures.

Die verband wat tussen hierdie Bybelteks en die gedig gelê kan word, blyk verder uit die volgende (Douglas e.a. 1970:154):

The white stork is one of the most striking migratory birds of Palestine, slowly travelling north, especially along the Jordan valley in March and April. The

stork .... may well be the stork, though it could refer to several other large birds, including the kite and heron. (laasgenoemde die reier, wat nietemin 'n bekende Suid-Afrikaanse voël is).

Na aanleiding van hierdie gegewens kan die reier van die eerste strofe gesien word as voorbeeld (*teken*) van 'n aardse wese wat funksioneer volgens die natuurwette en dus by implikasie in harmonie met die Skepper daarvan is. Die son in dié strofe is besig om onder te gaan. Die naderende koue wat gepaard gaan met die aankomende donker suggereer dus 'n *vertrek*, maar dan ook 'n huiswaarts keer, vir dié soort voël. Teen die agtergrond van die bogenoemde Bybelteks in verband met die trekvoël as teken, kom 'n eskatologiese perspektief ook ter sprake. Die teks stel dit duidelik dat dié teken nie slegs gaan om die sikliese terugkeer nie (die aspek op grond waarvan dit 'n simbool sou wees), maar 'n herinnering is aan "die vaste tyd wat die Here vir sy volk vasgestel het". Dit behels 'n terugdraai na en erkenning van hulle Maker en Onderhouer<sup>7</sup>. Dit is veelseggend vir die teks dat die reier in die Egiptiese mitologie as simbool van die oggend beskou word (Cirlot 1962). Die *mistroostig* *kyk* van die reier sluit by die suggestie van 'vertrek' aan. Die koue van die verdonkerende vlei vind weerklank in die spreker wat die *teken* van die reier en van die wenteling van seisoene in verband bring met wat reeds deur 'n teks (die gesuggereerde Bybelteks) by hom tuisgebring is en wat hy wel as geobjektiveerde waarheid aanvaar het. Dit is egter eers wanneer hy waarneem dat die Bybelteks 'n spieëlteks is vir die werklikheid dat dit by hom 'n 'ervaring' ontlok (vergelyk in strofe 1: '*n Koue gril deurhuiwer my*). Daar is dus wel sprake van 'n kwaliteitsverskil tussen die herhaling van dieselfde reël aan die begin en die einde van die strofe.

Die *procédé* in die gedig kan vergelyk word met die hermeneutiese sirkel wat Ricoeur omskryf het<sup>8</sup>. Terwyl van die staanspoor van die gesag van die Bybelteks uitgegaan word, word deur die teks self ook weer sy waarheid bevestig<sup>9</sup>.

Die tweede strofe van die gedig funksioneer op soortgelyke wyse. Hierin word nie slegs die maan as teenpool van die son betrek nie, maar die uil as nagvoël is dienooreenkomstig 'n alternatief van die reier wat met die dag geassosieer word. Weer eens val die kom en gaan

van die uil saam met die ritme van die natuur (in die geval die wisseling van dag en nag). Wanneer die Bybelteks ook in dié verband betrek word, blyk dit egter dat die uil selfs 'n veelduidender teken is, wat weer eens ook 'n waarskuwingsteken vir die mens impliseer. Wanneer die uil in die Bybelteks ter sprake kom, staan dit telkens in verband met 'n uitwissing van die mens en sy woonplek. 'n Voorbeeld hiervan is in Jes. 13:20a, 21 - "Die stad sal nooit meer bewoon word nie ..... Net woestyndiere sal daar gaan lê; die huise sal vol uile wees ....". Weer eens bring die herkenning van hierdie *teken* by die spreker 'n ervaring mee, naamlik die herinnering aan *die lykstoet die middag*, dus weer 'n negatiewe ervaring. Die *bloedrooi maan* is volgens die Bybel eweneens 'n onheilsteken vir die mens, soos byvoorbeeld blyk uit Joël 2:30, 31 - "Ek sal tekens gee, in die hemel en op die aarde .... Die son sal donker word, die maan bloedrooi ....". Die natuurtekens funksioneer dus nie as simplistiese bevestiging van wat die spreker *weet* volgens die eerste versreël nie. Dit is verontrustende tekens met 'n korrektiewe funksie ten opsigte van die spanning wat reeds in die eerste versreël gesuggereer is. Dat die *Godsbesluit* juis ten opsigte van die menslike lewensloop (of aardse bestaan, by implikasie sy ambivalente *woning*) vir die digter Totius 'n komplekse en teenstrydige werklikheid was, blyk uit die poëtiese enkodering daarvan in die volgende versreëls van die gelyknamige gedig:

*En steek ek dan my hande uit  
na u besluit,  
dan gryp ek in die dorings vas.*

Die hermeneutiese sirkel word met dieselfde reëlmaat as die natuurprosesse vir die spreker binne sy waarneembare werklikheid herhaal. Natuurtekens wys telkens op 'n singewing wat in homself te kort skiet. Die volgende tipering van Ricoeur (1967:10) stem ooreen met die religieuse singewing wat in hierdie gedig voltrek word:

Man first reads the sacred *on* the world, *on* some elements or aspects of the world, on the heavens, on the sun and moon, on the waters and vegetation. Spoken symbolism thus refers back to manifestations of the sacred, to hierophanies, where the sacred is shown in a fragment of the cosmos, which, in return, loses its concrete limits, gets charged with innumerable meanings,

integrates and unifies the greatest possible number of the sectors of anthropocosmic experience.

### 2.3.2 Spreker as geïmpliseerde Intertekstuele teken

Tot dusver het spreker, interteks en teken nog teenoor mekaar gestaan. In die derde strofe word die proses tot 'n dramatiese hoogtepunt vir die spreker gevoer wanneer hy homself as *teken* beleef. Dit word voorberei deur die wysiging van die objektiewe waarneming (*sien en merk*) in die eerste twee strofes tot 'n subjektiewe beleving (*voel*) in die derde strofe. In hierdie strofe verander die funksie van die *voël-teken*. Dit is naas *teken* ook *metafoor*. Die distansie tussen subjek en objek word (let wel, gewelddadig) uitgewis.

In die lig van die plek van die gedig in die bundel *Passieblomme*, wat tot stand gekom het na aanleiding van die dood van twee jong kinders van die digter, kan die gevolgtrekking gemaak word dat die spreker in die gedig self voël is wie se nes deur die stormwind omlaaggeslinger is en wie se kleintjies *verplet* is. Die ontstellende van hierdie strofe is egter dat hierdie ervaring nie saamhang met 'n natuurlike proses van kom en gaan soos in die eerste twee strofes gesuggereer is nie, maar dat dit deur 'n "willekeurige" *wind* teweeg gebring is wat die natuur versteur en ontwrig. Die spreker in die gedig word hier, ironies genoeg, sóós die nagvoël wat *by die maan se wisselstraal* ontdek (*vind*). Hy is by implikasie ook *misterie-stom*.

Hoe teennatuurlik die gebeure is, blyk eers wanneer 'n verwysing in die gedig *Stroom van die tyd* hierby betrek word. In die laaste strofe van hierdie gedig lui dit: *Stroom van die tyd wat rotse kan verslyt, / 'n arme dagkind voel die sware druk / van eusmart en van wêreldongeluk* (vetdruk van my). Die ontredde van die *dagkind* (vergelyk die ooreenkoms met die reier in die eerste strofe) wat gekonfronteer word met die *nagstond*, waar hy teennatuurlik moet leer sien, word hiervolgens skerper belig (let op die verskil tussen die vaer begrip *merk* in die eerste twee strofes teenoor die veel meer spesifieke begrip *vind* in die laaste strofe). Hy moet leer onderskei dat dié gebeure nie slegs 'n referensiële funksie het met 'n verifieerbare objek of konteks nie. Die poëtiese funksie moet gedekodeer word - die *implikasie* van

dié teken met betrekking tot homself. 'n Bybelvers wat eweneens sterk figureer as interteks in sowel die voorbeeldgedig as bogenoemde gedig is Rom. 8:22,23 (1934-vertaling) wat soos volg lui:

Want ons weet dat die hele skepping tesame sug en tesame in barensnood is tot nou toe. En nie alleen dit nie, maar ons self .... ons sug ook in onself in afwagting van die aanneming tot kinders, naamlik die verlossing van ons liggaam.

Ondanks die somber werklikheid waarmee die gelowige gekonfronteer word, word in Rom. 8:18 ook eksplisiet tot die gevolgtrekking gekom: "Want ek reken dat die lyding van die teenwoordige tyd nie opweeg teen die heerlikheid wat aan ons geopenbaar sal word nie". Vir die gelowige Totius is dit die agtergrondteks waarteen 'n onthutsende werklikheid gelees word.

In die voorbeeldgedig word die verstaansirkel rondom die aanvanklike stelling - *die wêreld is ons woning nie* - aan die spreker self voltrek. Hy oorbrug die "afstand" tussen *simbool* en *teken*, dit wil sê vanaf *verwysing* na *significance*, slegs by implikasie. Volgens die Bybelse skaduteks is die natuur self *teken* van die Godsbedoeling met die mens. Dit is egter 'n gegewe wat nie na aanleiding van die oppervlakke-tekening positief geresepteer kan word nie. Dit is eers die interaksie tussen ervaring en teks wat sinskepping aktiveer. Dit beteken dat die dekodeerder en enkodeerder van die Bybelteks homself moet "inlees" as Bybelse teken.

Vanselfsprekend verskil die intensiteit van die slotreël wat in die volkome donkerte beleef word, geheel en al van die objektiwiteit van die eerste reël, ondanks die oënskynlike herhaling. Dit is alleenlik poëties realiseerbaar. Alleenlik die aktivering van die Bybelse interteks wat deurgaans betekenisgenererend die ontwikkeling van die gedig ondersteun het, kan hierdie slotreël realiseer as 'n triomf. Dié onthutsende *wêreld* vol donkerheid en verskrikking is *nie die woning nie*. Dit is 'n fase van die *deurmagreis* na geborgenheid, lig en 'n tuiskoms. Poëtiese konvensies en konvensies van die Bybelse interteks as *evangelie* genereer interaktief singewing wat nie in die oppervlakke-tekening van die gedig gerealiseer word nie.

In hierdie vroeë gedig word die multidimensionele proses van singewing deur middel van poëtiese vormgewing ontplooi. Terselfdertyd word die betekenisontplooiing van 'n geaktiveerde Bybelse interteks hierdeur geïllustreer. Die verband tussen Bybelteks, be-tekening en denotatum kan fisies en 'logies' in die werklikheid waargeneem word. Die singewing of die *interpretant* van wat be-teken word, het egter te maak met 'n ekstralinguale "werklikheid" en kan dus alleenlik op poëtiese wyse gedekodeer word.

Volgens hierdie gedig is sinskepping vir die dekodeerder 'n pynlike proses wat voltrek word deur die intertekstuele kommunikasie tussen Bybelteks en persoonlike ervaring. In ooreenstemming met die konvensie van leserbetrokkenheid van die evangelieteksoort behels die verstaan van die teks nie slegs 'n intellektuele dekodering nie. Betekenisproduksie daarvan is 'n dinamiese proses (in die gedig funksioneel gesuggereer deur die refreinreël) wat alleenlik deur 'n totale betrokkenheid van die dekodeerder sy *sin* prysgee.

### 2.3.3 Bybelse interteks as skaduteks

Totius se opvatting dat hy die skugtere Goddelike inwendigheid van die skeppingsdinge moet uitbring in sy poësie en waaraan hy volgens Cloete (1961:101) tot aan die einde van sy lewe getrou gebly het, het waarskynlik daartoe bygedra dat sy poësie teen 'n bepaalde verwagtingshorison geïnterpreteer is. Dit sou dan moontlik wees om sy poësie te lees as "didaktiese kuns" en soos Kannemeyer (1965:50) voorbeelde te vind in sy poësie waar hy binne die wêreld van die gedig as didaktiese spreker sy beeldende funksie ignoreer en sy eie eksegeet word van 'n wêreld wat hy self opgebou het. Hierdie lesing van Kannemeyer is reeds deur Scholtz (1977:106, 107) bevraagteken in verband met *Die Godsbesluit (Passieblomme)* en gemotiveer deur die Bybelse interteks uitvoeriger in berekening te bring. Sonder om oor die meriete van die onderskeie lesings 'n beslissing te maak, lewer die bostaande gegewens 'n aanvulling tot hierdie dekoderingsproses.

Die bostaande gegewens bring die bydrae wat die ontginning van intertekstuele verhoudings lewer tot 'n proses van betekenisproduksie aan die lig. Na aanleiding van die moontlikhede wat ontgin is, kan bepaal word in watter verhouding poësieteks en Bybelse interteks in die

onderhawige voorbeeld tot mekaar staan.

Dit het geblyk dat die versreël - *die wêreld is ons woning nie* - reeds 'n poëtiese verwerking is van die Bybelteks. Ondanks die digter se eksplisiet geformuleerde didaktiese doelstelling asook sy duidelik kenbare evaluering van sy agtergrondteks as spesifieke soort, naamlik evangelie, word die agtergrondteks volledig getransponeer in 'n poëtiese tekensisteem met kenmerkende struktuur en funksionering. Dit het geblyk dat veel meer in die onderhawige gedig "gebeur" as wat 'n oppervlakkige lesing aan die lig bring. Dit het egter ook duidelik geword dat die meeserteks <sup>10</sup> wat die duidelik herkenbare agtergrondteks is, om genoemde redes nie geïgnoreer kan word as betekenisproduserende faktor nie.

Die wyse waarop dit funksioneer in hierdie poësieteks kan getipeer word as 'n *skaduteks*. Dit word gebruik in die betekenis van 'n voortdurend betrokke begeleidente teks wat 'n herleidbare verwantskap met die resepterende teks handhaaf maar wat nie noodwendig eksplisiet geënkodeer is nie. Die term is ook geskep na aanleiding van Kol. 2:17 wat lui: "Dit is alles maar net die skaduwee van wat sou kom; die werklikheid is Christus". Die Bybelteks kan in algemene sin gesien word as be-tekening van die *skaduwee* van "wat sal kom". Die Totius-gedig gee blyke daarvan dat hierdie funksie van die Bybelteks gedekodeer is.

Die *skaduteks* laat sigself in meer as een opsig geld. Dit gaan in die gedig nie slegs om 'n poëtiese be-tekening van 'n idee wat uit die agtergrondteks getransponeer word nie. Die dinamiek van die agtergrondteks bewerkstellig die betekenisprogressie in die poësieteks. Deur die *skaduteks* word be-tekenaars en be-tekende in 'n nuwe perspektief geplaas. In dié opsig funksioneer die Bybelteks ook as singewende transparantteks <sup>11</sup>.

Die voëlgestaltes simboliseer nie enkelvoudig die mens se melancholie as gevolg van die besef van sy verganklikheid nie. Die verhouding tussen skepsel en skepping en tussen Skepper en skepsel word ook hierin geïmpliseer. Volgens die meeserteks is skepping in die eerste en laaste instansie orde. Hierteenoor word die skepsel in die konteks van menslike bestaan begrens deur disintegrerende onheil en sterflikheid. Met inagneming van die Bybelse interteks word die voëlgestaltes geïdentifiseer as waarskuwingstekens dat die mens in gebreke

bly om die Skepper se tekens te vertolk. Dit impliseer by uitstek die aardgebonde skepsel se beperkte vermoë tot 'n eskatologiese (verruimde) perspektief wat in die Bybelteks be-teken word. Die dood word ervaar as chaos in plaas van singewing.

Die wyse waarop sin in die poësietekse gegeneer word uit die sinlose, stem ooreen met die procédé van die Bybelteks. Benewens die feit dat God sinskepper is van die sinlose in die Bybelteks, word dit spesifiek gestel in byvoorbeeld 1 Kor. 1:18 wat lui: "Die boodskap van die kruis van Christus is wel onsin vir dié wat verlore gaan, maar vir ons wat gered word, is dit die krag van God". Hierbenewens hanteer die Bybelteks die Godswoord en skepping (werklikheid) as intertekste (soos in die Totius-gedig ook gebeur) met die Goddelike openbaring as sentrale tema. Dit blyk veral uit Ps. 19 waar aanvanklik gesê word:

Die hemel getuig van die mag van God, die uitspannel maak die werk van sy hande bekend. Die een dag gee die berig deur aan die ander en die een nag deel die kennis aan die volgende mee. Sonder spraak en sonder woorde, onhoorbaar is hulle stem. Tog gaan daarvan 'n boodskap uit oor die hele wêreld en hulle taal bereik die uithoeke van die aarde.

In die tweede deel van die psalm word dieselfde *boodskap* uitgedra deur die Godswoord (*Logos*). Vers 8 lui: "Die woord van die Here is volmaak: dit gee lewe".

Die vraag bly ten slotte in watter mate daar in die poësietekse self eksegeties te werk gegaan word. In dié verband sou dit beteken dat die verhouding tussen poësietekse en Bybelse intertekste "verklaar" moet word. In die versreël - *die wêreld is ons woning nie* - reflekteer byvoorbeeld nie die toepassing van die reeds aangehaalde Hebreërs-tekste (Heb. 11:13, 14, 16) nie, wat lui:

Terwyl hulle (dit is die geloofshelde van die Ou Testament) steeds geglo het, het al hierdie mense gesterwe sonder om te verkry wat beloof is, maar hulle het dit uit die verte gesien en daarvoor gejuig, en hulle het erken dat hulle hier op aarde slegs vreemdelinge en bywoners is.

Die slotsom is dat hulle "na 'n beter vaderland, dit is die hemelse, verlang". Hierdie gevolgtrekking of toepassing kom nie eksplisiet in Totius se gedig voor nie. Dit kan alleenlik afgelei word uit die struktuur van die hele gedig en die uiteindelijke singewing van die poësietekse. In hierdie verband speel veral die voëlgestaltes as waarskuwings- of herinneringstekens 'n belangrike rol.

Dit wil voorkom asof die digter in hierdie gedig dus met veel groter subtiliteit (dit wil sê poëties) te werk gaan as wat 'n oppervlakkige lesing van die gedig laat blyk. In watter mate die maker van die gedig ookal 'n didaktiese oogmerk het met sy poësie, hang enige lering wat kan afgelei word uit die onderhawige gedig saam met die insig wat deur die poëtiese struktuur moontlik word. Dit word nie op enige wyse in die gedig "beredeneer" of by wyse van ekse-gese aangebied nie. Die gedig kommunikeer juis omvattender deur wat nié in die teks staan nie.

Die dinamiese rol van die Bybel as betekenisgenererende interteks is waarskynlik vanweë 'n simbiose van grondteks en poësietekse moeiliker identifiseerbaar in die gedig. Alhoewel die Bybeltekse by 'n lesing van die poësietekse as skaduteks funksioneer, blyk dit dat die Bybeltekse as sinskeppende meesertekse gehandhaaf bly en dat die poësietekse as 'n spieëltekse funksioneer wat op beperkter wyse 'n "dowwe" (dus poëtiese) beeld reflekteer (vergelyk 1 Kor. 13:12)<sup>12</sup>. Die singewing word deur die meesertekse gegenereer. Die poësietekse funksioneer singewend (let wel, nie eksplisiet eksegeties nie) in dié opsig dat dit sy skadutekse impliseer. Hierdie uitgangspunt van die digter ten opsigte van die Bybelse intertekse blyk byvoorbeeld uit die volgende versreëls uit die gedig *Die Palimpsest* in die bundel *Skemering*:

*Soos letters in 'n boek van perkament  
sien ek my lewe in skrif geboekstaaf staan*

.....

*Toe kom daar ander letters voor my gees.  
Nou is ek bly dat ek my lewe aanskou,  
deur ouer, ander skrif vertolk ; want nou  
lees ek soos God wil dat ek dit sal lees.*

Dit is opvallend dat daar in die voorbeeldgedig geen oplossings of verklaring van die aanvanklike stelling aangebied word nie. Die misterie (vergeelyk die *uil* in die gedig ook as metafoor vir die mens) verdiep slegs. Hierdie ervaring word eksplisiet verwoord in die gedig *Misterie* in die later bundel *Skemering*:

*Al sien ek in die aand se gloed  
die skeppingsdinge klaar om my  
misterie is 't wat ek ontmoet*

Dit gaan in Totius se gedig nie in die eerste plek om 'n klakkelose reproduksie van 'n Bybelse waarheid nie. Dit gaan om 'n poëtiese verwerking van Bybelse sinskepping wat juis oënskynlik nie verifieerbaar is nie. 'n Intertekstuele lesing van Totius se gedig waarin die funksionering van die tekensisteem van die getransponeerde teks in berekening gebring word, laat blyk dat die verhouding tussen poësietekste en Bybeltekste nie so simplisties is as wat uit vorige lesings van die teks af te lei is nie.

#### 2.4 INTERAKSIE VAN RESEPTERENDE EN GENERERENDE POËSIETEKSTE EN BYBELSE SKADUTEKSE

Die gevarieerde moontlikhede van intertekstuele verhoudings kom veral aan die lig wanneer Breyten Breytenbach se gedig *Aandmense (Kouevuur)*, met as motto Totius se versreël: *die wêreld is ons woning nie*, by die ondersoek betrek word. Breytenbach se gedig lui soos volg:

*die aarde is nie God s'n nie  
kyk die aarde is nie van die Duiwel  
want die aarde behoort aan die mens  
en die mens is aarde s'n*

*die een sal die ander se bloed nie steel nie  
die armes sal die aardse koninkryk verower  
want die bloed wat wete is is tydelik*

*en die mens regeer in sy tydelike ewigheid*

*kyk na hierdie aarde 'n mirakel  
van bloeiselende kaktusse van blou van leed  
van wyn van honde van soogdiere-van-lig  
van die mens met sy bultende donkertes*

*luister Rykman Besitter Belêer Fascis  
Luister Kerk en Staat vetvrot Politikus  
luister na die mens tot sterwens toe siek van hoop  
jy versuip óók eersdaags in jou pis*

*want die aarde is g'n God s'n nie  
nóg behoort die aarde aan die Duiwel  
kyk die aarde is vasgegroei aan die Mens  
en iedereen kry sy gat vol aarde*

Benewens die motto uit Totius se gedig bo-aan Breytenbach se gedig wat dit as genererende teks identifiseer, is die funksionering van 'n Bybelse interteks eweneens onmiskenbaar. Dit blyk byvoorbeeld uit die feit dat die eerste strofe van sy gedig 'n ant-woord (teen-woord) is op 'n stelling wat, alhoewel dit nêrens eksplisiet in Totius se gedig staan nie, teruggevoer kan word na 'n Bybelteks. In Ps. 24:1 staan naamlik: "Die aarde en alles wat daarop is, die wêreld en dié wat daar woon, alles behoort aan die Here ....".

Die ontkenning van die Duiwel se aanspraak op die aarde, kan ook as teen-stelling gelees word omdat sy aanspraak op die aarde ook deur verskillende Bybeltekse be-teken word. In Jes. 14 word in 'n spotlied verwys na die koning van Babel op 'n wyse wat hom identifiseer as tipe van Satan <sup>13</sup>. Daar word na hom verwys as "die verdrukker wat lyding veroorsaak het" (v.4) en wat met sy heerskappy en gramskap "die aarde laat bewe het" (v.16). Hy het gedink: "ek klim op tot bokant die wolke, ek word soos die Allerhoogste self" (v.14). Hieruit blyk sy duidelike konkurrensie met God as Allerhoogste en heerser oor die aarde en sy mense. Die profetiese gedeelte in Jesaja sluit aan by verskillende beskrywings van die duiwel en sy manifestasies in Openbaring. In Op. 12:9 word byvoorbeeld verwys na: "die slang van ouds,

wat die duiwel en die Satan genoem word en wat die hele wêreld verlei" en wat "op die aarde gegooi is en sy engele saam met hom". In Op. 13 ontvang die "dier wat uit die see opkom sy mag, sy troon en groot gesag" (v.2) op die aarde van die "draak wat uit die hemel gegooi is" (Op. 12:10, 13). Soos in die geval van die Jesaja-tek, word van hierdie manifestasies van die Duiwel op aarde gesê dat hy "teen God begin laster, hy het God se Naam en sy woonplek en dié wat in die hemel bly, belaster."(v.6). Sy magvertoon op aarde blyk uit die gebed wat die mense tot hom bid, naamlik "Wie kan met die dier vergelyk word? En wie kan teen hom oorlog voer?" (v.4). In Hand. 26:18<sup>14</sup> word die mag van Satan ontmasker deur die lig (insig) wat van God afkomstig is en in 2 Kor. 4:4 word na die Satan verwys as "die god van hierdie wêreld".

Oënskynlik is die ontkenning van die Duiwel se aanspraak op die aarde in die gedig 'n bevestiging van die Duiwel se ontmaskering as valse maghebber deur die Bybelse interteks. Hierdie stelling is in die gedig egter gekoppel aan die stelling aangaande God. Om hierdie rede vorm dit deel van 'n stelling wat juis nie 'n onderskrywing of handhawing van die Bybelteks is nie.

Naas versreëls in Breytenbach se gedig waarin 'n Bybelse interteks herkenbaar is, is die Bybelteks ook as 'n begeleidendende teks identifiseerbaar. Dit blyk dat die Breytenbach-tek nie slegs 'n gesprek voer met die Totius-tek nie, aangesien dit kommentaar lewer op aspekte wat nie eksplisiet in die Totius-tek staan nie. Dit kan slegs op grond van die religieuse kode in Totius se poësie as implikasie in die gedig gelees word. Die Breytenbach-tek impliseer dus dat die Bybelteks as interteks van die Totius-tek geresenteer is en dat die Totius-tek 'n bepaalde lesing daarvan impliseer. Die Breytenbach-gedig knoop 'n gesprek aan met sodanige implikasies of interpretasies van die Bybelse skaduteks in die Totius-gedig sowel as met die Bybelteks as meeserteks. Dit geld veral die genoemde teenstelling in die Breytenbach-tek in die eerste en laaste strofe rakende die aanspraak van God en die Duiwel onderskeidelik op die aarde. Geeneen van hierdie twee stellings kom voor in die Totius-tek nie.

## 2.5 RESEPTERENDE TEKS AS KONTRATEKS

Uit die Breytenbach-teks blyk nie slegs 'n bepaalde resepsie van die Totius-teks nie maar ook 'n bepaalde resepsie van die Bybelteks. Aangesien die geïmpliseerde Bybelteks deur middel van 'n teen-stelling in die Breytenbach-teks weerlê word, word eersgenoemde nie, soos in die geval van die Totius-teks, as *ewangelie*-tekstipe, dit wil sê in die eerste plek as van gesaghebbende Oorsprong en met eiesoortige kontekstuele gerigtheid geresepteer nie. In dié opsig is die Zenkode in Breytenbach se oeuvre 'n belangrike sturing ten opsigte van betekenistoekening aan die Bybelse interteks. Breytenbach gee in 'n gesprek met Ferreira (in Sinclair 1983:184) soos volg 'n aanduiding van die kodesistiem waarvolgens sy verwysingsraamwerk funksioneer:

F.: Is jy 'n Christen?

B.: Nee.

F.: Is jy deur die Boeddhisme en sy vertakings soos die *Zen* en die *Tantrisme* beïnvloed wat jou poësie betref?

B.: Ja.

Zen word onder andere omskryf (Wood 1957:124) as: "a direct assault upon the citadel of Truth, without reliance upon concepts (of God or soul or salvation) or the use of scripture, ritual or vow. It takes no scripture as authority". Hierdie uitgangspunt oefen dus invloed uit op die verwysingsraamwerk wat funksioneer by die enkodering van die Bybelse interteks. Dit verskil van die Totius-gedig waarin wel 'n spanningsverhouding geïmpliseer word ten opsigte van die onthutsende "waarhede" van die Bybelteks. Die *gesag (waarheid* <sup>15</sup>) daarvan word egter gehandhaaf en opnuut deur die poësieteks be-teken.

### 2.5.1 Die *wêreld* van die Bybelteks versus die *wêreld* van die Breytenbach-teks

Een van die kenmerkendste konvensies van die ewangelieteks is die openbaringskarakter daarvan. Dit word byvoorbeeld soos volg deur Ricoeur (1980:104) beklemtoon: "Revelation... is a feature of the biblical world proposed by the text". Hy wys verder daarop dat die

openbaringsfunksie van die Bybelteks op dieselfde wyse funksioneer as die poëtiese funksie van taalgebruik. Daarvolgens word dié soort waarheidskonsep, wat 'n referensiële be-tekening ontwyk omdat dit alle verifieerbare kategorieë te bowe gaan, op 'n nuwe manier be-teken. Waarheid word in dié geval gemanifesteer deur selfverwysend te wees. Daarmee word 'n eiesoortige wêreld be-teken. Be-tekening verloor nie daardeur 'n referensiële verwysing nie maar funksioneer as tweevlakkige verwysing. In dié verband sê Ricoeur (1974:66): "Here, double meaning is the means of detecting a condition of being". Dit is ook 'n kenmerk van die poëtiese funksie van taalgebruik. Die styl van die Bybelteks skep die indruk van 'n veruiterlikte vorm. Die geïmpliseerde verwysing van elke teks het te maak met 'n werklikheid wat in Bybelse terminologie bekend staan as 'n "nuwe skepping" of die "Koninkryk van God". Hierdie werklikheid inkorporeer die waarneembare werklikheid maar gaan dit terselfdertyd te bowe. Hierdie "verruimde werklikheid" word op poëtiese wyse deur die teks *onthul* en dit vorm die kern van die *openbaring* waarom dit gaan in die evangelieteks (Ricoeur 1980:102,103).

In die Breytenbach-teks word die be-tekening van die Bybelteks aards gelokaliseer. In 'n vroeër gedig, *Die appel van die liefde* in dieselfde bundel (*Kouevuur* 61), blyk die implikasie daarvan vir die poësieteks in die volgende versreëls:

*-'n swart wind stroop die sinne van woorde kaal  
en stilte bly oor, kaal soos 'n kaal slang -*

Die feit dat hierdie gedig intertekstueel betrek word by *Aandmense* deur die korresponderende Bybelse interteks, aktiveer dit as agtergrondteks waarin die eliminerings van 'n "visioenêre" werklikheid ten gunste van 'n politieke, dus aardse werklikheid, aangedui word. Die volgende versreëls uit hierdie gedig belig die interaksie tussen die twee Breytenbach-tekste en die Bybelse interteks:

*visioene het ek ook eens gehad  
by ontstentenis aan 'n liefde*

*:dat ek blink en roos 'n mens gaan word*

.....

*om heelhuids in die Hemel te kom*

.....

*(ek sou 'n nederige huis bewoon)*

*:dat ek harig en misnoegd 'n aap sou word*

.....

*'n siel opbring*

*en uitskeur*

*om heeltemal kaal in die grond tereg te kom*

.....

*as ons opruk teen God in Sy staat*

*(ek sou 'n nederiger huis bewoon)*

*noudat die oorlog tog gaan kom*

.....

*kan ek my visioen die nek omdraai*

*en rustig aan die boesem van liefde haat*

*omdat onkruid ook nooit vergaan*

In hierdie versreëls word 'n motivering gegee vir die verwerping van 'n werklikheid wat deur die Bybelteks be-teken word. Die opponering van die "wêreld van die Bybelteks" in die gedig, be-noem as *God se staat* (vergelyk die Bybelse verwysing na die *Koninkryk van God*), word versterk deur die politieke magsterminologie. Die aardse werklikheid "wys dit uit" as 'n anachronisme. Dit vorm 'n teenstelling met die interpretasie van die "aardse werklikheid" in die Totius-poësietekst. Hier funksioneer alle waarneembare tekens binne die menslike horison as heenwysers na 'n werklikheid (waarheid) wat konseptualisering en dus menslike insig te bowe gaan. Dit impliseer ook dat die mens nie daarvoor mag het nie. Dit word die sterkste gesuggereer deur die feit dat hierdie werklikheid nêrens in die Totius-tekst "gekonkretiseer" word nie. Dit word slegs geïmpliseer. Ten opsigte van 'n "visioenêre" werklikheid vorm die Breytenbach-tekst dus 'n *kontrateks* met sowel die Totius-tekst as die Bybelse intertekst. Die benaming *kontrateks* impliseer die totstandkoming van 'n polemiese

verhouding tussen die resepterende teks en die genererende intertekste.

In die Breytenbach-teks word die verwysings uit die Bybelse agtergrondteks hulle oorspronklike verwysingsraamwerk ontnem. Twee ongelyksoortige kategorieë word met mekaar in verband gebring deurdat die betekenis van een sisteem (die Bybelteks) geverifieer word deur middel van die be-tekening van 'n andersoortige tekensisteem waarvan die referensiële funksie van die betrokke begrippe verskil. Dit kan vergelyk word met wat Bloom (1973:14) getipeer het as "poetic misreading" of "misprision proper".

## 2.5.2 Polemisering van die magsbegrip deur hertransponering

Daar is deurgaans aanduidings van die geselekteerde lesing van die Bybelse agtergrondteks in die Breytenbach-teks. Dit blyk dat een van die sentrale be-tekende begrippe in die gedig *Aandmense, mag* is. Wanneer *mag* ter sprake kom in enige teks waarin 'n Bybelse interteksts funksioneer, raak dit 'n kernaangeleentheid van laasgenoemde teks, naamlik die proklamering van *Almag* van die Oorsprong van die teks (genoem *Auctor Primarius*). Die Breytenbach-teks open met hierdie kernaak en daarin kan reeds 'n bepaalde lesing van die Bybelteks gedekodeer word.

Die motto uit die Totius-gedig impliseer binne die verband van die Breytenbach tekensisteem dat die mens op aarde 'n *magtelose* is vanweë die feit dat hy in dié teks by implikasie (en ironies) getipeer word as 'n besitlose (sonder *woning* op aarde). Dit is reeds aangedui dat laasgenoemde uitgangspunt die verwysingsraamwerk van die Bybel as *evangelie*-tekstipe handhaaf.

### 2.5.2.1 Transponering van God en Duiwel as kontramagte in die Breytenbach-gedig

Teen die agtergrond van die Bybelse interteksts (en by implikasie in die Totius-gedig) figureer sowel *God* as die *Duiwel* as aanspraakmakers op die besit van die aarde en dus as maghebbers. Alleenlik wanneer die reeds aangehaalde Bybelse verwysings na die Satan/Duiwel buite verband gelees word en sonder inagneming van die Bybelteks se

be-tekening van die Godsbegrip, kan daar, soos in die Breytenbach-tekste gebeur, ten opsigte van magsuitoefening op of besit van die aarde alternatiewelik na God en die Duiwel (en uiteindelik die mens) verwys word.

De Bondt (s.j.:133) wys daarop dat nêrens in die *evangelie* geleer word dat die satan as kontragod teenoor God staan nie. In die Bybel is geen sprake van 'n dualisme in dié verband waarvolgens 'n voorstelling gegee word van twee onafhanklik van mekaar bestaande magte wat elkeen vir homself sy regte opeis nie. Die metafoor wat van God gebruik word, is dat Hy absolute, soewereine Koning is naas Wie geen ander geduld word nie <sup>16</sup>. Die Bybeltekste se be-tekening van God is tegelyk Sy onbe-tekenbaarheid. In Jes. 45:5b word die Goddelike openbaring byvoorbeeld soos volg weergegee: "Wie kan 'n vergelyking met My deurstaan?". Daarom is die Bybelse be-tekening van God, volgens Ricoeur (1979:220): "not a single tone, but polyphonic". Die bekende verskyning in die braambos aan Moses waar God Hom openbaar as: "Ek is wat Ek is" (Eks. 3:14a), kan nie opgeneem word as 'n vereenselwiging van God met enige voorlopige vorm van Bestaan nie (Ricoeur 1979:219). Die enigste gevolgtrekking wat in die Bybeltekste aangaande Hom gemaak kan word, is volgens Barth (198:157): "the God who exists simultaneously in his transcendence and immanence". Die enigste "toegang" tot die Bybelse polifoniese be-tekening van God, omskryf Ricoeur (1979:219) soos volg:

Listening (here) excludes founding oneself. The movement toward listening requires, therefore, a second letting go, the abandoning of a more subtle and more tenacious pretention than that of onto-theological knowledge. It requires giving up (*dessaïsement*) the human self in its will to mastery, sufficiency, and autonomy. The Gospel saying 'whoever would save his life will lose it', applies to this giving up.

Van der Merwe (1975:87) se gevolgtrekking aangaande Breytenbach se hantering van die Godsbegrip is soos volg: "Breytenbach het dit klaarblyklik teen die opvatting dat Mens en God buite mekaar staan". Dit impliseer dat dit nie hanteer word as ongelyksoortiges nie. In *verwoesting, die wrak (die ysterkoei moet sweet* 76) gebruik Breytenbach byvoorbeeld die braambos be-tekening van God prefiguratief, dit wil sê as metafoor vir die digter-minnaar:

*maar EK IS WAT EK IS  
en EK IS dryf my op my knieë na jou  
o geliefde  
trek jou skoene van jou voete af want jy staan  
op heilige grond trek jou klere van jou borste af  
want ons moet ootmoedig wees*

Na aanleiding van hierdie gedig voer Van der Merwe (1975:87) 'n argument met Du Rand teen sy resepsie van bogenoemde transponering van die Gods"naam" as godslasterlik. Haar lesing van die gedig is dat dit in bogenoemde gedig as beeldspraak figureer wat 'n bepaalde gevoelsfeer oproep. Literêr gesproke, gaan dit hier om 'n begrip met 'n bepaalde verwysingsraamwerke in een tekensisteem wat getransponeer word in 'n andersoortige tekensisteem met verskillende verwysingsraamwerk. Die verskil in hantering van die Godsbegrip in die Bybelse tekensisteem en 'n tekensisteem waarin Zen-Boeddhistiese konvensies gehandhaaf word, blyk byvoorbeeld uit die volgende samevatting van Merton (1976:3):

*Zen does not deny the existence of a Supreme Being. It neither affirms nor denies, it simply is. One might say that Zen is the ontological awareness of pure being beyond the subject and object, an immediate grasp of being in its 'suchness' and 'thusness'...It points directly to being itself without indulging in speculation.*

Merton (1976:91) wys dan ook daarop dat die Christendom en Zen net so min met mekaar vergelyk kan word as wiskunde en tennis. Die een tekensisteem sluit 'n bespreking van die ander in terme van sy eie tekenwaardes uit. Merton (1976:6) vervolg in dié verband:

*We have habitually taken Western metaphysical concepts as equivalent to Buddhist terms, which are not metaphysical but religious or spiritual, that is to say, expressions not of abstract speculation but of concrete spiritual experience. As a result, we have read our abstract Western divisions into an Oriental experience that has nothing whatever to do with them.....*

In die lig hiervan moet Breytenbach se transponering van verwysings na God ook volledig ontkoppel word van die be-tekening van die Bybelse tekensisteem. Die betekenaars voer 'n

nuwe bestaan waarin die betekenisproduktiewe verhouding van die vorige sisteem opgeskort word. Betekenisgenerering moet dus afgelei word met inagneming van die kodesisteme en konvensies van die resepterende tekensisteme. Die betekende van die Bybelse *Ek is* (verwysende na die Godsopenbaring) verskil volledig van die betekeniswaarde wat daaraan toegeken word in die bostaande Breytenbach-gedig.

Na aanleiding van hierdie gegewens kan dan tot die gevolgtrekking gekom word dat die verwysing na *God* in die gedig *Aandmense* nie op dieselfde wyse gelees kan word as wat dieselfde betekenaar in die Bybelteks impliseer nie. Om dieselfde rede kan menslike reaksies van eerbied, verwondering en vrees, wat gekoppel word aan die Godsopenbaring volgens die Bybelteks, nie gelees word as implikasies van Breytenbach se enkodering van ooreenstemmende betekenaars aangaande die Godsbegrip asof dit dieselfde tekenwaardes het nie.

In die Bybelteks hang menslike reaksie op die Godsopenbaring saam met 'n belewenis van God as die *Heilige (Gans-Andere)*. Pop (1957:88) wys daarop dat die Bybelse hantering van hierdie begrip "zeer positief" is. Hy verduidelik dit soos volg: "Als Jhvh heilig genoemd word, geschiedt dat omdat Hij positief iemand van eigen soort is. Hij is de Andere. Deze Andere heeft men ontmoet en wat men daarbij positief ervoer, drukt men uit door het woord heiligheid". In Breytenbach se tekensisteme is die uitgangspunt hierteenoor dat daar nie "onderskeid gemaak word tussen dinge" nie (Breytenbach 1973:ix). Die inhoud van die getransponeerde godsbegrip in die resepterende poësietekst, wat 'n gefragmenteerde transponering is van die Bybelse be-tekening van die Godsopenbaring, sluit onder andere ook die element van Al-mag, wat bepaalde reaksies ontlok, uit.

Paradoksaal en buite die bedoeling van die gedig om, is die stelling van die gedig dat die aarde nie aan "God" behoort nie, 'n bevestiging van die Bybelteks. In Jes. 40:21b word die vraag byvoorbeeld gestel: "het julle nie 'n begrip van hoe die aarde ontstaan het nie?". Teenoor die God wat die Bybel be-teken, is die mense "soos niks teenoor Hom, hulle is vir Hom minder as niks, asof hulle nie bestaan nie" (Jes. 40:17). Mensbedinkte *beeldvorming* van die Skepper van hemel en aarde is dus eweneens *nikse (nonentities)*<sup>17</sup>. Die vraag word gestel (Jes. 40:13a) - "Wie kan die Gees van die Here peil?". In Jes. 40:26 word enige

*vergelyking met Hom soos volg gejuksaponeer:*

*Kyk op na die hemel:  
wie het die sterre geskep?  
Hy wat die hemelse leër laat uittrek  
in hulle volle getal,  
dit is Hy wat hulle elkeen gemaak het.  
Met sy groot krag, sy groot mag,  
sorg Hy dat geeneen van hulle  
ontbreek nie.*

Die Bybelteks bevestig dus inderdaad dat die aarde aan geen mensbedinkte entiteit as *maghebber* (wat beheer oor die skepping uitoefen) behoort nie. Wanneer die genererende teks op dieselfde wyse as die resepterende teks geaktiveer word as *kontrateks*, word die Breytenbach-teks, teen die bedoeling in, geïroniseer. Dit illustreer dat 'n geselekteerde transponering van 'n interteks 'n *afsluiting* van die betekenisproduksie van die genererende teks impliseer. Andersins word die sinskepping (Breytenbach gee voorkeur aan die begrip *herkénning*) van die resepterende tekensisteem nie gerealiseer nie.

Die gelykstelling van die begrip *Duiwel* met God in die Breytenbach-teks is eweneens 'n transponering uit die Bybelteks wat die genererende verwysingsraamwerk ingrypend wysig. Teenoor God van Wie gesê word: "Ek is die eerste, en wanneer die laaste dinge gebeur, sal Ek nog die Here wees" (Jes. 41:4b), word na die Duiwel verwys as "owerste (*archoon*) van die wêreld". Met die begrip *archoon* word 'n begrensing be-teken. Dit funksioneer as benaming van die owerste van 'n leër maar sy mag is ondergeskik aan die gesag van die koning. Dit word ook gebruik as benaming van 'n plaaslike owerheid. Wanneer dit gebruik word met verwysing na 'n heerser is dit alleenlik in gevalle waar die wettige karakter van sodanige gesaguitoefening nie erken word nie. Dit word egter meestal gebruik met verwysing na een of ander hoë amptenaar wat ondergeskik is aan 'n hoër gesag (De Bondt s.j.:133). Volgens die tweede strofe van die Breytenbach-teks gaan dit nie slegs om die alternatiewe besit (*gesag*) van God en die Duiwel van die aarde nie. God en die Duiwel word "onttroon"

deur die mens as grondbeginsel en absolute beskikker binne sy tekensisteem. Die afdeling *Ek skuus oorblyfsels in Kouevuur*, wat die *Mensverse* waarin die onderhawige gedig voorkom, voorafgaan, het as motto: *ek skuus sin en on-zen*. Brink (1971:20) noem hierdie afdeling "die skynbaar onsinnige oorblyfsels of skaafsels van 'n slyp- en slytproses tussen 'onse' (en tussen zen en ón-zen; want alles wat sin of rede het, is 'n ontkenning van zen!)". In die lig hiervan is dit insiggewend dat die begrip God in die eerste en laaste strofe van die gedig onderskeidelik staan tussen: *is nie .... s'n nie en g'n .... s'n nie* (in teenstelling met die begrip Duiwel). Hierteenoor staan in die slotreël van die eerste strofe: *die mens is aarde s'n*. In die lig van bogenoemde motto asook "die manier waarop Breytenbach met die morfeem 'speel' as kenmerkend van sy digterlike werklikheid" (Van der Merwe 1975:53), kan die hantering van *s'n* in bogenoemde verband wel as betekenisvol gelees word, naamlik dat mens en aarde wedersyds mekaar be-teken en betekende is.

#### 2.5.2.2 Tekenwaardes van die "sigbare werklikheid" in die Breytenbach-gedig

Wanneer die Bybelse be-tekening van God se *sin* (betekenis HAT) geëlimineer word, werp dit lig op die wyse waarop die Bybelse tekensisteem in dié Breytenbach-tekst verplaas word. Na aanleiding van die Markus-evangelie is reeds aangedui: "Die evangelie...is God". Binne die volkome identifisering van mens en aarde met mekaar in die Breytenbachgedig, is die begrip *God* volgens die eerste en laaste strofe *g'n (on)-s'n* (maar ook *ón-zén*)<sup>18</sup>. Dit sluit aan by Brink (1971:20) se lesing van die afdeling *Mensverse* waaroor hy opmerk: "Die derde afdeling is 'mensverse': die allerlaaste oorblyfsels van die aarde se groot skuurproses, die lewe se nimmereindigende verrottingsproses, is: mense. Hoe meer die mens afslyt, hoe menser word hy". Teenoor bogenoemde vereenselwiging van God met die Bybelse evangelie (blye boodskap), stel Breytenbach (1873:xii) sy uitgangspunt soos volg:

En die Boeddha het sélf gesê: 'dis aan iedereen gegun om die Dharma in sy eie taal te ontdek - dharma hier seker in die sin van Blye Tyding, want dit kan ook Universele Wet, Lewende Doktrine of Beléefde Waarheid beteken'.

*Dharma* word verstaan as "self-nature", wat 'n niet (*void, shūnyatā*) is. Dit impliseer "*emptiness of all conceivable things or ideas*" (Wood 1957:9).

Dit maak deel uit van menswees sowel as van elke ander lewende wese. Wood (1957:32) omskryf die gebruik van hierdie begrip soos volg: "The use of the word *dharma* ..... means that this self-nature is the support or basis of everything else, including body and mind. The word *dharma* comes from a root which means to support or sustain" (vetdruk van my). Hieruit kan afgelei word dat die betekenistoekenning aan die *rigpunt* ("issue") of *weefsel* volgens Breytenbach (gesien as evangelie, blye boodskap) van die onderskeie tekensisteme vanuit verskillende oriënteringspunte funksioneer. Teenoor die simbole en heenwysende tekens van die Bybelteks wat ook in die Totius-gedig ontgin word, verklaar Breytenbach (1973:xiv): "...laat ons ons weerhou van die metafisika, die Godsdienstigheid, die Vrot Tongetjies, die Mistiek ..... ('n bietjie bygeloof sal seker nie kwaad doen nie) en veral die Simboliese - daardie met 'n draai lieg. Die een ding staan tog net in die pad van die ander". Daarom is alles vir dié digter verwysing en is 'ontroering', in die lig daarvan dat die lewe 'n belewenis is, 'n vlugtige ooptrek van die bekende (1973:xiv). Die gedigte "beskryf (dus) geen werklikheid nie, alleen 'n ervaring" (1973:xii).

Hierdie teenstellende verwysingspatroon in die Breytenbach-gedig gee aanleiding tot die opponering van die Totius-gedig en die Bybelse skaduteks wat aan die menslike werklikheid, as 'n slytingsproses, enige "dieper betekenis" wil toeken. Dit elimineer die funksionering van "skadutekens" as sodanig. In die Totius-gedig gee die *slytproses* waaraan die mens op aarde onderworpe is, by implikasie, aanleiding tot sy aardse vreemdelingskap. In die Breytenbach-tekensisteem word die menslike slytproses vanuit aardse perspektief positief beoordeel as selfgenoegsaam en buitendien bevrugtend na beide kante (mens en aarde).

Soos in die geval van Totius se gedig, word in die derde strofe van die Breytenbach-gedig na die natuur *ge-tyk* as be-tekening van die inleidende stelling van die poësieteks. Die natuur word betrek as *teken*. Die verhouding tussen sprekende subjek en objek (konteks) kom dus ook hier ter sprake. Teenoor die gestroopte en melancholiese skemer- en naglandskappe van die Totius-gedig skep die landskap van die Breytenbach-tekens die indruk van kontrasterende

maar simultane prosesse. Daar is in die laasgenoemde poësietekst nie afstand *naas* vereenselwiging tussen die menslike subjek en natuurverskynsels of tussen kontrasterende kategorieë onderling soos in die Totius-tekste nie. Volmaakte kalmte, die sleutel tot 'n betekening van *Zen*, skakel elke "skadu van verskil tussen verskynsels" uit <sup>19</sup>. *Kaktusse, wyn, honde* en die *mens* asook *bloeisende ..... van blow, soogdiere-van-lig en bultende donkertes* is gelyk-skakelend deel van die *aardse mirakel* <sup>20</sup>. Hoe dit gelees moet word, kan byvoorbeeld afgelei word uit die volgende opmerking van Breytenbach (1973:x): "Die ware mirakel is nie om in die lug te vlieg of op die waters te wandel nie, maar om op die aarde te loop". Anders as die natuurtekens in die Totius-gedig wat dubbel-sinnig is, is elkeen van die tekens van die Breytenbach-landskap in hulle daar-wees deel van die *mirakel aarde* wat saam met die mens, 'n *tydelike ewigheid* is. Van der Merwe (1975:169) kommentareer soos volg in verband met hierdie tekensisteem: "Die poësie wys nie na buite nie. Dit wys na binne. In die vervlietende en spesifieke is die ewig universele." "Binne" en "buite" raak in dié verband die aardse teenoor die transendente. In Kouevuur: *Slaap onder lede* (Kouevuur 97) word verwys na die aarde as 'n *gladde 'n ronde gedagte*. Ook die waarheid is *bont en rond*. Albei hierdie belangrike begrippe impliseer dus die sikliese. Dit impliseer verder dat sowel die *aarde* as *waarheid* vanuit sigself geïnterpreteer moet word en nie van "buite" nie, soos veronderstel word wanneer daar sprake is van "openbaring". In dieselfde gedig word ook gesê:

*want elke ster is 'n spieël 'n woord  
en elke gedig word 'n klein sonnestelsel  
'n hunkerende imperialisme van die ek :  
so: eggo ergo ego sum (zoem)*

Die bekende motto van Descartes: *cogito ergo sum* waarna die bostaande slotreël verwys, kan gelees word as die belangrike verskil tussen die uitgangspunt van die Breytenbach-tekste en die twee onderhawige intertekste. Descartes het die twee sentrale "boeke" waarin die middeleeuse mens (soos die spreker in die Totius-tekste) die waarheid gesoek het, naamlik die natuur en die Bybel, verruil vir die "boek" van die wêreld en die eie ek (Küng 1978:24). Elke "openbaring" (*verligting* volgens *Zen*) van die menslike bestaan is dus volgens hierdie tekensisteem in die mens self gesentreer <sup>21</sup>. Die mens en sy eie woord is sy eie sinskepper en word nie deur 'n

getransendeerde *Logos* of God be-lig of ver-lig nie <sup>22</sup>. Dit impliseer 'n "transendensie van die menslike bestaan" (Heidegger aangehaal deur Küng 1978:231).

In watter mate hier sprake is van 'n kontra-(polemiese)teks, blyk veral as die derde strofe van die Breytenbach-tekste gelees word teen die agtergrond van die volgende uitspraak van Humphreys (1971:55-56):

Consider anything you please, but just consider it, not as a symbol of eternity, as God in miniature, as a moral lesson.... It is there, all of it, not symbolically, but actually. The flower is enjoyed for what it is, not otherwise, and he who rightly looks at a flower, without a shadow of ought else intervening, is looking at Zen. Thereafter he is in direct communication with all living things.

Hieruit blyk dit dat die derde strofe van die Breytenbach-tekste ten opsigte van die Totius-tekste se *natuurtekens* 'n radikale wysiging van die verwysingsstelsel impliseer. Vanselfsprekend raak dit ook die Bybelse verwysingsstelsel soos uit die bespreking van die Totius-tekste geblyk het. Die implikasie van die Totius-gedig dat die mens tuishoort in 'n *transendente woning* vanweë die herbergloosheid van die aarde en die *heenwysing* van die natuur na so 'n tuiste, word nie slegs by implikasie in die voorbeeldgedig van Breytenbach weerlê nie. Die aarde as begin en eindpunt en uitsluitlike *woning* word in die volgende versreëls van *ek sal sterf en na my vader gaan* (gepubliseer in *Raster*, aangehaal deur Van der Merwe (1975:367) eksplisiet be-teken en gekontrasteer met Totius (en die Bybeltekste) se *Vaderswoning*:

*vriende, medesterwendes -  
moenie huiwer nie - nou hang die lewe  
nog soos vlees om ons lywe  
maar die dood beskaam nie -*

.....

*kom saam*

*in my sterf in in my na my vader gaan  
Wellington toe waar die engele  
met wurms met sterre uit die hemel hengel -*

*laat ons sterf - en vergaan en vrolik wees:  
my vader het 'n groot bôrdienghuis*

Hierdie gedig is 'n aanvulling tot die intergedigtelike gesprek met die Totius-gedig en by implikasie die Bybelse interteks. Dit opponeer die Bybelse betekenismoontlikhede van die betekenaar *woning*, naamlik onder andere dat verganklikheid 'n gebrek aan "tuisheid" (geborghenheid) sou impliseer. Dit opponeer primêr die Bybelse verwysingspatroon wat aan verskynsels "betekenis" wil toeken buite om die verskyning as sodanig.

### 2.5.3 Transponering van die Bybelse verlossingsterminologie

Die verwysing na *bloed* in die tweede strofe van die gedig betrek die Christelike verlossingsbegrip in die lig van die Bybelse agtergrondteks wat ter sprake is. Daarmee kom eweneens die geopenbaarde *werklikheid* van die evangelieteks ter sprake. 'n Sentrale Bybelse verwysing in verband met die be-tekening van *bloed* wat as agtergrondteks in die Breytenbach-teks kan dien, is Heb. 9:22b - "sonder die vergieting van bloed vind daar geen vergewing plaas nie". Na aanleiding van die versreël: *die een sal die ander se bloed nie steel nie*, is daar egter ook ander Bybelse teksverwysings wat as agtergrondteks die teenstelling in die Breytenbach-teks laat blyk. Dit gaan in die eerste plek om Christus se bloedstorting ter wille van die sondige mens soos dit aan die lig kom in onder andere Ef. 1:7 - "Deur die bloed van sy Seun is ons verlos en is ons oortredinge vergewe kragtens die ryke genade van God ....". Die implikasie hiervan word byvoorbeeld aangedui deur 1 Kor. 6:19b, 20a wat soos volg lui: "...julle behoort nie aan julleself nie: julle is gekoop, en die prys is betaal". Dit is veelseggend dat Christus se versoeningsdood ter wille van die mens se redding in Rom. 5 in direkte verband met die menslike lyding geplaas word. Vers 3b en 6 van die eerste perikoop van hierdie hoofstuk lui soos volg: "Ons verheug ons ook in die swaarkry, want ons weet: swaarkry kweek volharding .... Toe ons nog magteloos was, het Christus immers reeds op die bestemde tyd vir goddeloses gesterwe".

Abe (1985:191) se kritiek op die Christelike (Bybelse) interpretasie van verlossing en die kontrastering daarvan met die siening van Zen in verband met die probleem van *goed* en

*kwaad* en gevolglike skuld, stel die kontras wat in die Breytenbach-tekste ter sprake kom in perspektief. Enersyds sê hy:

The dilemma between good and evil in our being is so deep that it cannot be solved by the power of good. In faith in God as the Supreme Good, the dilemma is believed to be solved in the future in the form of hope. This is not, however, a complete solution into the eternal future. The dilemma of good and evil is so radical that there is no way for us to escape it even in the future.

In die Breytenbach-tekste word die *steel van bloed* wederkerig gestel (wat as implikasie van byvoorbeeld die bogenoemde Romeinse-tekste gelees kan word). Dit sluit ook aan by die Bybeltekste waarin daar sprake is van die bloedstorting van mense ter wille van God en sy Koninkryk. 'n Voorbeeld hiervan is byvoorbeeld in Op. 17:6 - "En ek het gesien dat die vrou dronk is van die bloed van die gelowiges, van die bloed van die mense wat vir Jesus getuig het". Hierop volg Op. 19:2b waaruit blyk dat hierdie bloedstorting in 'n ruimer verwysingsraamwerk geplaas word as die aardse - "Hy (God) het die dood van sy dienaars op haar gewreek". Die kwalitatiewe verskil tussen die Goddelike en die menslike bloedstorting wat in die Bybeltekste blyk, word in die Breytenbach-tekste ook by implikasie verdring deur die absolute gelykstelling tussen mens en aarde in die laaste twee versreëls van die eerste (waar dit die verwysing: *die een sal die ander se bloed nie steel nie*, voorafgaan) en laaste strofe onderskeidelik. In teenstelling met die ewigheidsdimensie wat in die Bybeltekste gekoppel word aan die bloedstorting aan die kant van God en die mens, lui die Breytenbach-tekste: *want die bloed wat wete is is tydelik*. Die transenderende implikasies van die Bybelse betekening van bloed word dus op eksplisiet polemiese wyse geopponeer en dié begrip word getransponeer na die nuwe tekensisteem waar dit alleenlik nog met persoonlike (sosiopolitieke) bevryding in verband gebring kan word. In dié verband is Abe (1985:191) se verduideliking van Zen se alternatiewe siening van skuld van belang:

In the final and deepest realization of the dilemma between good and evil, the structure of my ego collapses and I come to the realization that I am not simply good or simply bad. I am neither good nor bad. I am nothing whatsoever.

Die sentrale plek van die alternatiewe be-tekening van *bloed* blyk byvoorbeeld uit die volgende versreëls in die gedig *Die bloed aan die deurposte* (*Kouevuur*: 70) in dieselfde bundel:

*gooi jou siel op  
néém jou eie dood  
want witter as sneeu nog witter  
as die eerste dagbreek  
sal jou bloed jou was*

*kom  
wees paaslam  
gee my jou afgestompte hand  
buig  
herkén die oplase swart roos  
en sê  
te hel met die hele ou kasarm  
en sterf dan uit jou vrees uit  
úit*

.....

*kom  
smeer die bloed aan die deurposte  
jou verlossing is op hand  
wees bly*

Uit hierdie versreëls blyk dit dat die begrip *bloed* een van die begrippe uit 'n Bybelse interteks is wat oënskynlik binne sy oorspronklike verwysingsraamwerk geresepteer is maar wat dan getransponeer en her-beteken word <sup>23</sup>. *Bloed* kan naamlik in verhouding staan tot *dood*, *lewe* en *verlossing*, maar met opponerende implikasies in die twee onderskeie tekensisteme.

Gemeen aan frekwensie, word *bloed* in sowel die Ou as die Nuwe Testament eerder geassosieer met dood as met lewe. 'n Skrifgedeelte soos Lev. 17:11 lees byvoorbeeld: "Omdat die

lewe van 'n dier in sy bloed is, het Ek die bloed vir julle gegee om op die altaar versoening te doen vir julle lewens. Omdat bloed versoening doen deur die lewe wat daarin is". Hierdie Skrifgedeeltes kan net sowel verwys na "lewe prysgegee aan die dood" as wat dit kan verwys na "verloste lewe". Volgens die Bybelteks is dood as gevolg van bloedstorting onmiskenbaar 'n vorm van versoening. Dit kan byvoorbeeld afgelei word uit Num. 35:33 wat lui: "Julle mag die land waarin julle woon, nie onrein maak nie, want bloedvergieting verontreinig die land en daar kan alleen deur die dood van hom wat die bloed vergiet het, versoening gedoen word vir die land waarin die bloed vergiet is"<sup>24</sup>. Hieruit, soos uit ander tekste, kan afgelei word dat bloedstorting as sterwe 'n versoenende funksie het en nie sonder meer 'n verwysing is na vrystelling van lewe nie. In aansluiting by die Ou-Testamentiese enkodering van *bloed*, verwys die "bloed van Christus" in die Nuwe Testament byvoorbeeld na sy versoenende *sterwe*<sup>25</sup> en nie na lewe in die eerste plek nie (Douglas 1970:160).

Volgens die Bybelteks is alle sterwe (by implikasie *bloedstorting*) onomwonde en primêr teen-natuurlik. Dit word onder andere eksplisiet gestel in Rom. 7:13, waaruit ook die verband tussen skuld (en daarmee saam die behoefte aan versoening) en die dood blyk: "..... die sonde het vir my die dood gebring. Dit het die sonde gedoen deur iets wat goed is, sodat die sonde in sy ware aard as sonde bekend sou word en dit deur die gebod (van God - A.S.R.) sou blyk hoe skrikwekkend die sonde werklik is".

Breytenbach se enkodering van *bloed* staan lynreg hierteenoor. Dit funksioneer nie slegs in natuurlike sin met eliminerings van die Bybelse implikasie van boetedoening en versoening en dus die fokus op sterwe wat deur bloedstorting bewerkstellig word nie. Breytenbach ontgin dwarsdeur sy oeuvre die biologiese feit dat daar sonder bloed geen lewe is nie. Hy (1973:xii) verwys byvoorbeeld daarna as "'n nât vlam". Van der Merwe (1976:124) tipeer dit by Breytenbach as 'n "eenrigting"-teken. *Bloei* as "bloedstorting" en as "bloeisels voortbring" val saam, soos in die volgende versreël (*die huis van die dowe* 8): *sonder bloed kan ons nie bloei nie. Bloedrykheid* impliseer vrugbaarheid en volle lewe (Van der Merwe 1975:118). Omdat rooi die "rewolusionêre kleur van lewe" is (Brink aangehaal in Van der Merwe 1976:121), staan *bloed* in Breytenbach se oeuvre ook in verband met politieke omwenteling (revolusie), soos ook in die voorbeeldgedig. Die volgende verduideliking van Van der

Merwe (1967:116) gee 'n aanduiding van die wyse waarop Breytenbach 'n begrip soos *bloed*, met Christelik-religieuse konnotasies, transponeer:

Onderliggend aan Breytenbach se teken-sisteem is sy vermoë om die natuurlike eienskappe in die dinge te beklemtoon en in reliëf te plaas en juis so tot teken te maak. Hy skep nie 'n simbool nie, hy konkretiseer nie iets abstraks nie, maar hy draai die proses om. Hy gaan terug op die grondeienskappe en -konnotasies van die woord, en in die konkrete belig hy die mees abstrakte implikasies. Rooi byvoorbeeld, is die kleur van bloed en blomme. Bloed op sy beurt is die lewedraënde vloeistof...die mens se 'brandstof is mos bloed' ..... die hartklop die finale aanduiding van lewe. Van die vroegste tye word die mens se bloeddruk en hartklop as barometer van sy emosionele toestand erken  
.....

Wanneer verwys word na "abstrakte implikasies" van betekenaars in Breytenbach se teken-sisteem kan dit nie gelyk gestel word met *transendente implikasies* van betekenaars na aanleiding van die Bybelse tekensisteem nie. Die *wêreld* van die onderskeie tekensisteme verskil naamlik volledig.

'n Verdere belangrike opmerking van Van der Merwe (1976:114) is dus dat die herhaalde gebruik van sekere betekenaars die ingesteldheid van die digter teenoor die werklikheid openbaar en dat dit die woorde gaandeweg met 'n sekere betekenisinhoud laai. In die lig hiervan is dit belangrik om getransponeerde Bybelse betekenaars nie volgens hulle funksionering in die Bybelse tekensisteem te dekodeer nie, maar volgens hulle funksies in die nuwe tekensisteem. Om hierdie rede be-teken die verband tussen *bloed* en *verlossing* in Breytenbach se voorbeeldgedig nie 'n *geestelike* bevryding nie. Dit kan alleenlik in verband gebring word met *aardsgesentreerde* bevryding.

Terwyl bloedstorting in die Breytenbach-tekst eksplisiet ter sprake kom, kan dit in die Totius-tekst slegs as implikasie gelees word in die versreëls: *'n nes vol kleintjies deur die wind / omlaaggeslinger, dood, verplet*. In dié verband blyk die funksionering van die Bybeltekst as sekondêre maar meesertekst in die Breytenbach-gedig. 'n Lewensinstelling kom ter sprake wat verband hou met wat in die Totius-tekst be-teken word maar wat alleenlik teen die agtergrond van die Bybeltekst geaktiveer word. Die lyding wat in die Totius-tekst by implikasie

in verband gebring kan word met Christus se versoenende lyding vir die sonde, word in die Breytenbach-gedig impliserend gediskrediteer as 'n diefstal van die lewe (*bloed*).

#### 2.5.4 Transponering van Bybelse ewigheidsbegrip na sikliese "tyd"

In teenstelling met die Bybelteks word enige teenstrydigheid tussen tyd en ewigheid opgehef deur die koppeling daarvan in die woordpaar *tydelike ewigheid*. Die Bybelse ewigheidsbegrip het reeds ter sprake gekom na aanleiding van die versreël: *want die bloed wat wete is is tydelik*, in dié opsig dat *bloed* as heenwysing na verlossing, volgens die Bybelteks, in verband staan daarmee. In hierdie opsig word 'n belangrike maar verwickelde aspek van die funksionering van die Bybelse tekensisteem in die poësieteks gereflekteer.

*Verlossing* het volgens die Bybelse tekensisteem alles te maak met die hantering van die tydsaspek binne die menslike ervaring. Die struktuur van tyd of die verhouding tussen tyd en ewigheid is 'n sleutelbemoenienis van die mens. Die binnekoms van God (die Ewige) in die wêreld (tyd) deur die vleeswording van die Woord, be-teken volgens die *evangelie*-tekensisteem 'n verlossingsmoment (*tairos*). Dit bepaal die strukturering van tyd deurdat dit 'n historiese proses van verlossing vir die mens (en die skepping) in die tyd impliseer. Tyd word gesien as 'n beweging vanaf 'n beginpunt (die profesie van verlossing) na 'n bepaalde doel, die vervulling van die profesie wanneer "God alles sal wees vir alles" (1 Kor. 15:28b), die be-tekening van onvoorwaardelike tyd of ewigheid (Thielicke 1978:85.86). Dit blyk hieruit dat die tydskonsep volgens die Bybelse tekensisteem nie impliseer dat die ewigheid verlengde tyd is nie (vergelyk die *tydelike ewigheid* van die Breytenbach-tekst). Dit gaan om 'n liniêre tydskonsep in teenstelling met die sikliese tydskonsep in die Breytenbach-tekst. Die volgende opmerking van Frye (1982:73) belig 'n belangrike onderskeiding in dié verband: "When 'eternal' is taken to mean 'endless time', then, we are still simply talking about time, from which the conception of endlessness cannot be detached" (vergelyk die Breytenbach versreël: *die bloed wat wete is is tydelik*). Frye (1982:130) wys ook daarop: "In the 'kingdom' the eternal and infinite are not time and space made endless (they are endless already) but are the now and the here made real, an actual present and an actual presence". Dit kom duidelik na vore in Christus se uitsprake (Matt. 25:31-46) waar Hy die twee perma-

nente realiteite van die menslike bestaan be-teken as *hemel* en *hel* wat die volstrekte geluksaligheid en die uiterste pyn onderskeidelik be-teken (Frye 1982:73). Dit is veelseggend vir die verdere dekodering van die Breytenbach-gedig dat laasgenoemde kategorie in die evangelieteks telkens as *duisternis* be-teken word.

Die siening van die tydspek bepaal in 'n belangrike mate die mens se verstaan van homself binne sy *wêreld*. Vir Breytenbach (1990:17) het poësie byvoorbeeld alles te maak met "'n uitruil van 'n eksistensiële bewussyn".

Die menslike horison is, volgens die Breytenbach-teks, selfgenoegsaam - nie by implikasie 'n on-vol-ledigheid soos deur die Totius-teks be-teken nie. Teenoor die Bybelse interteks (2 Kor. 4:18b), wat lui: "want die sigbare dinge is tydelik, maar die onsigbare ewig", is die uitgangspunt in die Breytenbach-teks in ooreenstemming met die volgende verduideliking van Suzuki (1956:226):

Eternity is our everyday experience in this world of sense-and-intellect, for there is no eternity outside this time-conditionedness. Eternity is possible only in the midst of life and death, in the midst of time-process.

In sy kritiek van die Bybelse siening van ewigheid, verwys Abe (1985:192) na "false endlessness". Hierteenoor word die oneindigheid van tyd in bogenoemde tekensisteem be-teken deur die sikliese (Thielicke 1978:85) of soos Abe (1985:214) daarna verwys: "a process of perpetual becoming". Hiervolgens is: "life at this moment not a means to a future end, but is the end itself". Binne hierdie tydskonsep word die mens se intuïtiewe sug na verlossing dus ook aards gesentreer, soos dit blyk uit die versreël: *die armes sal die aardse koninkryk verower*. Dit blyk uit die voorafgaande dat in die Breytenbach-teks nie slegs losstaande begrippe van die Bybelse interteks of die Totius-teks getransponeer en poëties verwerk word nie. Die *singewing* van die interteks word herstruktureer.

### 2.5.5 Transendente betekeniswaardes getransponeer as sosiopolitieke realisering

In die tweede strofe word verwys na die *armes* wat die *aardse koninkryk* verower, wat assosiatief die Totius-tek as genererende tek kan benut (na aanleiding van die versreël: *die wêreld is ons woning nie*) maar wat ook selfstandig 'n Bybelse intertek betrek. Hierdie versreël funksioneer as kontrasterende ver-skrywing van die Bybelse intertek met die oog op integrasie in die betekenisstelsel van die resepterende poësietek. Die feit dat die Bybeltek as herkenbare agtergrondtek behou word, versterk die funksionering van die onderhawige poësietek as kontratek van nie slegs die Totius-tek nie, maar in die eerste plek van die Bybeltek wat as agtergrondtek van die Totius-tek geresenteer is. Die Bybeltek (Matt. 5:3) wat in die bostaande versreël betrek is, lui: "Salig is die wat arm van gees is, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemele"<sup>26</sup>. In die gewysigde *armes* (teenoor "armes van gees" in die Bybeltek) word 'n geestelike kategorie ver-skryf as materiële maar ook aardse kategorie. "Koninkryk van die hemele" word in die Breytenbach-tek ver-skryf tot *aardse koninkryk* in ooreenstemming met die ontkenning in die res van die gedig van die geopenbaarde werklikheid wat in die Bybeltek 'n beslissende kategorie vorm. By implikasie word die opponerende kategorieë *God - Duiwel* van die Bybeltek in die Breytenbach-tek verplaas deur die opponerende kategorieë *armes - Besitters/Maghebbers/Diktators* (vergelyk strofe 4) in die *aardse koninkryk*. Teenoor die laasgenoemde menslike kategorie wat sal ondergaan (*versuip* in die vierde strofe), sal die eersgenoemde kategorie *heers* (geïmpliseer deur *verower* in die tweede strofe). Teenoor 'n Bybelse horison waarin die toekomsverwagting van 'n geopenbaarde lewe/werklikheid gestel word, word die toekomsverwagting van die Breytenbach-tek gesentreer om hierdie nuwe menslike differensiering. Dit is 'n teenstelling met alle ander hiërargieë wat in die Bybeltek geïmpliseer mag word (vergelyk die opvallende insluiting van *Kerk* as negatiewe kategorie saam met *Rykman, Besitter, Fascis en vetvrot Politikus* in strofe 4).

Die verplasing en by implikasie afwysing van alle begrippe wat in die Bybeltek verband hou met 'n verruimde geopenbaarde werklikheid in die Breytenbach-tek blyk ook uit die versreël: *luister na die mens tot sterwens toe siek van hoop*. "Hoop" is 'n begrip wat ten nouste

verbind is met die verwagtingshorison in die Bybelteks. Dit kom dikwels voor in verband met die begrip "geloof". 'n Bybelteks waaruit dit blyk dat die bogenoemde versreël uit die Breytenbach-tekse eweneens as kontrateks funksioneer, is Tit. 1:1b-2a - "Ek (Paulus) het die opdrag ontvang om die uitverkorenes van God te lei tot die geloof en tot kennis van die waarheid, dié waarheid wat lei tot die diens van God en wat hoop gee op die ewige lewe". Elke moontlike konnotasie met 'n werklikheid wat nie referensieel verifieerbaar is binne die menslike horison nie, word in die Breytenbach-tekse getransponeer in 'n nuwe tekensisteem waarin 'n bepaalde referensiële funksie van kernbegrippe eksplisiet aangedui word. Die frase: *Mens is* (hier kan ook ingevoeg word: verwys na die) *aarde*, vorm by implikasie ook 'n teenstelling met die frase in Gen. 1:27: "as beeld van God het Hy (God) die mens geskep". Op dieselfde wyse word beweer: *aarde is .... mens* - sonder bemiddelende agentia soos *God* of *Duiwel*. Omdat die *aarde* nie *God* s'n is nie en nie van die *Duiwel* is nie, is die mens ook by implikasie nie *God* of *Duiwel* s'n nie. *Besit* van watter aard ook al word gesien as *Diefstal* (1973:xv).

Die wysiging van: *die aarde is nie van die Duiwel* in die eerste strofe, in teenstelling met: *nóg behoort die aarde aan die Duiwel* in die laaste strofe, impliseer nie slegs dat die *aarde* nie van *God* of die *Duiwel* afkomstig (tot stand gebring) is nie. *Van die Duiwel* kan in dié verband ook as idiomatiese uitdrukking gelees word met die betekenis "boos". Dit sluit eweneens aan by wat as implikasie van die Totius-gedig gelees kan word. Die "lyding" in die skepping word naamlik volgens die Bybelteks gesien as gevolg van die sonde. Hiervolgens kan die betekenaars *God* en *Duiwel* gelees word as kategorieë van *goed* en *kwaad* onderskeidelik. Terwyl die raamwerk in die Bybelteks van 'n aardse begrip soos *bloed* in berekening gebring word in die Breytenbach-tekse, word die transendente begrippe *God* en *Duiwel* nie verder ontgin nie. Selfs as betekening van *goed* en *kwaad* onderskeidelik, word hierdie kategorisering in die gedig verplaas deur dié van *arme* (sonder materiële besit en mag) en *Besitter en/of maghebber*.

Alhoewel die teenstelling *goed* - *kwaad* by implikasie geëlimineer word, is dit opvallend dat daar tóg sprake is van 'n positief-negatief-oordeelsvoltrekking ten opsigte van die kategorie

*Besitters-Maghebbers* van die vierde strofe van die Breytenbach-gedig en die *armes* van die tweede strofe. Terwyl ten opsigte van die (aards verheerlikte) *Mens gesê* word: *en iedereen kry sy gat vol aarde*, waarmee in Breytenbach se poëtiese tekensisteem die moontlikheid van groei en lewe geïmpliseer word, *versuip* eersgenoemde kategorie mens *in sy pis*. Teen die agtergrond van 'n Bybelse interteks kan in dié verband gedink word aan 'n "dooie see" as uiteinde in plaas van 'n vrugbare aarde. Die ontheemde van die Totius-gedig is 'n poëtiese betekening van 'n geestesgesteldheid. Hierteenoor word "besitterskap" in die Breytenbach-teks gekonkretiseer as aardsheid (*die aarde behoort aan die mens*). Soos die mens se volledige verwesenliking opgesluit is in sy aardsheid, is die aarde selfgenoegsaam volgens die Breytenbach-teks. Die aardse werklikheid is 'n *mirakel* (iets wonderbaarliks - HAT) vanweë sy boeiende teenstrydighede waarvan die mens 'n deel is en nie, soos in die geval van die Totius-gedig geïmpliseer word, 'n *misterie* (geheimenis - HAT) wat 'n alternatiewe verwagtingshorison skep nie.

Dit gaan in die Breytenbach-teks egter nie slegs om die genoegsaamheid van die aarde vir die mens en die mens vir die aarde nie. Die wyse waarop die mens se "besitterskap" van (vereenselwiging met) die aarde gehandhaaf word teenoor dié van God of die Duiwel, roep ook 'n gelykenis van Jesus in Mark. 12:1-12 op waarin dit eweneens gaan om verskillende aansprake deur 'n aantal partye op 'n (aardse) besitting (wingerd). Een van die moontlike temas wat in eksegetiese studies van die gelykenis aangedui word (Stöhr aangehaal in Robinson 1987:123), is: "Die miskende eienaar". Die grondbesitter is 'n metafoor vir God terwyl dit duidelik is uit die verhaal dat die "boere" aan wie die wingerd "verhuur" word slegs in 'n tydelike hoedanigheid funksioneer en verantwoording verskuldig is teenoor die Eienaar. Hierin word die verhouding be-teken tussen God - mens - aarde met betrekking tot besitterskap.

In die Breytenbach-teks word bogenoemde meerdimensionele verhouding gekontrasteer met 'n volstreekte identifisering van mens en aarde as selfgenoegsame horison. Die idee van "huurderskap" en gevolglike rentmeesterskap waarvan in die Bybelteks sprake is, word in die Breytenbach-gedig uitgesluit. In 'n tweedimensionele verhouding van mens en aarde is *misterie* (vergelyk HAT - iets onbegrypliks waarvoor geen verklaring gevind kan word nie),

wat geassosieer word met die geestelike, nie 'n element van die wonderbaarlike (*mirakel*) van die aarde nie. Hierteenoor word in die Totius-teks geïmpliseer dat die mens nie slegs geen aanspraak op die aarde het nie, maar dat hy te kort skiet in die deurgronding van sy eie aardse bestaan. Laasgenoemde ingesteldheid stem ooreen met wat die Prediker ervaar in Pred. 8:17 - "Toe het ek al die werk van God begryp; die mens is nie in staat om wat in hierdie wêreld gebeur, te verstaan nie. Hoe hy hom ook inspan en soek, hy verstaan nie. Al sê die wyse hy weet, kan hy nie verstaan nie".

In die Breytenbach-gedig is nie slegs sprake van *transponering* van die Totius-teks nie, aangesien dit daarnaas ook funksioneer as eksplisiete teen-oor-stelling. Die konvensies van Totius se *skaduteks* speel egter daarnaas so 'n dwingende rol ten opsigte van betekenis-generering dat die Breytenbach-teks die skadutekensisteem as beslissende be-tekenaar resepteer. Die verwysingsraamwerk van hierdie *skaduteks* word uiteindelik in die resepte-rende poësietekste op 'n groter skaal "onttroom" as wat die oppervlaktbetekenis van die Totius-teks sou toelaat.

## 2.5.6 Sterflikheid as ambivalente Intertekstuele teken

Sowel die Totius- as die Breytenbach-gedig kan ge lees word as 'n ontginning van *sterflikheid*. Hierdie tema is nie slegs in die onderhawige gedigte sentraal nie maar ook in die onderskeie oeuves. Dit is vervleg met sowel die tema van *aardse besitterskap* as met die *bloed*-terminologie en die tydshantering in die voorbeeldgedigte, soos reeds geblyk het. Teenoor die oënskynlik somber en gewigtige toon van die Totius-gedig is die Breytenbach-gedig lighartig en uitdagend. Daarin is reeds 'n aksentverskuiwing waarneembaar. Dit word bevestig deur die teenstellende be-tekening van die dood as teen-natuurlik in die Totius-tekste teenoor bevrugtend en dus by implikasie natuurlik in die Breytenbach-gedig.

Vir die waarnemende subjek van die Totius-gedig is die dood 'n vyand omdat dit hom sy geborgenheid in sy fisiese woonplek ontnem. Hierdie ervaring word desgelyks deur die Bybelse intertekste be-teken. 1 Kor. 15:26 noem die dood byvoorbeeld die mens se "laaste vyand". In Rom. 6:24 slaak Paulus die versugting: "Ek, ellendige mens! Wie sal my van

hierdie doodsbestaan verlos?". Dit kan net sowel gelees word as samevatting van die Totius-gedig. In die Totius-gedig is daar nie sprake daarvan dat die dood 'n sikliese terugkeer na die aarde is nie. Dit is 'n opskorting van die mens se aardse gebondenheid met die implikasie van 'n nuwe bestemming. Die dood is hiervolgens 'n eenrigtingbeweging weg van die aardse *woning*.

Die sprekende subjek in die Breytenbach-gedig tree uit die staanspoor in debat met die Bybels gemotiveerde implikasies van die Totius-gedig met die bewering dat nóg God nóg die Duiwel *beheer* het oor die mens se aardse verblyf<sup>27</sup>. Dit word bevestig in die eksplisiete teen-stelling in die laaste twee versreëls van die gedig: *kyk die aarde is vasgegroeï aan die Mens / en iedereen kry sy gat vol aarde*. Omdat die menslike sterwe deel vorm van gelyksoortige aardse lewensiklusse, is dit 'n natuurlike proses waardeur die mens nie "sy" aarde ontnem word deur een of ander mag van buite nie. *Sterwe* maak hom slegs aardser. In 'n vraag van Ferreira (in Sinclair 1983:184) aan Breytenbach of hy glo in die dood, het hy geantwoord: "Nee. Daar is tog niks wat sterf nie, dit is net identiteit wat sterf". Hierdie opmerking sou net sowel gelees kon word as 'n onderskrywing van soortgelyke Bybelverwysings. Binne die raamwerk van Breytenbach se verwysingsstelsel is "lewe na die dood", waarna die Bybelteks in soortgelyke verband verwys, nie gelyk aan die verwysing na *niks wat sterf* nie. Desgelyks hou die verwysing na die *sterwe* van *identiteit* nie verband met die volgende Bybelse verwysing (1 Kor. 15:51) nie: "Ons sal nie almal sterwe nie, maar ons sal almal verander word".

Wanneer 'n versreël uit 'n later gedig (*'n wind stilte waai* 1991:18) lees: *dat slegs dood ewig is*, het dit ewemin te maak met die komende *werklikheid* wat die Totius-gedig impliseer of met die "konteks" van sy Bybelse skaduteks. In die gedig *'n wind stilte waai* na aanleiding van die afsterwe van die digter se vader op *Saterdag die neënde Desember 1989*, lui die motto van die gedig: *Hoekom skryf jy altyd oor die dood? / Omdat ek 'n maat soek wat die moeite loon / Om voor te sterwe* (Daigu). Hieruit kan afgelei word dat lewe en sterwe *lewensmaats* is in Breytenbach se verwysingsstelsel terwyl dit in die Bybelse verwysingsstelsel en in die Totius-gedig opponerende magte verteenwoordig<sup>28</sup>.

Die positiewe waarde wat aan die dood toegeken word, blyk veral uit die poëties gekonsentreerde uitdrukking *barende dood* in die gedig *Bevolkte Dood* wat in bundelverband volg op *Aandmense*. In die Bybel word 'n oënskynlik parallelle sikliese lewensproses be-teken in Pred. 3:20 wat lees: "Almal is op pad na dieselfde plek toe, almal is van stof en almal word weer stof". Ondanks die oënskynlike ooreenstemmende siening in Breytenbach se geënkodeerde teks en die Bybelteks in dié verband, word die verskil duidelik wanneer die bogenoemde Skrifgedeelte in sy breër verband gedekodeer word. Die slotsom van die Prediker wat "n antwoord soek op die diepgaande lewensvrae" is: "Dien God en gehoorsaam sy gebooie. Dit is wat van die mens gevra word. God sal rekenskap eis oor alles wat gedoen word ....." (Pred. 12:13,14). Dit blyk dan dat die eersgenoemde teks 'n lewenshouding be-teken wat vergelykbaar is met dié van die poësieteks maar wat ten slotte deur die Bybelteks in perspektief geplaas word as negatief. Bogenoemde slotsom van die Prediker sluit aan by die aangehaalde gelykenis in die Markus-evangelie. Selfs wanneer ooreenstemmende "werklikhede" in die onderskeie tekensisteme hanteer word, lei dit tot opponerende *lesings* (resepsies) daarvan.

*Gat* kan meerduidig geles word in die Breytenbach-tekste. Dit kan enersyds geles word as *graf*. Dit is 'n betekenaar wat konvensioneel direk in verband staan met sterflikheid. *Graf* is egter volgens die gedig *aarde*, by implikasie geassosieer (in opposisie met die Totius-tekste) met die lewensproses.

Brink (1972:8) wys onder andere ook op die eskatologiese as kenmerk van Breytenbach se poësie. *Gat* kan in hierdie versreël ook hiermee in verband gebring word. Hiervolgens kan afgelei word dat die menslike uit- en afskeidingsprosesse 'n vergelykbare "natuurlike" sikliese proses impliseer. Sterwe is dan ook slegs 'n vrugbare uitskeidingsproses. In die Totius-gedig impliseer die "kyk na die dood" dat hy die Onsienlike sien wat in verband staan met die Goddelike Oorsprong. Hierteenoor beweer Breytenbach (1973:xii) byvoorbeeld: "So het ek met my mou die aarde opgevryf om in die spieël na my Oorspronklike Gelaat te soek, dit wat bestaan het nog voor my pa en ma daar was. Ek het baie geleer en ook niks geleer nie. Met ander woorde, ek is my eie poephol". Die afleiding kan gemaak word dat van watter kant die mens dus ook na homself kyk (by implikasie vanuit die lewe óf die dood) volgens die

Breytenbach-gedig, "sien" hy *aarde*. In teenstelling hiermee "sien" Totius vanuit die perspektief van lewe óf van dood sy Goddelike bestemming, na aanleiding van sy Bybelse skaduteks.

In die laaste instansie kan *gat* gelees word as "haat" (opening - HAT) of "niks". Brink (1971:9) het die titel van Breytenbach se eerste bundel, *die ysterkoei moet sweet*, na aanleiding van die Zen-spreuk waarna dit verwys, soos volg geïnterpreteer: "*om die Groot Niet te omskep in die Al, sal die onmoontlike moet gebeur: iets wat...juis in Zen plaasvind!*". Die sterwe (by implikasie *gat*) kan dus die verwesenliking van hierdie *wonderbaarlike* wees. In die Breytenbach-tekste word die *gat* *ge-vul* met *aarde* in teenstelling met die Goddelike bestemming na die graf wat in die Totius-gedig geïmpliseer word. Dit word in die Breytenbach-gedig ondersteun deur die sikliese begin en einde van die gedig met *aarde*. Soos God as Betekenis of Singewer van die Bybeltekste die alfa en die omega is, is *aarde* die alfa en die omega van hierdie tekensisteem. In ooreenstemming hiermee lui dit in *Kouevuur: Slaap onder lede* (1969:100):

*alle grense is net lyndrade om die onkunde  
en die aarde is 'n gladde 'n ronde gedagte:  
vee jou nie daaraan af*

Die Bybelse strukturering van die werklikheid word ten slotte in die Breytenbach-tekste "nageboots" en "vertaal" deur die gebruik van die hoofletter in die be-tekening van die sterflike Mens in die laaste strofe van die gedig. Binne die konteks van die gedig vorm dit 'n parallel met die be-tekening van God wat in die Bybelse tekensisteem eweneens met 'n hoofletter geskryf word. Die implikasie is dus dat die dood, wat 'n sikliese verwisseling met die aarde is, saamhang met die mens se goddelikheid, na aanleiding van die gedig, verstaan as "mag".

Die titel van die gedig - *Aandmense* - sluit aan by die positiewe waarde wat aan die mens se sterflikheid verbind word. Enersyds kan dit aansluit by die verband tussen skemer/nag en die dood in die Totius-gedig. *Aandmense* kan vanweë die klankooreenkomste ook geassosieer word met *aardmense*, waardeur die interaksie tussen die twee begrippe blyk. In dié opsig

word dit weer geaktiveer as kontrateks van die Totius-tekste, waar die mens se on-aardsheid juis ter sprake is.

In die lig van laasgenoemde kan die vervanging van *wêreld* (soos in die Totius-tekste) met *aarde* in die Breytenbach-tekste ook as 'n kwaliteitsverskil gelees word. Binne die konteks van Totius se gedig neig die begrip *wêreld* tot 'n assosiasie met *wêrelds*, met die betekenis van "ydell" (HAT). Dit is 'n geestelike kategorisering met 'n negatiewe konnotasie vanuit die standpunt van die Bybelse intertekste soos byvoorbeeld blyk uit Rom. 12:2 - "Julle moenie aan hierdie sondige *wêreld* gelyk word nie, maar laat God julle verander deur julle denke te vernuwe", en 1 Kor. 2:19 bepaal meer eksplisiet: "want die wysheid van hierdie *wêreld* is dwaasheid by God". Die gebruik van *aarde* en by implikasie *aardmense* kan dan gelees word as 'n teenstelling hiermee, in die sin dat *aards* nie slegs 'n soortnaam aandui nie maar ook 'n positiewe konnotasie het van eghtheid. *Aardmense* kan egter ook gelees word as 'n teenstelling met die assosiasie tussen lig en kindskap van God in die Bybelse intertekste. In Matt. 5:14 en 16 sê Jesus byvoorbeeld vir sy dissipels: "Julle is die lig vir die *wêreld* .... Laat julle lig so voor die mense skyn, dat hulle julle goeie werke kan sien en julle Vader wat in die hemel is, verheerlik".

Van der Merwe (1975:141) wys daarop dat kategoriese stellings in verband met Breytenbach se gebruik van swart en wit/lic en donker nie sonder meer gemaak kan word nie omdat dit in die loop van sy oeuvre steeds aksentverskuiwings ondergaan. Tóg blyk dit dat die dood self by geleentheid *donker* is en dat die mens *slaap onderlede het* en *vatbaar is vir duister* (*Slaap onder lede Kouevuur* 103). Dit vorm 'n teenstelling met die verwysing in dieselfde gedig na: *God, die Uiteintlike Wit Weekdier wat woon aan die gatkant van die maan* (*Slaap onder lede Kouevuur* 100). In die lig hiervan kan afgelei word dat *Aardmense* nie slegs verband hou met die mens se sterflikheid en sy aardsheid nie maar dat dit ook verband kan hou met anti-Goddelikheid (dit wil sê kontrasterend met die Bybeltekste: juis nie mense van die lig nie). Dit sluit aan by 'n uitspraak in *Lotus* (1970:87), dat indien na 'n god verlang sou word, dit "*Nie een van daardie wüterige Skeppers of in Onskuld geborenes*" sal wees nie. Dit is in die *skuurprose van die lewe* dat die mens gesien word (*Die huis van die dowe*

1967:94) as: *swart van lewe / en swart van 'n gedurige / vroetelende sterwe en verval / van moment tot moment.*

Van der Merwe (1975:154,155) wys ook op die verband tussen *donker* en *vryheid*, waar laasgenoemde veral met seksuele vryheid geassosieer word, asook kennis. Sy sê in dié verband:

Die frase 'die kennis van die aand' uit Sint Jan van die Kruis' se kommentare is inderdaad 'n belangrike sleutel tot Breytenbach se ingesteldheid op die lewe, op die poësie .... Hierdie kennis, skryf Sint Jan, kan die mens verstaan, 'nie verstaan met die rede of glansende gees nie, maar op 'n obskure, intuitiewe, intieme manier, soos 'n minnaar in die donker sy beminde ken'. En dit is hierdie kennis wat Breytenbach in sy werk oordra.

Dit is moontlik om die benaming *aandmense* ook teen hierdie agtergrond te lees. In dié geval vorm dit ook 'n duidelike teenstelling met die soort "kennis" van die numineuse waarvan daar sprake is in Totius se gedig of in 'n Bybelteks soos Heb. 11:1 - "Om te glo, is om seker te wees van die dinge wat ons hoop, om oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie". Hierdie *kennis* word volgens die Bybelse tekensisteem alleenlik bewerkstellig deur die Heilige Gees. In 1 Kor. 2:9-11 word dit byvoorbeeld soos volg verduidelik:

Maar soos daar geskrywe staan: 'Wat die oog nie gesien en die oor nie gehoor het nie,' en wat in die hart van 'n mens nie opgekom het nie, dit het God gereed gemaak vir dié wat Hom liefhet. Aan ons dan het God dit deur die Gees bekend gemaak, want die Gees deursoek alle dinge, ook die diepste geheimenisse van God. Watter mens ken die verborge dinge van 'n mens behalwe die gees van die mens wat in hom is? So ook ken niemand die verborge dinge van God nie, behalwe die Gees van God.

### 2.5.7 Stylnabootsing as kontrateken

Daar is in die bespreking van die Totius-tekste gewys op die wyse waarop selfs die retoriese styl van die Bybelse intertekste in die Totius-gedig getransponeer word. Ook in hierdie opsig funksioneer die Bybelse intertekste in die Breytenbach-tekste betekenisgenererend. Enersyds word die retoriese styl van die Bybeltekste in die Breytenbach-tekste metafories<sup>29</sup> aangewend.

In sy gesprek met Ferreira (in Sinclair 1983:184) het Breytenbach byvoorbeeld verwys na die "outoritêre drakrag van die Bybelse taal" wat hom beïndruk het. Andersyds word die verhewe taalgebruik wat ook kenmerkend daarvan is, "gedekonstrueer" <sup>30</sup>. Geen kategorisering van banaal of profaan en heilig, wat deel vorm van die Bybelse styl, word naamlik in die Breytenbach-tekse gehandhaaf nie. Dit intensiveer die polemiese aanslag van die nagebootste retoriese styl van die Bybeltekse. Die opvallendste voorbeeld hiervan is die versreël: *want die aarde is g'n God s'n nie*, in die laaste strofe. Dit funksioneer eweneens as gesaghebbende maar dan opponerende stelling.

Selfs ten opsigte van die stylhantering funksioneer die Breytenbach-tekse dus as 'n kontrateks vir die Bybelse intertekse, maar ook by implikasie vir die Totius-tekse wat die Bybelse stylkenmerke handhaaf. Daar is in dié verband sprake van twee vorme van *pastiche*. In die Totius-tekse is dit waarskynlik 'n intuïtiewe stylnabootsing wat voortspruit uit sy eksistensiële resepsie van die Bybeltekse. In die Breytenbach-tekse verkry dit 'n opsetlike antagonistiese aanslag waardeur die gepasticheerde styl aan die kaak gestel word. Terselfdertyd word die stylnabootsing van die genererende Totius-tekse daarmee geparodieer (Van Gorp 1986:304). Die Bybelse outoritêre styl hou naamlik onder andere verband met die gesag of "waarheidsaanspraak" van die tekse ten opsigte van die betekende.

## 2.6 BETEKENISSTURING DEUR DOMINANTE INTERTEKSE

Dit blyk dat die Bybeltekse in die Breytenbach-gedig nie 'n rol speel as intertekse in dié sin dat dit as funksionerende tekensisteem geïntegreer is in die poëtiese tekensisteem nie. Geselekteerde en geïsoleerde poëtiese betekenaars van die tekensisteem word getransponeer op grond van hulle metaforiese funksie. Dit word egter kreatief (poëties) getransponeer tot *kontrasisteem* (gepolemiseerde tekse) deurdat dit *verplaas* word deur 'n andersoortige funksionerende konteks. Om hierdie rede is nie slegs spesifieke getransponeerde begrippe waarvan die denotata gewysig word ter sprake nie. Die transponering van sodanige begrippe dien as semantiese merkers van die wysiging van die gerigtheid van die totale genererende tekensisteem. Dit beïnvloed die *interpretant* van die tekse.

Van der Merwe (1975:93) kom tot die volgende gevolgtrekking in verband met Breytenbach se gebruik van 'n Bybelse interteks in sy poësie:

Soms gaan dit vir hom meer om die intellektuele inhoud van die Bybel as om die suggestiewe krag van die taalprefigurasie. In dié gevalle skryf hy as 't ware die Evangelie óór. Maar selfs in hierdie transkripsies relatieweër hy nie soseer Bybeluitsprake nie as wat hy hom beroep op reeds gevormde literatuur om trekrag aan sy eie insigte te gee. Hy skryf dus eerder sy eie evangelie in die vorm van die Heilige Evangelie.

Dit het uit die bostaande bespreking van Breytenbach se gebruik van die Bybelse interteks geblyk dat hy inderdaad sekere begrippe uit die Bybelteks gebruik maar dan geïsoleer uit die totale verband van die teks waarin dit in 'n veel meer genuanseerde en komplekse betekenisveld ter sprake kom. Dit gaan dus nie om "die skryf van sy eie evangelie in die vorm van die Heilige Evangelie" nie (vetdruk van my), omdat nóg die vorm, nóg die konvensies van die evangelieteks getransponeer of gehandhaaf word in die poësieteks. Sy "evangelie", wat nie ooreenkom met die ooreenstemmende tekstipe nie maar wat slegs verwys na 'n polemiese aspek daarvan, word geaktiveer as teen-stelling wat die genererende tekseienskappe elimineer. In 'n vraag van Ferreira (in Sinclair 1983:184) aan Breytenbach om die oorsprong van die Christelike verwysings in sy poësie te verklaar, antwoord hy soos volg:

My eerste kennismaking met die drakrag van die taal was in die Christelike kerk. Ek het bewus geraak van die fantastiese beeldingskrag van die Bybel. Die gesange het my bekoor. Ek het meer in die Bybelse sfeer verbeel of gehoor as wat werklik teenwoordig is. Die outoritêre drakrag van die Bybelse taal het my beïndruk.

In aansluiting hierby sê hy (1973:xiii) ook:

As iemand voor my 'liewe Jesus' sou sê, dan gaan daar 'n hele kindersfeer voor my oop - Sondagsskool en my dooie ouma en warm sop en Kersfees met watte en blinkpapier en stukkende kore en vlerke van karton en stemmetjies yl van die rook en selfs die eerste o so sagte bo-been van 'n vrou tjieskind.

Hieruit kan afgelei word dat die Bybelse interteks vir Breytenbach uitsluitlik 'n metaforiese, assosiatiewe funksie het teenoor byvoorbeeld die Totius-gedig waar dit daarnaas gaan om 'n ontginning van die *betekende* van dié bepaalde tekensisteem. In laasgenoemde geval funksioneer die Bybelse interteks nie slegs ter wille van die metaforiese waarde nie maar gelyktydig as sinskeppende verwysing en betekenisproduktiewe be-tekening.

In die lig daarvan dat Brink (1971:8) die Zen-Boeddhisme "stellig die grootste enkele vormende invloed in Breyten se poësie" noem, kan die afleiding gemaak word dat dit in dié poësieteks gaan om die funksionering van 'n ander, primêre en meer dominante interteks wat as matriks dien vir die transponering van sekere begrippe uit die Bybelse interteks. In die betrokke gedig is daar nie noodwendig van die Zen-Bhoeddisme as enigste dominante interteks sprake nie. Omdat hierdie studie gefokus word op die funksionering van die Bybelse interteks, word nie volledig ingegaan op die funksionering van medeproduktiewe intertekste nie. Wat egter van belang is vir die onderhawige ondersoek, is dat daar 'n verskil is tussen die transponering van gejukstaponeerde intertekste in 'n poësieteks en die funksionering van 'n geïntegreerde interteks soos met die Bybelse interteks in die behandelde Breytenbach-teks gebeur. In verband met die eersgenoemde soort transponering maak Van der Merwe (1975:97) na aanleiding van 'n voorbeeld uit 'n gedig van Breytenbach die opmerking: "In jukstaposisie verkry die spreekwoorde (lees intertekse - A.S.R.) 'n nuwe verdiepte betekenis terwyl hulle ook die oorspronklike behou". Wanneer daar sprake is van 'n geïntegreerde interteks word die be-tekening van die agtergrondteks gewysig en sy konteks vervreem. Die "nuwe" teken-sisteem funksioneer dan as dominante betekeniskepper of semantiese sturing.

Die mate waarin Zen as dominante tekensisteem die Breytenbach-teks beïnvloed, kan afgelei word uit die volgende opmerking van Abe (1985:187): "The difference between Christianity and Zen could be formulated in the contrasts of God - Nothingness, Faith - Enlightenment, Salvation - Self-awakening". Dit lê ten grondslag van die tekensisteem wat in die Breytenbach-teks geaktiveer is en wat dienoreenkomstig die verwysingspatrone van die Bybelse tekensisteem wysig.

Die aktivering van die Bybelse interteks het in albei die onderhawige voorbeeldgedigte 'n rol gespeel. Dit het deurgaans die betekenisgeving in die poësiëteks beïnvloed en gefunksioneer as semantiese sturing. Terwyl betekenisgenerering in die geval van die Bybelse interteks as skaduteks egter geaktiveer is deur die genererende tekensisteem, is dit as kontrateks primêr geaktiveer en gestuur deur die resepterende tekensisteem se andersoortige betekenisproduktiewe kodesisteme.

## 2.7 FUNKSIONERING VAN GEÏMPLISEERDE BYBELSE INTERTEKS AS LATENTE TEKS

Die derde poësiëteks in Afrikaans waarin die gemeenskaplike genererende teksteem geïdentifiseer kan word, is *Beurtrympie* uit die bundel *Blom en Baaierd* (1956) van D.J. Opperman. Die gedig lui soos volg:

*Die wêreld is nie joue  
en die wêreld is nie myne.*

*Gister was ons troue  
met wit koek en rooi wyne;*

*vanaand kom reeds die koue  
en ons soek na medisyne.*

*Ons kinders is aan broue  
en elkeen vra wat is syne,  
en môre eet ons vroue geel rys en rosyne,*

*want die wêreld is nie joue  
en die wêreld is nie myne.*

Daar is verskillende opvallende ooreenkomste tussen die drie poësietekste. Die belangrikste intertekstuele skakel is die Totius-reël: *Die wêreld is ons woning nie*, uit die gedig wat as primêre genererende teks gelees kan word. Die betrokkenheid van die Bybel as interteks in die eerste twee verwante poësietekste vestig die aandag op die afwesigheid daarvan as eksplisiete interteks in die laaste voorbeeldgedig.

Die korresponderende versreël word in al drie poësietekste in die eerste en laaste versreëls in gevarieerde vorm herhaal. Dit skep die indruk van 'n herhalende siklus waar die uitgangspunt en die slotsom stuit op dieselfde basiese gegewe. Sowel die tydsgebondenheid van die aardse bestaan as die oënskynlike futiliteit daarvan kan hieruit afgelei word. In al drie tekste word *tekens* ontgin wat in verband staan met hierdie basiese uitgangspunt. In die Opperman-gedig word natuurtekens nie betrek soos in die ander twee tekste nie. Alhoewel die *mens* hier ook funksioneer as betekeniskepper, verskil dit van die mens se outonome rol in die Breytenbach-tekste. In al drie voorbeeldgedigte word sosiale tendense betrek as betekenaars. Aangesien die drie voorbeeldgedigte gedeeltelik dieselfde kulturele kode deel, betrek dit die Bybel as konvensionele religieuse teks wat die menslike kondisie ontgin en in perspektief stel.

### 2.7.1 Verband tussen voorbeeldgedig en geïmpliseerde Bybelse interteks

In die Opperman-gedig word die sinneloosheid van die menslike bestaan afgelei van die oppervlakkigheid van sosiale konvensies wat mekaar opvolg en kontrasteer. Selfs die mees persoonlike verhoudinge (in die familieverband) word beurtelings gekenmerk deur harmonie (troue) en ontaarding. Dit word struktureel in die gedig ondersteun deur die omarming van die middelste strofes, waarin *ons* herhaal word, deur die begin- en eindstrofes waarin *ons* gedifferensieer word tot *joue* en *myne*. Dit kan gelees word as aanduiding van die onafwendbare eenlingskap van die mens. Die versteurde menslike verhoudinge impliseer bevreemding wat uitloop op die finale bevreemding van die konteks of menslike habitat.

Die uitgelewerdheid van die mens (by implikasie *magteloosheid* na aanleiding van die eerste twee voorbeeldgedigte) vanweë sy tydsgebonde lewensiklus word geïntensiveer deur die prominente posisie van die temporale betekenaars *gister*, *vanaand* en *môre*, in die middelste drie

strofes van die Opperman-gedig. Dit beklemtoon die beperkte menslike lewenspan, by implikasie gekontrasteer met 'n ewigheidsbegrip, wat deur sy opvallende afwesigheid kommunikeer. Dié betekenismoontlikheid word geaktiveer deur die kulturele konteks waarbinne die gedig funksioneer. Die huweliks- en begrafnisgebruike waarna in die gedig verwys word, gee 'n aanduiding van die kulturele kode. Hierbinne vervul die Bybel as religieuse sinskepper 'n rol. Dié sakrale teks be-teken naamlik die moontlikheid van *ewigheid* as alternatief en transendering van die slopende funksie van die tyd. Die weglating van hierdie perspektief in die gedig intensiveer die behoefte aan so 'n "voltooiing" wat sinskeppend kan funksioneer. Aan die ander kant word die troosteloosheid deur hierdie ontbrekende perspektief versterk. Dit word gesuggereer deur die weggelate latente Bybelse interteks wat wel deur die kulturele kode geresepeteer kan word. Die afwesige Bybelse interteks "redeneer geheimsinnig genoeg" (om 'n versreël van Breytenbach - *die huis van die dowe* 72 - buite verband aan te haal).

Die aktivering van 'n Bybelse agtergrondteks funksioneer betekenisgenererend met betrekking tot die bruilofsmaal waarna in die tweede strofe van die Opperman-gedig verwys word. Die eksplisiete kleuradjektiewe *wit* en *rooi* aktiveer die nagmaalsimboliek. Die verwysing na *wit koek* saam met *rooi wyne* in teenstelling met die sobere nagmaalsstekens van *wyn* (enkelvoud) en *brood*, versterk die ironie van hierdie oënskynlike *feesmaal*. Teen die agtergrond van die Bybelteks kan dit by implikasie reeds vertolk word as 'n *offermaal* of 'n "heenwysende" begrafnismaal. Hierdie moontlikheid word "bevestig" in die voorlaaste strofe waarin *gister se feesmaal* inderdaad vervang is deur 'n begrafnismaal van *geel rys en rosyne*. Nou word dit egter be-teken as 'n aardse maal sonder die implikasie en vooruitsig van 'n komende feesmaal, soos dit waarna die Bybelse nagmaalsimboliek heenwys. Die *heenwysende* funksie van die nagmaal word deur Jesus aangedui in Luk. 21:15, 16 waar Hy aan sy dissipels gesê het: "Ek het baie daarna uitgesien om hierdie paasmaaltyd saam met julle te eet voordat Ek ly. Ek sê vir julle: Ek sal dit nie weer eet voordat dit in die koninkryk van God sy volle betekenis gekry het nie". In Op. 19:9 word hierdie komende feesmaal waarna Jesus verwys, omskryf as "die bruilofsmaal van die Lam".

Hierdie betekenisgenerering van die Bybelse agtergrondteks sal slegs gerealiseer word deur 'n leser wat die religieuse kode van die betrokke poësiesteks kreatief ontgin. In hierdie opsig

kan 'n teks funksioneer as 'n latente (sluimerende) interteks wat nie dwingend die betekenisproduksie van 'n kultureel gekunstelende teks beïnvloed nie. Die aktivering van die Bybelse interteks intensiveer telkens die ironie van die gedig.

Opperman se poësie funksioneer as sinskepper van die ontnugterende menslike habitat deur die saamrym van die teenpole *blom en baaierd*. In dié opsig verken dit in die eerste plek die konteks waarmee die mens in reële sin gekonfronteer staan. Alhoewel die Bybelse interteks moontlik om hierdie rede nie geaktiveer word as perspektief op die situasie in die voorbeeldgedig nie (soos wel gebeur in die Totius-tekste), word dit ook nie geëlimineer nie. Daar is *spore* van die Bybeltekste in die gedig wat dit wel oproep as agtergrondtekste, netsoos die Totius-gedig nie eksplisiet nie maar as *eggo* geresepteer kan word as intertekste.

### 2.7.2 Intertekstuele kommunikasie tussen verwante resepterende Poësietekste en Bybelse intertekste

Die korresponderende versreël in die drie poësietekste be-teken 'n universele menslike ervaring, naamlik die mens se konfrontasie met sy eie sterflikheid. In al drie tekste word die *dood* in verband geplaas met die *aand* (en met *koue* in 'n negatiewe konnotasie in die Totius- en Opperman-tekste) maar met duidelike kwaliteitsverskil in die Breytenbach-tekste.

Dit is veelseggend dat die poëtiese be-tekening wat uitdrukking gee aan sterflikheid in al drie tekste verband hou met *besit*. Teenoor die implikasie in die Totius- en Opperman-tekste dat die dood 'n vorm van onteiening is, word die menslike sterflikheid in die Breytenbach-tekste gesien as be-tekening van die onvervreemdbaarheid tussen mens en sy aardse woonplek, dus van 'n vorm van "besit". Teenoor 'n be-tekening van *nie-behoort* in die eersgenoemde twee tekste staan die be-tekening van *behoort* (vergelyk die lemma in HAT: Die eiendom wees, pas by, deel wees van 'n geheel) van die laasgenoemde tekste. Die feit dat die be-tekening van *behoort* in die Breytenbach-tekste geplaas word teenoor die aangehaalde Totius-tekste, betrek die Bybelse intertekste met sy duidelike uitsprake in dié verband <sup>31</sup>. Die Bybeltekste word dus assosiatief ook deur die Opperman-gedig "opgeroep". Die frekwensie van Bybelse verwysings in die Opperman-oeuvre aktiveer hierdie verband. Dit sal egter mettertyd blyk dat die

voorkoms daarvan in hierdie poësietekste volledig verskil van die ander twee poësietekste.

Terwyl die Bybelse interteks as *skaduteks* en as *kontrateks* in die eersgenoemde twee poësietekste 'n teenstrydige maar dwingende betekenisgenererende rol gespeel het, funksioneer dit in die Opperman-gedig slegs as toevallige interteks wat nie die betekenisproduksie van die poësietekste beslissend beïnvloed nie. Dit begrens ook die dekodering van implikasieoontlikhede van die Bybelteks in die resepterende poësietekste.

In die voorafgaande twee poësietekste het die aktivering van die Bybelse interteks 'n standpuntname ten opsigte van die basiese gegewe geaktiveer. In dié opsig dwing die Bybelteks een van sy belangrike konvensies af op die resepterende teks. In die Opperman-teks, waar die Bybelse interteks 'n toevallige relasie met die poësietekste het, word so 'n beslissende moment ooggelaat. In hierdie teks is die (sekulêre) volksrympie 'n dominante tekensisteem, en daarom oefen dit die grootste invloed uit op die wyse van be-tekening en op die singewing van die teks.

Ondanks die toevallige rol wat die Bybelteks in die Opperman-teks speel, vestig dit die aandag op die verhouding tussen religieuse teks (die Bybelteks) en die sosiale konteks. Dit raak ook die be-tekening in die Totius-gedig. Alhoewel dit nie eksplisiet gejuksaponeer word in die Opperman-gedig nie, deel sekulêre teks en oproepbare sakrale teks 'n korresponderende *interpretant*, naamlik die Totius-motto: *die wêreld is ons woning nie*. Dit gaan in albei tekste om die mens se vreemdelingskap op aarde. Dit relatiewe die Calvinisties of Bybels geïnspireerde oorsprong van die wêreldvreemdheid wat in die Totius-teks be-teken word. Die lewensgevoel waaraan dit uitdrukking gee, word ook in die nie-religieuse volksrympie be-teken. Die verskil tussen sodanige soort tekste is geleë in die perspektief wat in die teks gebied word op die be-tekende werklikheid. In die sekulêre teks word sinloosheid as komponent of eienskap van die werklikheid erken (vergelyk die Totius-teks). Volgens die Bybelse tekensisteem word die onvolledigheid en ontoereikendheid van alle kenbare tekensisteme in berekening gebring en dit word dus as *onvoltooide* sinskepping hanteer. Die Bybelse tekensisteem be-teken die sinskepping deur 'n nog-nie-gerealiseerde werklikheid te juksaponeer met 'n oënskynlik sinnelose "werklikheid". Absolute betekenis-toekenning aan referensiële

be-tekening word dus gesuspenseer deur die Bybelse tekensisteem. Hierdie aspek van die Bybelse tekensisteem vind wel neerslag in die Totius-tekste. In die Breytenbach-gedig is *mens* en *aarde* op mekaar aangewys as wedersydse "singewing". Die aardse be-tekening is in sigself 'n *mirakel*. Hierteenoor word die aardse in die Totius- en Opperman-gedigte be-teken as "'n dal van smarte" wat "betekenisloos" in sigself is. Dit gaan in die Breytenbach-tekste nie om die prysgee van die aarde nie maar om die prysgee van die *toestand* (wêreldvreemdheid, melancholie) wat die *illusions* (*die aarde is nie God s'n nie / kyk die aarde is nie van die Duiwel*) van 'n transendente werklikheid nodig het (Küng 1978:258) as *verlossingsmoontlikheid*.

Die verskil tussen die be-tekening van die *mens* in die Opperman-tekste en Breytenbach-tekste onderskeidelik, bring die funksionering van afsonderlike tekensisteme naas die Bybelse intertekste in hierdie poësietekste aan die lig. In die sosiaalpolitieke ateïsme word die "benarde skepsel" se be-tekening van 'n transendente werklikheid as opium gesien. Die sentrale menslike probleem wat lyding inisieer, is dié wat die oorsaak is van die stryd tussen die verskillende strata van die samelewing. Die proletariaat wat uitgebuit word deur die bourgeoisie word dus hulle menslikheid ontnem. Dit moet reggestel word (Abe 1985:237). Die Bybelse be-tekening word in die Breytenbach-gedig ook deur hierdie herkenbare sosiopolitieke kodesisteem gewysig. Die politieke dimensie van die sosiale kode word nie geaktiveer in Opperman se voorbeeldgedig nie. Die titel van die gedig impliseer dat dit gaan om 'n sosiaal beperkte "tweegesprek".

Alhoewel dit nie in die betrokke Opperman-gedig eksplisiet ter sprake kom nie, is die uitreiking van die mens na "iets beter" as sy vasgeloopte bestaan tog implisiet aanwesig. Dit korrespondeer met Grové (1974:141) se afleiding in sy bespreking van die bundel *Blom en Baaierd*. Hy noem "die fundamentele trek in die werk van Opperman 'n hunkering 'verby die stoflike na 'n Boplaas'". Hierdie siening ondersteun die moontlikheid van 'n geïmpliseerde Bybelse intertekste. Wanneer die Bybeltekste met dié *Beurtrympie* gejuksaponeer word, kan eersgenoemde gelees word as sekulêre "evangelie", hier verstaan as "waarheid" (HAT). Die afstand wat gesuggereer word deur die vorm van 'n sekulêre diskoers in teenstelling met

die konvensionele siening van die verhewe styl van die Bybel as sakrale teks, kan gelees word as betekenisvol in die lig van die tema van die gedig. Ondanks dié afstand is die betrokkenheid van die Bybelteks by dieselfde konteks onmiskenbaar.

### 2.7.3 Betekenisgenerering van latente interteks

Die weglating van die Bybelteks as geïmpliseerde interteks kan dus wel betekenisgenererend funksioneer indien dit as sodanig geresepeteer word. As *latente teks* funksioneer dit naamlik as intensivering van die uitsigloosheid van die getermineerde aardse bestaan. Hierdie betekensmoontlikheid word byvoorbeeld in die Breytenbach-tek geopponeer deur die hertransponering van sterflikheid as sikliese gebeure in teenstelling met die Bybelse be-tekening van sterflikheid as 'n vorm van transending.

## 2.8 INTERTEKSTUALITEIT EN BETEKENISPRODUKSIE

Ricoeur (1974:68) tref 'n onderskeid tussen polisemie as sinkroniese konsep en meerduidigheid (*multiple meaning*) wat diakronies "gelees" moet word. In die geval van polisemie gaan dit om verskillende betekenis van dieselfde woord. Wanneer meerduidigheid ter sprake kom, gaan dit om gewysigde of getransponeerde betekenisstoekenning. Ricoeur beweer dan: "A semantic change, always appears as an alteration in a preceding system; if one does not know the place of a meaning in a system state, one has no notion of the nature of the change which affects the value of this meaning". In hierdie hoofstuk is aangedui hoe die transponering van 'n korresponderende teksteem in betekenisverwante poësietekste aanleiding gee tot andersoortige betekenisnuanses (*polisemie*) in die betrokke resepterende tekensisteme onderskeidelik. Intertekstualiteit genereer meerduidigheid wat die verwysingsprosedé van die genererende interteks beïnvloed. In die onderhawige ondersoek beteken dit dat 'n gemeenskaplike Bybelse interteks in verskillende tekensisteme nie op dieselfde wyse gelees kan word nie. Die betekenisgenerering van dié bepaalde interteks word gevarieer deur die transponering daarvan in 'n nuwe tekensisteam.

Samevattend kan die *interpretant* van die gemeenskaplike teksteem: *die wêreld is nie ons woning nie*, na aanleiding van die voorafgaande bespreking byvoorbeeld in die onderskeie voorbeeldgedigte soos volg gelees word:

Totius-gedig - Die sterflike mens se geborgenheid is nie gesetel in sy onthutsende fisiese habitat nie maar in 'n nog-nie-gerealiseerde veilige hawe as eintlike tuiste.

Breytenbach-gedig - 'n On-sinnigheid wat weêrlê word deur die feit dat die mens se sterflikheid nie 'n onteiening van die aarde ten koste van een of ander eksterne goeie of bose mag is nie. Sy sterflikheid is slegs 'n bevestiging van sy aardseheid. Die mens word net deur mense onteien wat illegitiem beslag wil lê op die aarde. Hulle moet geëlimineer word.

Opperman-gedig - Die tydsgebonde mens se sosiale weerloosheid bevestig sy *outsiderskap*. Teen die agtergrond van die Bybelteks impliseer dit 'n "leemte" in die aardse bestaan wat die mens laat uitreik na iets beter.

Die betekenisvorming in 'n resepterende poësie teks kan deur die tekensisteem van die genereerende teks gestuur word, soos in die Totius-gedig, of deur die tekensisteme van medeproduktiewe intertekste of kodesisteme, soos geblyk het in die Breytenbach- en Oppermangedigte. Intertekstuele verhoudinge is in so 'n mate betekenisproduktief dat dit die interpretasie van 'n teks beslissend kan beïnvloed, soos dit geblyk het uit die voorgestelde lesings van die voorbeeldgedigte. Dit geld veral 'n verwikkelde intertekste soos die Bybel. Tekstuele (byvoorbeeld konvensies van tekstipes) of ekstratekstuele faktore (byvoorbeeld kodesisteme of kontekstuele elemente) funksioneer as semantiese merkers wat betekenisgenerering in so 'n taalsituasie stuur.

### 3 VERWYSINGS

- 1 Vergelyk Van Gorp (1986:405) se omskrywing van hierdie term: "Een tekstceem is een element dat in het geheel van de tekst een min of meer belangrijke functie vervult, d.w.z. een element dat in het geheel van de relaties die de tekst uitmaken, een min of meer centrale posisie inneemt ..... Een 'tekstemische' analise ..... wil vanuit het gezichtspunt van de integrale tekst de functies-in-het-geheel van individuele elementen onderzoeken, hun posisie en relatief belang in de totale betekenisstructuur".
- 2 Kuyper (1988:65) haal in dié verband Jes.66:5b (1834-vertaling) aan: "Laat die Here heertlik word, dat ons julle vreugde kan aanskou!".
- 3 Vergelyk in dié verband Opperman (1974:61-63) se artikel *Calvinisme en kuns*, waarin hy tot die gevolgtrekking kom: "Dit lyk vir my asof Calvinisme en Katolisisme nie ter sprake is nie, en dat die persoonlikheid die beslissende faktor is".
- 4 Wuellner (*Scriptura* 1989:37) onderskei die retoriese funksie soos volg: "The rhetorical dimension stands out when a narrative text is perceived as a 'system of influence'".
- 5 Ricoeur (1974:73) beweer: "The philosophical import of symbolism is that in symbolism the equivocalness of being is conveyed by means of the multivocity of our signs".
- 6 Vergelyk Northrop Frye (1982:137) se opmerking "the Bible deliberately blocks off the sense of the referential from itself: it is not a book pointing to a historical presence outside it, but a book that identifies itself with that presence".
- 7 Vergelyk Jer.8:4,5 - "So sê die Here: Sal iemand val en nie opstaan nie, of wegdraai en nie terugdraai? Hulle hou vol met hulle bedrog, hulle weier om na My toe terug te draai".
- 8 Dit is veelseggend dat Totius (1977:11) ook hierdie "sirkelredenering" as motivering gebruik in sy bespreking van die *gesag van die Bybel*.
- 9 Die volgende verduideliking van Ricoeur (1967:352) is verhelderend: "Such is the circle: hermeneutics proceeds from a prior understanding of the very thing that it tries to understand by interpreting it".
- 10 Hierdie term word geskep na aanleiding van Bloom (1973:5) se verwysing na 'n "strong precursor".

- 11 Hierdie term is oorgeneem uit 'n gesprek met Prof Henning Snyman, Universiteit Kaapstad.
- 12 Die teks lui: "Nou kyk ons nog in 'n dowwe spieël en sien 'n raaiselagtige beeld, maar eendag sal ons alles sien soos dit werklik is. Nou ken ek net gedeeltelik, maar eendag sal ek ten volle ken soos God my ten volle ken."
- 13 Ridderbos (1932:342) sê in dié verband: "Babel is voor de profetie ook meer dan eenig ander wereldrijk de vertegenwoordigster van heel de Gode vijandige wereldmacht". De Bondt (s.j.:135) sluit hierby aan wanneer hy na aanleiding van Dan.10 beweer: "dat de satan de heidensche wereldmacht aanwendt voor zijn onheilig doel .... Satan is de groote organisator van de anti-goddelijke macht, die het ééne wereldrijk na het ander onder zijn beïnvloeding brengt".
- 14 Die teks lees: "Jy moet hulle oë oopmaak sodat hulle hulle van die duisternis tot die lig en van die mag van Satan tot God kan bekeer ....."
- 15 Die lemma vir *waarheid* is in dié verband insiggewend (HAT): "Beginsel wat algemeen aanvaar word, as juis en waar: Godsdienstige waarhede".
- 16 Vergelyk in dié verband Ps.10:16 - "Die Here bly altyd koning oor al die gode".
- 17 Die Bybelse verwysing na *niks* kan nie vergelyk word met die begrip *Niet* in die Zen-Boeddhisme wat tegelyk verwys na die *Al* nie. Volgens 1 Kor.10:19 verwys eersgenoemde be-tekenaar na wat "geen betekenis" het nie.
- 18 Vergelyk hiermee die Bybelse tekensisteem waarin God soos volg verstaan word (Kol.1:16b,17): "Alles is deur Hom en vir Hom geskep. Voor alles was Hy al daar, en deur Hom bly alles in stand".
- 19 Breytenbach (1973:viii) haal in dié verband aan uit die geskrif van Meïho, die vyfde patriarg van die Sôtô-sekte (wat "leer": "Ons moet leef asof ons reeds is soos ons in werklikheid is ....."): "Zen se sit is die weg van volmaakte kalmte .... Met jou self vereenselwig dink jy nie meer nie en jy streef ook nie na 'n illuminasie van die verstand of 'n versaking van illusies nie".
- 20 Thielicke (1978:94) wys daarop: "The self-deception of treating the perishable as eternal and the creaturely as divine has a theological root, namely, in an act of rebellion whereby I misuse creaturely means, so that the illusion is unavoidable".

- 21 Die volgende verduideliking van Abe (1985:206) werp verder lig op die funksionering van hierdie tekensisteem: "nirvana is not a negative or *lifeless state* such as the mere annihilation of human passion would suggest, but an existential awakening to egolessness, *anatta* or *anatman*, attained through liberation from craving, the attachment to the dualistic view which distinguishes between pleasure as something to be sought after and suffering as something to be avoided".
- 22 Ricoeur se siening (in Mudge ed. 1980:4) is in dié verband insiggewend: "We are deaf to the Word today. Why? The root of the problem, for Ricoeur, lies in a general loss of sensitivity to symbolic language in modern civilization. We construe the world in terms of the Cartesian dichotomy between the self as sovereign consciousness on the one hand, and an objectivized, manipulable nature on the other. We conceive ourselves as authors of our own meaning and being, set in the midst of a world there for us to interrogate, manipulate and control. We make language our instrument in this project in a way that sees artful equivocation, richness of meaning, or metaphysical range as liability to be overcome rather than a gift to be treasured".
- 23 Van der Merwe (1975:123) wys daarop: "Elkeen wat vertrou is met die Bybel ken die simboliese waarde van bloed in die Christelike denke. Soos in die geval van die Tantriese Boddhisme, soek Breytenbach egter nie in sy mitologie aansluiting by hierdie betekenis nie. Kom verwysings na bloed in die Bybel konteks voor, dan is 'n voorkennis daarvan verrykend, selfs noodsaaklik in die spesifieke gedig, want dit is gewoonlik duidelik 'n direkte verwysing".
- 24 Hierdie teks vorm oënskynlik 'n parallel met Breytenbach se gebruik van *bloed* in die voorbeeldgedig onder bespreking. In die lig van Breytenbach se hantering van die Bybelteks is dit egter 'n onwaarskynlike genererende teks.
- 25 Vergelyk in dié verband Rom.5:9 - "Aangesien ons nou vrygesproek is op grond van sy versoeningsdood, staan dit soveel vaster dat ons deur Hom ook van die straf van God gered sal word".
- 26 Die 1953-Bybelvertaling word hier gebruik omdat die nuutste Afrikaanse Bybelvertaling (1983) nie beskikbaar was met die publikasie van Breytenbach se bundel *Konevuur* nie.
- 27 Dit word byvoorbeeld geïmpliseer in Rom.5:12, wat lui: "Deur een mens het die sonde in die wêreld gekom en deur die sonde die dood, en so het die dood tot al die mense deurgebring, omdat almal gesondig het".

- 28 Vergelyk in dié verband 1 Kor.15:50,53 - ".... vlees en bloed kan nie aan die koninkryk van God deel kry nie. Die verganklike kan nie aan die onverganklike deel kry nie ..... Hierdie verganklike liggaam moet met die onverganklike bekleed word, en hierdie sterflike liggaam met die onsterflike".
- 29 Hiermee word geïmpliseer: dié teks is (soos) die "Bybelteks". Dit kan kwalitatief gelees word in dié verband.
- 30 Hier gebruik in algemene sin, naamlik betekende "uit mekaar gehaal" of "afgebreek".
- 31 Vergelyk in dié verband Joh.15:19: "*As julle aan die wêreld behoort het*, sou die wêreld julle as sy *eiendom* liefgehad het. Omdat julle egter nie *aan die wêreld behoort* nie, maar Ek julle uit die wêreld uitgekies het, daarom haat die wêreld julle" (kursivering van my).

## HOOFSTUK 3

### 3 DIE BYBELTEKS AS ANTISIPERENDE BE-TEKENING

Terwyl die voorafgaande voorbeeldgedigte met maklik herkenbare kontrasterende kodesisteme die Bybelse interteks opsigtelik uiteenlopend geresepteer en ontgin het, is bepaalde nuanseringe in die ontginning van die Bybelse interteks nie so voor die hand liggend in poësietekste met oënskynlik ooreenstemmende kodesisteme nie. Die betekenisproduksie van die Bybelse interteks in die poësietekste word egter in so 'n mate beïnvloed deur die wyse waarop die tekensisteme van die genererende teks getransponeer word, dat 'n dekodering van die funksie daarvan wel gesien kan word as 'n belangrike semantiese sturing.

Die motivering vir die bogenoemde stelling word vervolgens verstrek deur weer eens aan die hand van voorbeeldgedigte intertekstuele meganismes te probeer agterhaal. Hoe verwickeld betekenisproduktiewe intertekstuele verhoudinge is, sal mettertyd blyk. Dit raak by uitstek in die geval van 'n Bybelse interteks veel meer as opsigtelike wysigings of ooreenkomste in 'n getransponeerde tekselement. Dit is reeds aangedui dat die Bybel as sakrale teks 'n geloofskode encodeer wat die resepsie en ontginning van die tekshorison beïnvloed. Hiernaas maar ook hierbenewens funksioneer die Bybel ook as literêre teks.

In hierdie hoofstuk word nagegaan in watter mate die Bybelse interteks in geselekteerde voorbeeldgedigte uit Van Wyk Louw se oeuvre geïdentifiseer kan word as 'n vorm van antisiperende be-tekening. Alhoewel dit ooreenkomste vertoon met die reeds behandelde funksionering van die Bybel as *skaduteks*, is daar ten opsigte van die resulterende betekenisontginning aanduidings dat daar ook sprake is van verskille. Die aard en funksie hiervan word ondersoek deur die wisselwerking tussen die genererende en die resepterende tekensisteme onderskeidelik te ontgin.

### 3.1 BYBELSE INTERTEKS IN VAN WYK LOUW SE POËTIESE TEKENSISTEEM

Reeds na die verskyning van Van Wyk Louw se tweede poësiebundel, *Die halwe kring* (1937), verwys C. Verschaeve (in Nienaber 1966:77) na hom as "een dichter ..... die, waarskynlik onder den invloed van den geest der Hervorming ..... zo bijbels aandoet in beeld en stijl". Na aanleiding van sy laaste poësiebundel *Tristia* (1962), skryf Antonissen (in Nienaber 1966:419): "Wat Louw in hierdie poësie veral besig hou - en in die grond niks anders nie-, is die kondisie van die Bestaan en van die eindeloos verskeie bestaanswyses van die Skepping, en hul verhouding tot die Skepper, die Syn, die absolute Weet, die aktiewe Woord" (vetdruk van my) <sup>1</sup>. Hierbenewens beweer J.M. Gilfillan (1984:77): "Die matriks waar die hele *Tristia* om wentel, kan moontlik saamgevat word in 'n sogenaamde hipogram wat sy ontstaan aan Totius te danke het, en wat lui: *Die wêreld is ons woning nie*".

Uit die voorafgaande gevolgtrekkings kan afgelei word dat die Goddelike Woord (Logos) in Van Wyk Louw se poësie funksioneer as 'n singewende grondteks waaraan die poëtiese be-tekeningsstelsel sy verwysing ontleen. Iets soortgelyk word in die volgende versreëls (*Tristia* 12) van die digter gesuggereer:

*Iets staan in sterre-en-helderte geskryf;  
en ek skryf ná in stof.*

*Iets* kan hier gelees word as die *Logos* (die aktiewe Woord) as kosmiese be-tekening <sup>2</sup>. Die werkwoordelike frase *staan geskryf* impliseer nie slegs tekstualiteit nie maar ook konstantheid. Dit kan byvoorbeeld vergelyk word met Jesus se woorde in sy twisgesprek met die duiwel waarvan verhaal word in Matt. 4:4. Hy beroep Hom telkens daarop: "Daar staan geskrywe .....". Die duiwel reageer hierop eweneens met die uitdaging: "Daar staan mos geskrywe ....." (vs.6). Jesus korrigeer hierna 'n willekeurige hantering van die geskrewe teks deur gebruik te maak van die kontrolemechanisme van die geskryf self waardeur 'n bepaalde perspektief gehandhaaf word. Hy handhaaf dus 'n konvensie van konstantheid (naas aktiwiteit) wanneer Hy Hom twee maal hierna beroep op die geskrewe teks. In vs.7 sê Hy: "Daar staan ook geskrywe ....." en in vs.10 sê Hy: "... want daar staan geskrywe" (vetdruk van my).

Uit hierdie gedeelte kan afgelei word dat Jesus gesag toeken aan die Godswoord as geskrewe teks.

In die Van Wyk Louw-versreëls word die begrip "teks" hier, anders as in die geval van die Bybelteks, geproblematiseer. Ten opsigte van hierdie kosmiese be-tekening kan daar nie aanspraak gemaak word op 'n resepsie van 'n oorsigtelik "gestruktureerde tekengeheel" (Van Gorp 1986:402) as moederteks nie. Dit is egter ook nie vergelykbaar met die sogenaamde "infinite text" ("literary cosmogony") waarna Barthes (1976:36) verwys nie omdat dit "self-genoegsaam" (selfverwysend) is. Vanweë die onderliggende konstante "grond"teks waarbinne die aktiewe Betekenaar opereer, word betekenis dus nie onbepaald gesuspendeer nie alhoewel dit die verwysingsraamwerk waarbinne dit geresepteer word te bowe gaan. Ook in dié geval impliseer die tekstualiteit kontroleringsmoontlikhede. Daar is in die Van Wyk Louw-versreëls blyke van 'n betekenisvolle, hoewel voorlopige en onvolmaakte transponering van die on(be)grypbare. Terwyl die eersgenoemde be-tekening *in sterre-en-helderte* geskryf staan, word dit as afskaduing (*mimesis*) in 'n nuwe ruimte getransponeer waarvan die verskil aangedui word deur die tipering: *in stof*. Daar is dus sprake van transmutasie. Die getransponeerde is 'n verganklike of voorlopige weergawe van wat geresepteer word as duursaam. Daar kan afgelei word dat hierdie betekenisproduserende verhouding tussen die voorafskaduende be-tekening en die poësieteks volgens die aangehaalde versreëls in Van Wyk Louw se poësie ontgin word. Uit die gedig *Ex unguine leonem (Tristia)*, waaruit die hierbo aangehaalde versreëls kom, word aangedui dat alhoewel daar nie sprake is van gelykstelling tussen reflekerende teks en *oorspronklike* be-tekening nie, daar tóg sprake is van verwantskap. Die gedig lui:

*Ek kan nie opsom: nie 'n lewe, 'n gesprek,  
'n tydperk of 'n eeu.  
Die klou dui al die dier aan, is gesê -  
maar is nog nie die leeu.*

*Ek vind op hierdie aarde soms 'n volte...  
my brein die kry die waan*

*dat ek, omdat ek altyd sirkel sien,  
die sfeer-self kan verstaan.*

*Wat ek van mense of van God wil meen,  
word in my dofheid dof.*

Daar is 'n duidelike diskrepansie tussen die referensiële waardes van die twee onderskeidende be-tekeninge wat nie deur die reflekerende poësieteks vasgelê of weergegee kan word nie maar slegs heenwysend gesuggereer word (vergelyk die vetgedrukte gedeeltes in die bostaande teks). 'n Term van die filosoof Merleau-Ponty (aangehaal deur Kwant 1967:245), wat na die menslike bedrywigheid verwys as "prise glissante" (afglydende greep), is in dié verband toepaslik. Die oorspronklike be-tekening word by voorbaat as *interpretant* geïdentifiseer in die getransponeerde tekensisteem. In die poësie van Van Wyk Louw funksioneer die Godswoord nie sonder meer as geykte (Bybel)teks nie. Ondanks die aanduibare Bybelse beelde, terminologie en temas, gaan dit veel eerder om die uitdyende Goddelike be-tekening, waarvan die poëtiese taalsisteem nie alleenlik *dowwe* refleksie is nie maar ook *eindelose desimaal* (*Ek sal niks sê nie Tristia* 10). Die woordnabootser weet: *Ons kan alleen abstrakthede praat* (*Ek sien nou skoon Tristia* 13). Daar is 'n hiaat of afgrond tussen die getransponeerde betekenaars en die betekende van die stoflike tekensisteem.

Die verband wat gelê word tussen die sentrale tema in Totius se poësie en in die *Tristia*-bundel wek die vraag in watter mate daar sprake is van ooreenkoms in die transponering van die Bybelse interteks in die twee onderskeie oeuvres. Daar is daarop gewys dat die Bybelteks in Totius se poësie as 'n begeleidende skaduteks funksioneer selfs wanneer dit nie gaan om bewustelike transponering nie. Volgens die bostaande aangehaalde versreëls is daar oënskynlik sprake van 'n soortgelyke tendens in Van Wyk Louw se poësie. Daarbenewens blyk die samehang tussen digterwees en sienerskap in religieuse sin by elk van die onderskeie digters. Totius se bekende uitspraak: "Met één enkele klank, één beeldend woord roep ik u de dichter voor de geest: hij is ziener", word gehanteer as 'n belangrike sleutel tot sy oeuvre (in Scholtz 1977:3). Van Wyk Louw het reeds in sy debuutbundel (*Alleenspraak*) sy credo in dié verband weergegee met die volgende versreëls uit *In waansin het ek gevra*:

*O God, vir my die wilde sin,  
die oë wat hul waansin noem,  
om wat ondenkbaar is, te dink,  
en wat onmoontlik is, begin.*

Tot met die *Groot Ode* in die laaste bundel, *Tristia*, word die sienerskap van die digter be-teken deur die volgende beeldspraak in die slotverseëls: *stralende jaer .... / bokant die water* maar ook *voël wat uitskreeu na anders as hy is*. In die lig hiervan is dit verder te verwag dat die Godswoord in Van Wyk Louw se oeuvre, soos in die geval van Totius, 'n belangrike funksie sal vervul. Omdat intertekstuele relasies ook ter sprake kom aan die hand van 'n teksanalise, word vervolgens aandag gegee aan 'n sentrale teks van Van Wyk Louw in dié verband, naamlik *Die groot Tempel, die aktiewe Woord (Tristia 60)*. Die gedig lui soos volg:

*Die groot Tempel, die aktiewe Woord  
wat alles geskape het, wat oor die hele  
aardryk heers en die son ópgerig hou  
tot afbeeldsel van Lig vir alles  
wat lig-behoewend is - en alles is  
behoefstig en donker of gekniel of gehurk ;*

*Dié dié: boordevolles  
van voorafbeelding: dié Tempel  
aan elke muur skoon tóé-gebeüel  
met tonge vol van tale; dié Woord  
vol bybetekenisse en bowe-tone,  
té vol vir bloot net beteken of betekenis:*

*Begrip wat aan die rank raak  
alkant-toe: on-(nét ón),-berekbaar:  
daar gaan uiteindelik niks anders staan,  
óórbly nie, as Jou brand-buie-sterre,  
en een enkele kink liefde nie,*

*in die ruimte alikrinkel-opgekrul  
soos dit op die môre-bo-die-afgrond,  
op die eerste afgrond-môre was.*

'n Bybelteks wat met die eerste oogopslag deur die poësieteks opgeroep word, is die proloog van die Johannes-evangelie (Joh. 1:1-4): "In die begin was die Woord daar, en die Woord was by God, en die Woord was self God. Hy was reeds in die begin by God. Alles het deur Hom tot stand gekom; ja, nie 'n enkele ding wat bestaan, het sonder Hom tot stand gekom nie. In Hom was daar lewe, en dié lewe was die lig vir die mense. Die lig skyn in die duisternis, die duisternis kon dit nie uitdoof nie". Danksy die navorsing van Du Plessis (1986:96) en Grové (1974:15) is dit bekend dat die primêre transponering waarom dit in hierdie gedig gaan nie die aangehaalde Bybelteks is nie maar 'n fragment uit Eusebius se *Kerkgeskiedenis* (10 dele - 324-325 n.C.). Die Eusebius-tekst handhaaf egter 'n deurlopende intertekstuele relasie met die Bybelteks.

Vanselfsprekend speel nie slegs die Bybelse intertekst 'n beslissende rol in die betekenisproduksie van die Eusebius-tekst nie maar beïnvloed bepaalde kodesisteme en konvensies hierdie transponering. Die betekenisnuanses wat as gevolg hiervan ter sprake kom, speel ook 'n rol ten opsigte van die betekenisproduksie van die Van Wyk Louw-tekst. Du Plessis (1968:96) het in sy behandeling van die Eusebius-intertekst in die bostaande Van Wyk Louw-gedig byvoorbeeld opgemerk:

Die aanhaling kan moeilik buite sy konteks verstaan word; die gedig vra groter kennis van dié konteks as net dat daar uit aangehaal is. Die verwysing word dus sowel aanhaling as gewone verwysing. 'n Sfeer word bygeroep deur die aanhaling wat selfs op die gewone verstaansvlak moet kom saamgetuig om van die gedig 'n verstaanbare geheel te maak.

Du Plessis (1968:96) fouteer egter self in dié opsig wanneer hy die Eusebius-tekst diskrediteer deur ten onregte na Eusebius te verwys as "lekeprediker" wat "in die gang van sy retorika .... 'n hele lang beeld bou".

'n Ontginning van die rol van die outeur as teks in die onderhawige Eusebius-interteks lewer nie alleenlik 'n bydrae tot 'n sinvolle enkodering wat weer lig werp op die be-tekeningsproses in die Van Wyk Louw-gedig nie. Dit dien ook as motivering vir 'n moontlike resepsie van die Eusebius-tekste deur Van Wyk Louw, wat eweneens van belang is by die dekodeer van sy gedig. Vir albei die genoemde tekste is die intertekstuele verhouding tussen Bybelse intertekste en resepterende tekste betekenisproduserend. Die Van Wyk Louw-gedig gee blyke van die kompleksiteit van 'n enkele poësietekste wat gelees kan word as 'n "galaxy of signifiers" (Barthes 1974:5). Die ontginning van die komplekse intertekstuele ruimte suggereer telkens nuwe betekenisassosiasies en -moontlikhede. In die onderhawige tekste word die betekenisproduserende rol van die Godswaard in hierdie onmeetlike kosmos van be-tekening *be-teken*. Juis hierin is 'n motivering vir die ontginning van die Eusebius-intertekste geleë.

### 3.2 INTERTEKSTUELE OUTEUR (EUSEBIUS) EN SY BYBELSE INTERTEKSTE

Eusebius se vrugbare en veelbewoë lewens strek oor ongeveer 80 jaar vanaf ongeveer 260 tot 339. Hy is in Palestina gebore. Sy vroeër jare bring hy deur in 'n omgewing van geleerdheid. Hy was nie alleenlik bevriend met die groot geleerdes van sy tyd nie maar het ook direkte toegang gehad tot die beroemdste Christelike biblioteke (Foakes-Jackson 1933:33). In ongeveer 315 word hy biskop van Caesarea. Alhoewel hy by verskillende kerklike strydpunte betrokke was, het hy steeds gekies vir 'n gematigde standpunt (Lake 1975:xi).

Eusebius word die vader van die Kerkgeskiedenis genoem. Hy verstrek as rede vir sy optekening van die kerkgeskiedenis sy voorneme om verslag te doen van diegene wat die Woord van God gedien het deur woord of geskrifte asook om verslag te doen van die aanvalle waaraan die Woord van God onderwerp is deur heidene. Verder huldig hy die standpunt dat die Bybel die sleutel is tot die verstaan van die menslike geskiedenis, die verlede, die hede en die toekoms omdat die bedoeling vir die mensdom daarin deur God geopenbaar word. Dit is dus duidelik dat die Bybeltekste 'n beslissende intertekste is in sy geskrifte. Alhoewel die literêre vorm van sy geskrifte ooreenstem met dié van die profane geskiedenis, is die

belangrikste bydrae wat daarin gelewer word die metafisiese basis daarvan.

Die tydvak waarin Eusebius geleef het, is gekenmerk deur geleerdheid, eerder as kreatiwiteit. Hyself word gereken as waarskynlik die geleerdste man van sy tyd wat onder andere blyk uit sy ewewigtige gees. Hy was egter as wetenskaplike nie 'n vernuwer of oorspronklike denker nie. Desondanks lewer sy ontginning van Bybelse stof blyke van kreatiwiteit. Barnes (1981:106) merk byvoorbeeld na aanleiding van Eusebius se Bybelse aardrykskundeboek, *On the Place-Names In Holy Scripture* op: "No work of Eusebius illustrates better ..... how he was able to create something original and lasting by applying what he had learned from his mentors and predecessors". Ten opsigte van sy *Chronicle*, waarin hy tekskrities te werk gaan met die bestaande Ou-Testamentiese tekste, kom Barnes (1981:111) tot die gevolgtrekking dat dit nie alleenlik 'n historiese teks van groot belang is vir verskillende studieveld nie, maar dat dit veral 'n literêre teks is met eiesoortige kompleksiteite op verskillende vlakke. Gedurende sy amp as biskop het hy hom ook besig gehou met verskillende eksegetiese studies, naamlik kommentare op onder andere Psalms, Lukas en Jesaja. Hoe belangrik Eusebius se bydrae op kerklike en politieke terrein ook al was, is dit veral sy literêre bydrae waaraan sy betekenis gemeet moet word.

Eusebius het 'n poging aangewend om die tradisionele godsdiens te versoen met die nuwe rasionaliteit van sy tyd en hy kombineer dit met spiritualiteit (Foakes-Jackson 1933:125). Sy werk word gekenmerk deur sy kennis van die nie-Christelike letterkunde, die Griekse filosofie, die historiese bronne van sy tyd en veral van die Bybelteks en eksegetiese metodes. As gevolg van sy wye belesenheid kon hy die vrae wat aan die Christendom van sy tyd gestel is met gemak hanteer (Foakes-Jackson 1933:140). Hy interpreteer die Bybelteks volgens tipies Stoïsynse denktrant soos volg in sy *Prophetic Extracts*: hy is die wyse by van Spr. 6:8 wat van die velde van God se Woord stuifmeel en nektar onttrek om sodoende daarmee rykdom te bring vir konings<sup>3</sup> en andere. Hy beskou sy *Prophetic Extracts* egter as van 'n ver meer verhewe kwaliteit as fisiese heuning. Hy stel homself ten doel om die verwantskap tussen die Griekse kultuur, Judaïsme en die Christendom aan te dui. Die konseptuele konteks van Eusebius is nie dié van die nie-Christelike filosofie nie maar wel dié van die Middel Platoniste<sup>4</sup> van die tweede en vroeg derde eeu, soos dit ook in die werk van Origenes, een

van Eusebius se belangrike intertekste, ontgin word (Barnes 1981:178, 183).

Die belangrikste beswaar wat teen Eusebius se gloedvolle apologieë ingebring is, is: "a comforting simplification of the truth" (Barnes 1981:163). In sy hantering van die Bybelteks maak hy gebruik van die allegoriese metode van die invloedryke eksegetiese skool van Alexandrië. Die Christelike denkers van hierdie skool beskou die Skrif as die openbaring van intellektuele waarhede, eerder as God se intrede/rol in die menslike geskiedenis. Volgens hulle maak die Bybelteks gebruik van simboliese taal wat deur kompetente lesers gedekodeer moet word (Grant e.a.1984:57). Die Bybelteks dien vir hulle dikwels as 'n afspringplank wat lei tot ongekontroleerde spekulasie (Froelich 1984:20). Dit is slegs 'n middel tot 'n doel, naamlik om as leidraad vir die siel te dien in sy opwaartse geestelike vlug (Froelich 1984:18).

Vanweë die kritiek van filosowe was dit vir die Christene van hierdie tyd belangrik om intellektueel aanvaarbaar te wees. Die allegoriese metode is deur die meeste filosofiese skole van die tyd aanvaarbaar gevind (Grant e.a.1984:61). Die beswaar wat teen hierdie eksegetiese metode ingebring is, is dat Skrifgedeeltes simbolies geles is waar daar nie sprake is van simboliek nie en dat simbole nie gehanteer is as voortekens of aanduidings nie maar as bewyse (Bigg 1968:149). Laasgenoemde kan wel toegepas word vanuit 'n agterna-perspektief op die Ou-Testamentiese be-tekening. Wanneer hierdie metode in verband met Christus se lering toegepas word, wys Grant e.a. (1984:95) op Luther se korrekief hierop, naamlik: "Allegories were not what Christ meant but what Christ was".

Bigg (1968:149) kom tot die gevolgtrekking: "their extravagance is that of the poet-philosopher, not that of the dogmatist". Dit is veral van toepassing op die onderhawige interteks van Eusebius. Meer as die retoriek daarvan en moontlike eksegetiese ontsporings, is dit die poëtiese kwaliteit van sy metafisiese insigte wat die teks tipeer. Ondanks die leerntes in hulle metodes het die aanhangers van die eksegetiese metodes van die Aleksandrynse skool probeer aandui dat die Christendom nie 'n dogma is nie maar 'n lewenswyse, nie 'n wet nie maar 'n geestelike insig (Bigg 1968:283). Dit is by uitstek die wins van die onderhawige Eusebius-tekste.

Uit die bogenoemde gegewens blyk dit dat Eusebius die Bybelteks binne so 'n intertekstuele veld hanteer dat dit vir die moderne leser as 'n relevante en veelkantig genuanseerde interteks kan funksioneer. Benewens hierdie aspek het die Eusebius-outeurskode opvallende raakpunte met dié van Van Wyk Louw, soos byvoorbeeld sy intellektualiteit, sy filosofiese, metafisiese en literêre instelling en sy historiese georiënteerdheid. Hierdie faktore versterk die uitgangspunt dat die geselekteerde transponering deur Van Wyk Louw uit die Eusebius-teks nie geïsoleerd gedekodeer kan word nie maar dat hier rekening gehou moet word met 'n veel genuanseerder intertekstuele ruimte.

### 3.3 KONTEKS VAN DIE EUSEBIUS-INTERTEKS

Die Eusebius-teks waaruit Van Wyk Louw in die aangehaalde gedig 'n aantal frases transponeer, is 'n lofrede op die bou van kerke wat Eusebius gelewer het by die inwyding van 'n herboude basilika te Tirus in 315 en wat opgedra is aan die plaaslike biskop Paulinus. Dit vertoon sterk ooreenkoms met 'n formele lofrede aan God. In dié opsig herinner dit aan Van Wyk Louw se *Groot Ode*, wat 'n bepeinsing is van die menslike bestaan en die mens se verhouding tot God (Lindenberg 1966:433). Die grootste deel van die lofrede word gewy aan 'n drieledige parallisme:

1. die kerk wat deur Paulinus gebou is, is 'n simbool van die wêreldwye kerk wat deur die Seun van God gestig is;
2. dit is voorafgeskadu deur die tempel van Jerusalem sodat
3. Paulinus dan gesien kan word as 'n nuwe Salomo (1 Kon. 6) of Serubbabel (Hag. 2:4).

Eusebius beskryf die indrukwekkende nuwe gebou en dui sy simboliese betekenis in detail aan. In die verlede is die tempel vernietig omdat die duiwel hom wou wreek op Christus se reddingswerk wat die mensdom uit die duisternis gelei het na die lig. Die kerk was egter self

ook aandadig aan ontrou teenoor God. Daarom is die kerk oorgelewer aan goddelose en tirannieke heersers. Die tempel as sodanig is nie slegs deur sulke ongelowiges ontluiser nie maar selfs verwoes. Die Goddelike Woord het egter die kerk gered en sy herstel bewerkstellig nadat die straf op die sonde vereffen is (Barnes 1881:162). Na Israel se ontrou is dit egter die kerk wat die wêreld vul deur die Woord te verkondig, voortgestu deur 'n Goddelike ondefinieerbare mag (Barnes 1981:172).

Eusebius se hele lofrede is opgebou uit 'n kreatiewe transponering van die Bybelteks. Die oënskynlike tema van sy lofrede is 'n fisies herboude tempel. Van die staanspoor af blyk dit egter dat dit wel as objek funksioneer maar dat dit as sodanig manifestasie is van die Outeur (Eusebius 1932:393) en Skepper daarvan, naamlik God, die Almagtige en Koning van die heelal en Jesus Christus, die Verlosser en Herskepper van die menslike gees (Eusebius 1932:391).

### 3.4 TEMPEL AS INTERTEKSTUELE, POLISEMIESE TEKEN

In die lig van Eusebius se buitengewone geskooldeheid en gawes, kan die wydlopende beeldryke opbou van sy lofrede rondom die sleutelbegrip *tempel* nie maar afgemaak word as 'n stuk gloedvolle maar leë retoriek nie. Wanneer die betekenaar *tempel* in sy Bybelse konteks ontgin word, blyk dit dat Eusebius se gebruik daarvan teen hierdie agtergrond buitengewoon sinryk is en dat hy hierdie sinrykheid op poëtiese wyse ontvou. Dit is dus noodsaaklik dat die transponering van dié betekenaar in die Van Wyk Louw-gedig ook met inagneming hiervan gedekodeer word. Vanweë die *polisignifikasie* (Deist 1984)<sup>5</sup> van hierdie betekenaar in die Bybelteks en die interrelasie daarvan met die sleutel-Logosbegrip, is dit 'n besonder betekenisvolle intertekstuele teken.

Daar is gewys op die feit dat die Bybelteks gekenmerk word deur 'n eiesoortige tekensisteem waarin die intellektuele en religieuse raamwerk 'n nuwe taalgemeenskap tot stand bring, wat getipeer kan word as 'n Bybelse *idiolek*. Hiervolgens word 'n algemeen gebruikte taalteken in die nuwe tekensisteem geaktiveer tot (voorlopig) abstrakte singewing. Daar vind dus 'n

wysiging plaas ten opsigte van die weergegewe (*enunciative*) waarde van die betekenaar. Ricoeur (1980:25) beklemtoon die belangrike verskil tussen die referensieële funksie van die poëtiese be-tekening van die Bybelteks en dié van alledaagse of wetenskaplike taalgebruik deur daarop te wys:

If by the (referential function) we mean the description of familiar objects of perception or of the objects which science defines by its methods of observation and measurement, then the reference of poetic language (soos in die Bybelteks - A.S.R.) projects 'ahead' of itself a world in which the reader is invited to dwell, thus finding a more authentic situation in being.

Geen menslike tekensisteem is toereikend om die Goddelike presensie wat strukturering te bowe gaan te be-teken nie. Met volle inagneming van hierdie impotensie funksioneer die Bybelteks as Goddelike openbaring wat binne die bestaande taalsisteem 'n nuwe horison open. Die betekenaar as singewer word ondergeskik gestel aan die singewing van die menslike gees. Léon-Dufour (1988:xxi) omskryf dit soos volg:

The language of revelation supposes this twofold mode of expression, abstract formulation and imaginative description. Nevertheless, although the language of revelation at times uses 'formulas', vg (for example), creedal cult formulas (Deuteronomy) or definitions of faith (Hebrews), it appears more generally as an existential description which evokes within the context of imagery the mystery of the covenant such as it was lived by the people of God.

Terwyl die Bybelteks terselfdertyd beeldspraak benut maar ook die beperktheid daarvan manifesteer, loop dit die risiko om geresepteer te word as konkrete be-tekening wat berus op menslike ervaring, terwyl dit daarenteen daarop gerig is om deur konkretiseerbare beeldspraak 'n metafisiese ruimte te be-teken (Léon-Dufour 1988:xxii). Die funksionering van die *tempel*-begrip demonstreer hierdie verwysingsprosedé.

In alle godsdienste is *tempel* die betekenaar van 'n sakrale ruimte waaraan 'n godheid se aanwesigheid verbind word en waar verering van die godheid plaasvind. Hierdeur word gedeel in die lewe en guns van sodanige godheid. Volgens die Ou Testament is die prototipe waarvolgens die sigbare werklikheid georganiseer is, die transendente woonplek van God.

God self voorsien die argitekspan wat as tipe (Hebreeus *tabnit*; Grieks *typos, paradeigma*) van sy woonplek moet dien (Eks. 25:9 - "Hulle moet vir My 'n heiligdom oprig dat Ek tussen hulle kan woon. Die tabernakel en al sy toebehore moet gemaak word presies volgens die plan wat Ek jou gewys het" - vetdruk van my). Insgelyks word in die apokriewe Wysheid van Salomo 9:8 soos volg verslag gedoen van die tempel wat Salomo moes oprig: "Thou gavest command to build a sanctuary in Thy holy mountain, and an altar in the city of thy habitation, a copy (*mimema*) of the holy tabernacle which thou preparedst aforehand from the beginning". Die *tempel* funksioneer dus as vóór-beeld van God se teenwoordigheid tussen die mense. Dit is egter terselfdertyd ook vóór-teken wat heenwys na die liggaam van Christus, die ware Goddelike beliggaming en van Sy kerk in die Nuwe Testament.

Anders as in die geval van die heidense tempels waar veronderstel word dat daarin 'n greep gemaak word op die godheid, is God nie beperk tot die waarneembare teken van sy teenwoordigheid nie. Salomo bid byvoorbeeld by die inwyding van die tempel wat hy in opdrag van God gebou het: "Sou God werklik op die aarde woon? Die hemel, selfs die hoogste hemel, kan U nie bevat nie, hoe dan nog hierdie tempel wat ek gebou het!" (1 Kon. 8:27). Die aardse tempel is bedoel as be-tekenaar (vóór-afbeelding, *mimema/vormgewing*) van hierdie hemelse heiligdom waar God "woon". Die denotata is dus representante van metafisiese momente. Die Ou-Testamentiese reisende tabernakel wat geïnspireer is deur die toekomstige tempel, is volgens Eks. 25:22 die plek van die getuienis aangaande God. Ook in die nuwe *tempel* wat later kom, is die ark van die getuienis die middelpunt. Dit bevat die tekens van God se verbond (ooreenkoms/kommunikasie) met die mens. Deurgaans is die egtheid deur die mens se toenadering tot God dus die singewing deur die tempel van die immateriële/metafisiese, van groter belang as die waarneembare tekens. Om hierdie rede word die *fisiese tempel*, die denotatum, vernietig wanneer dié geestelike dimensie/singewing in die gebruik daarvan ontbreek. Die vernietiging van die fisiese teken be-teken dus ook 'n metafisiese daad, naamlik die terugtrekking en straf van God.

Dit blyk veral duidelik dat God se teenwoordigheid nie sonder meer aan die fisiese ruimte gekoppel word nie wanneer die herstel van die *tempel* juis gedurende die tydperk van die verval aangekondig word (Eseg. 38:17-29, 40, 41,42). In Eseg. 11:16 hoor die profeet:

"Daarom moet jy sê: So sê die Here my God: Ek het hulle ver weg gevat na ander nasies toe en hulle oor die lande verstrooi, maar in dié tyd het Ek self vir hulle 'n heiligdom gebly in die lande waarheen hulle is". Die heroprigting van die *tempel* gaan telkens van God uit en dui die herstelde gemeenskap met Hom aan. Dit word dus duidelik dat die fisiese *tempel* van die staanspoor af slegs in metafisiese sin betekenisvol is. As uiterlike teken sonder meer (dus aan die denotatum) word geen waarde gekoppel wat betekenisvol is in die Bybelse tekenstelsel nie. Tóg blyk dit dat die waarneembare denotatum 'n betekenisvolheid ontleen aan sy metafisiese verband (of aan sy interpretant). As sodanig is dit nie 'n leë of statiese teken nie. Wanneer Christus van die tempel sê: "Daar staan geskrywe: 'My huis sal 'n huis van gebed wees', maar julle maak dit 'n rowersnes" (Matt. 21:13 met verwysing na Jes. 56:7), word juis gesuggereer dat die betekenaar *tempel* nie willekeurig geïnterpreteer kan (mag) word nie maar ook dat dit meer impliseer as 'n waarneembare denotatum.

Volgens Ps. 24 blyk dit dat die betekenaar *tempel* nie slegs plaasvervangende teken is in die sin dat dit as temporele teken funksioneer nie. Dit funksioneer as metonimia. Ps. 24 open met die proklamasie: "Die aarde en alles wat daarop is, die wêreld en dié wat daar woon, alles behoort aan die Here ....". Die psalm eindig met die dubbele aankondiging: "Verbly julle, poorte, wees bly, eeue-oue deure, want die magtige Koning wil ingaan! Wie is Hy, hierdie magtige Koning? Die Here, die Almagtige, Hy is die magtige Koning". Hiermee word die openbaring van die aarde as toekomstige *tempel* gemanifesteer maar ook uitgewys as eintlike (verruimde) denotatum van die betekenaar *tempel*. Reeds in die Ou Testament word aangekondig dat die heiligdom waar God aanwesig is in 'n nuwe vorm (nuwe teken) gemanifesteer sal word. Jer. 31:33 lees: "Dit is die verbond wat Ek in die toekoms met Israel sal sluit, sê die Here: Ek sal my woord op hulle harte skryf en dit in hulle gedagte vaslê. Ek sal hulle God wees en hulle sal my volk wees". Hiervolgens word diegene wat God erken en vereer 'n heiligdom of tempel.

Dit blyk dat *tempel* van die staanspoor af in die Bybelteks funksioneer as metafoor. Na aanleiding van Jesus se uitspraak: "Breek hierdie tempel af en in drie dae sal Ek hom oprig", voeg die Johannes-evangelie daaraan toe: "Met 'hierdie tempel' het Hy egter sy liggaam bedoel" (Joh. 2:19,21). Die foutiewe dekodering van *tempel* in dié verband, asof dit slegs as

letterlike verwysing geld (dit wil sê dat die verband tussen betekenaar en denotatum geïk is), blyk wanneer gedurende die verhoor van Christus sy singewing van die betekenaar *tempel* as diskrepansie gereïteer word. (Mark. 14:58 - "Somme van hulle het na vore gekom en vals getuieis teen Hom afgelê deur te sê: 'Ons het Hom hoor sê: Ek sal hierdie tempel, wat deur mense gemaak is, vernietig en binne drie dae 'n ander een bou wat nie deur mense gemaak is nie'").

Die metaforiese gebruik van *tempel* as metafisiese betekenaar ondergaan in die prediking van Paulus 'n verdere verruiming wanneer dit ook as betekenaar funksioneer van die kerk as verlengstuk van Christus (Ef. 2:20-22 - "Julle is 'n gebou wat opgerig is op die fondament van die apostels en die profete, 'n gebou waarvan Christus Jesus self die hoeksteen is. In Hom sluit die hele gebou saam en verrys dit tot 'n heilige tempel vir die Here, in wie julle ook saam opgebou word as 'n geestelike huis waarin God woon"). Hierdie heiligdom verloor ook sy vroeër selektiewe toepassing wat slegs verwys na 'n beperkte groepering (die Jode). Volgens Ef. 2:15 gee dit deur die interaksie waarvan daar sprake is met Christus as *tempel*, die "een nuwe mensheid" weer wat nie alleenlik bestaan uit 'n selektiewe groep, die Jode nie, maar wat inklusief verwys na Jode en nie-Jode.

Die metafisiese singewing van hierdie betekenaar vorm 'n stygende lyn wat saamhang met die heilsgeskiedenis waarin die Hoëpriesterlike werk van Christus (Heb. 9:11) volgens Heb. 10:19 die immanente verbind met die transendente. Die singewing wat aanvanklik gesentreer word in 'n spesifieke denotatum ('n ingeperkte fisiese ruimte) verkry 'n uitdyende sinvorming deurdat dit telkens in 'n nuwe metaforiese konstruksie betrek word. Wanneer "Christus as tempel" die verband onthul met "die transendente as tempel" vind die beweging nie meer, soos in die geval van die aanvanklike heiligdom, plaas vanaf die transendente na die immanente nie. Dit word moontlik om vanuit die immanente die transendente (tempel) te betree. Dit word duidelik volgens Op. 6:6-14 dat nie meer die denotatum nie, maar die sin daarvan (die erediens waarvan dit in diens staan) as prototipe (metafoer) funksioneer van 'n metafisiese gebeurte, 'n bosinnelike erediens. Die absolute sin van die betekenaar word egter "voltooi" wanneer *tempel* as ruimtelike betekenaar getransendeer word tot Syn (Op. 21:22: "'n Tempel het ek nie in die stad gesien nie, want sy tempel is die Here God, die Almagtige,

en die Lam"). Hiervolgens kan afgelei word dat die grondbeginsel wat in die Tempel-begrip geënkodeer is die metaforiese verhouding impliseer dat God se teenwoordigheid 'n sakrale ruimte is waarbinne die immanente en die transendente skeppend en kommunikerend bestaan. Die *Tempel* gee by uitstek uitdrukking aan die volgende benadering (Léon-Dufour 1988:205):

The Bible is not a treatise on God; it does not withdraw and stand apart as if to describe an object; it does not invite us to speak of God. Rather the Bible calls us to hear Him and to answer Him by acknowledging His glory and serving Him. If we live in the spirit of obedience and gratitude, it is possible to formulate what God has said about Himself in the Bible.

Die *Tempel* funksioneer as ruimte waarbinne die mens se be-tekening van God 'n deelname is aan sy be-tekende aanwesigheid.

Dit is alleenlik deur die volle verrekening van die tekensisteem van Eusebius se opsigtelike Bybelse interteks dat die sinvolheid van sy beeldryke allegorieë blyk. Teen die agtergrond van die voorafgaande singewing van die betekenaar *tempel* in die Bybelse tekensisteem, word dit duidelik dat Eusebius nie slegs 'n betekenaar getransponeer het waarvan hy die denotatum willekeurig versimboliseer en geallegoriseer het nie. Hy het die primêre verhouding tussen betekenaar en interpretant volgens die Bybelse tekensisteem (dié tussen Tempel-Logos-God) gedekodeer (hy is immers eksegeet) en hierdie singewing getransponeer in 'n nuwe, aktuele verband. *Tempel* is deur Eusebius gedekodeer as *polisignifikatiewe* en *polisemiese* teken.

Northrop Frye (1982:221) wys daarop dat polisemisiteit 'n kenmerk is van alle diep religieuse tekste en in dié opsig is die Bybelteks die mees voor die hand liggende voorbeeld. Polise-misiteit impliseer hier nie dat die keuse van 'n bepaalde betekenisaspek uit verskillende moontlikhede relatiewe waarde het nie. Dit het ook nie te maak met verskillende betekenisvlakke waarin daar sprake is van grade van "diepsinnigheid" nie. Dit gaan om wat Frye in hierdie verband omskryf as "a single process growing in subtlety and comprehensiveness, not different senses, but different intensities or wider contexts of a continuous sense, unfolding like a plant out of a seed".

Aangesien die Eusebius-teks as voor die hand liggende interteks in die Van Wyk Louw-gedig funksioneer, is die dekodering van die tekenwaardes van die moederbetekenaar (*tempel*) binne hierdie tekensisteem 'n belangrike sleutel tot die verstaan van die gedig. Die bogenoemde grondwaarde van die tempelbegrip staan sentraal in die Van Wyk Louw-gedig. Uit die voorafgaande beredenering is dit egter ook duidelik dat die interaksie tussen die Eusebius-teks en die Bybelse interteks van ewe groot betekenis geag moet word vir die betekenisproduksie van die Van Wyk Louw-gedig.

### 3.5 EUSEBIUS SE BE-TEKENING VAN DIE TEMPELBEGRIP

Eusebius verskaf in sy lofrede self die sleutel tot die funksionering van die betekenaar *tempel* in sy tekensisteem. Die begrip (*tempel*) sowel as die denotatum (die fisiese herboude tempel) het as oorsprong God en Jesus Christus. God is die Outeur in die eerste instansie en die Argitek in die tweede instansie (vergelyk die reeds aangehaalde Eks. 25:8. Die grondplan van die tempel het ooreengestem met dié van die tabernakel). Die fisiese tempel sowel as die betekenaar verbind dus God en mens se werklikhede, en die tussenganger tussen hierdie twee ruimtes is die Woord/woord. Eusebius ontgin dit op kreatiewe wyse. Van die staanspoor af dui hy aan dat die totstandkoming van die tempel 'n *daad*, geaktiveer deur die Goddelike Woord, be-teken. Die tempel is as teken 'n feitlike manifestasie van die vervulling van die profetiese woord. Eusebius (1932:419) sê naamlik: "Now these things, foretold long ago, had been recorded in the sacred books in words; howbeit the deeds have come down to us no longer by hearsay, but in actual fact". Die oprigting van kerke is 'n vervulling van Goddelike profesie, 'n realisering van die opdragte van God deur mense met geestelike insig, geïnspireer deur die Heilige Gees (Eusebius 1932:391, 399).

Soos die oprigting van fisiese tempels geïnspireer word deur die Goddelike Woord, gekonkretiseer in daad, so erken Eusebius die Goddelike Woord as genereerder van sy lofrede. In dié verband haal hy Ps. 98:1,2 aan: "Sing 'n nuwe lied tot eer van die Here, want Hy het magtige daade gedoen, deur sy krag en Goddelike mag het Hy oorwin. Die Here het sy oorwinning bekend gemaak, aan die nasies het Hy sy reddingsdade geopenbaar". Eusebius

be-teken die dinamiese wisselwerking tussen die Woord en sy geïmpliseerde denotatum, die erediens (as daad). Dit word be-teken deur die daarstelling van die fisiese tempel. Dieselfde betekenaar het egter ook as geïmpliseerde denotatum die erediens as reagerende menslike woord/daad (dit wil sê, lofprysing teenoor God). Eusebius se lofrede wat God as Outeur vereer, vorm dus deel van hierdie kreatiewe tweegesprek. Eusebius dui egter nie slegs die verband tussen taalteken (logos) en die Godswoord (Logos) aan nie. Hy sien ook betekenaar en denotatum as argetipes. Jesus Christus is die dinamiese tussenganger (Woord) wat die mistieke verband tussen God en mens bewerkstellig. Eusebius (1932:413) stel dit soos volg:

Now our first and great High Priest saith that whatsoever things he seeth the Father doing, these the Son also doeth in like manner (Heb. 13:17). And this one also, looking unto the first as unto a master with the pure eyes of the mind, whatsoever he seeth Him doing, these he useth as patterns and archetypes, and by his workmanship hath wrought their images, as far as in him lieth, into the closest likeness (Heb. 12:2); thus in no wise doth he come behind that Bezalel (Ex. 31:1-5), whom God Himself filled with the spirit of wisdom and understanding and with the knowledge as well of crafts and sciences, and called him to be the workman that should construct the temple of heavenly types in symbolic fashion. After this manner, then, this man also (die biskop van Tirus, Paulinus-A.S.R.), bearing in his own soul the image of Christ entire, the Word, the Wisdom, the Light, hath formed this magnificent temple of God most high, answering in its nature to the pattern of that which is better, even as the visible answereth to the invisible.

Die tempelbegrip be-teken dus 'n kreatiewe proses wat soos volg skematies voorgestel kan word:

Goddelike presensie in die hemel >  
be-teken deur die betekenaar *tempel*>  
geopenbaar in die Woord as be-tekening van die begrip heiligdom/tempel >  
Jesus Christus, die Woord, as Hoëpriester (Tussenganger/Representant) betree die Allerheiligste en word die *toegang* tot die Goddelike presensie >  
Goddelike presensie op aarde gemanifesteer in die vorm (tempel) as "daad" wat tot stand kom deur die skeppingsmag van die Woord en as voorlopige, nie-sigbare toetreding tot die Goddelike presensie >  
antwoord (dit wil sê die oprigting van 'n tempel) van die mens deur die inspirasie van die Heilige Gees as ontmoeting met God >

mens as *tempel* wat God se lof be-woord >

tempel as vóór-teken van Goddelike presensie (die hemelse Allerheiligste) waarin die mens uiteindelik betrek word deur Christus se Woordbediening in die Allerheiligste >

Goddelike presensie ("the heavenly vaults") waarin die sintese van die onderskeie "stemme" en ruimtes (God en mens) bewerkstellig word.

Daar is dus 'n wisselwerking tussen 'n metafisiese begrip, be-teken deur die Woord, gekonkretiseer in 'n geopenbaarde vorm. Vir Plato was *vorm* byvoorbeeld die derde oorspronklike beginsel van alle dinge naas God en materie.

Naas Eusebius se dekodering van die tempelbegrip as Goddelike openbaring, ontgin hy ook die polisignifikasie (meervoudige be-tekening) wat in dié dinamiese proses tot stand kom. Die tempel is die aanwesigheid van God in alle tye - die sintese van verlede, hede en toekoms: eerstens "the divine tabernacle"; daarna volg: "Solomon the king of a new and far goodlier Jerusalem"; daaropvolgend word dit gemanifesteer in die *herboude tempel* van Serubbabel tot by die huidige "*magnificent temple of God most high, answering in its nature to the pattern of that which is better*" (415), dit wil sê die toekomstige tempel, sowel as "*the new-made city*" wat God self gebou het deur die Woord van Jesus Christus, naamlik sy *kerk* (401). Die tempel is egter veelduidige teken. Dit is: "houses of prayer", waarin: "one hymn of praise to God come from the lips of all" (397). Dit is "the union between the members of Christ's body as they met in complete harmony" (395). Dit is God se "huis op aarde, herstel vir Christus, sy eniggebore en eersgebore Woord en vir sy geërde Bruid" (399). Dit is die "pilaar en grond van die waarheid" (401 - vergelyk 1 Tim. 3:15: "..... die huisgesin van God, dit is die gemeente van die lewende God. Die gemeente is die draer en beskermers van die waarheid"). Hierdie "truly divine sanctuary of God" (435) bevat die Allerheiligste, die setel van "the divine vision of that which is innermost" (439), "an essence incorporeal, spiritual, a stranger to all earthly matter and endowed with intelligence of its own" (433). Dit is die stad van God en die heilige berg (401 - vergelyk Ps. 87:1,3: "Die fondament van Sion is die heilige berg .... Daar word groot dinge van jou gesê, stad van God"; vergelyk ook Ps. 74:2: "Dink tog aan u gemeente wat U lank gelede u eiendom gemaak het, die volk wat U vir Uself as besitting verkry het, Sionsberg waarop U gewoon het!"). Die tempel is die

sigbare struktuur van die "lewende tempel - die gebou wat gevorm is deur lewende stene". Ook van hierdie lewende tempel sê Eusebius (409): "for even now He spake, and they were made (vergelyk Ps. 33:9: "want Hy het gepraat en dit was so, Hy het beveel en dit was daar"); He commanded, and they were created (vergelyk Ps. 148:5: "Laat hulle die Naam van die Here prys, want Hy het beveel en hulle is geskep"): for what could resist the will of the universal King and Ruler and the Word of God Himself?"

Die noue verband tussen die *tempel* as *teken* van die *skeppingsdaad* wat volg op die Goddelike *Woord* word telkens beklemtoon. Die lewende tempel wat gebou is op die fondament van die apostels en profete (draers van die Goddelike Woord) en met Christus, die Lewende Woord as hoeksteen, noem hy "the greatest sanctuary and truly reverend", waarvan die allerheiligste nie met die sigbare oog waargeneem kan word nie, dit wil sê "the hidden mysteries of every rational soul" waartoe alleen die Hoëpriester Jesus Christus toegang het (415). Die ontluisterde, afgebreekte tempel wat deur die mag van Jesus Christus, die reddende Woord, herstel is, is soos die lelie van die woestyn - "she blossoms forth as a lily and breathes upon all men of her divine, sweet odour" (419) - (vergelyk Jes. 35:1,2: "Die woestyn, die dor land, sal jubel, die droë wêreld sal juig, oortrek met affodille; hy sal in volle bloei staan, hy sal juig en sing, hy sal die prag van die Libanon hê, die skoonheid van Karmel en Saron. Israel sal die mag van die Here sien, die koninklike mag van ons God."). Hy wat gestalte gee aan die Goddelike Woord "heard with the sharp hearing of the mind" (421). Die herstelde tempel funksioneer ook as "the fold of the flock" (415) waar die Goeie Herder sy kudde beskerm en bewaar (445) teen die aanstormende vyand. Juis hier is hulle verseker van die ewige vrede, "unbroken and undisturbed", wat van die "Author of the present assembly" kom.

Hierdie lewende tempel is egter ook Bruid van Christus. Soos sy misdeelde menslike vlees bekleed moes word met sy verheerlikte en luisteryke liggaam, het Hy haar, wat ook eers 'n lyk was maar ook 'n weduwee en verlate, bekleed met bruidsklere. Sy word deur Jesaja opdrag gegee om te dans en haar dankoffer tot eer van God die Koning te bring deur woorde van lofprysing (429), Jes. 61:10,11: "Ek is baie bly oor die Here, ek juig oor my God, want Hy het my gered, vir my oorwinnaarsklere aangetrek. Ek is soos 'n bruidegom met 'n priester-

kroon op, soos 'n bruid met haar juwele aan. Soos die grond plante laat uitspruit, soos die plante in 'n tuin vrugte gee, so gee die Here my God die oorwinning en laat Hy al die nasies luister na die loflied tot sy eer".

Die tempel is ook koningshuis, helder en vol lig van binne en van buite, vol lofprysing aan die God van die Skepping en die hemelse Vader (441), want: "what king ever attained to so much virtue as to fill the ears and tongues of all mankind upon earth with his name" (409). Die heiligdom is dus ook gevul deur siele met die gawe van tale van die Heilige Gees sowel as deur Christus, die Middelaar-Woord wat die kultus verrig deur die woorde van die aanwesiges te offer aan die hemelse Vader en God van die skepping (441). Die "stemme" wat deur en in die tempel opklim, styg dus nie net hemelwaarts nie, maar word ook na buite geprojekteer. Die "stemme" verkeer egter ook binne die geslote ruimte self in eindelose wisselwerking met mekaar. Só sinryk is, volgens Eusebius, die groot tempel, dit wil sê alles onder die son, wat die Skepper-Woord tot stand gebring het (443). Dit is bowenal "the spiritual image upon earth of those vaults beyond the vaults of heaven; so that by the whole creation and by the rational, living creatures upon earth His Father might be honoured and revered". Die tempel is dus die ontmoetingspunt tussen skeppende Woord en skeppende (lofprysende) woord.

Ten slotte dui Eusebius aan dat die dinamika van die dramatiese kommunikasieproses tussen die Godswoord en menswoord die liefde is. Ook die liefde word dus betrek in die metafoorreeks waarin die tempelbetekenaar opgeneem is. Die hele Bybelteks be-teken dat God liefde is en dat die liefde van God kom (1 Joh. 4:7,8). Eusebius transponeer in dié verband die volgende twee Skrifgedeeltes wat die liefde as kommunikasie tussen God en mens be-teken: (Ps. 103:1,4): "Ek wil die Here loof, met alles wat in my is, wil ek sy Heilige Naam loof .... Dit is Hy wat .... my met liefde en ontferming kroon ...."; (1 Kor. 2:9): "Maar soos daar geskrywe staan: 'Wat die oog nie gesien en die oor nie gehoor het nie, dit het God gereed gemaak vir dié wat Hom liefhet".

### 3.6 DIE VERHOUDING TUSSEN NAOS EN LOGOS

Eusebius vergeestelik die konsep van die kultus (Kittel in *Kittel* 1V 1967:143) en plaas dit in verband met die Logosbegrip. Die gebruik van *naos* as metafoor en uitdrukking van 'n teologiese waarheid het in die post-apostoliese tydperk, veral onder die invloed van Grieks Stoïsynse en Hellenistiese mistiek, 'n belangrike rol gespeel. Profesie was 'n belangrike bewys dat die gelowige 'n tempel is. In die volgende aanhaling (Michel in *Kittel* 1V 1967:890) blyk die noue verband tussen die gebruik van *naos* en *Logos/logos*: "He Himself prophesying in us, He Himself dwelling in us, leads those enslaved to death, by opening to us the door of the temple, that is, the mouth, and granting us repentance, into the imperishable temple".

Dit gaan in die Eusebius-tekste om 'n poëtiese ontginning van die Logosleer, wat 'n sleutelbegrip is ten opsigte van die Bybeltekste, naas die vergeesteliking van die tempelbegrip. In sy hantering van die Logosleer soos in sy Skrifhantering, weerspieël Eusebius die sienswyses van die invloedryke teologiese skole van sy tyd in die Nabye Ooste. Hy volg in dié verband ook die sienswyse van die teoloë van die skool van Alexandrië wat hulle daarop toegelê het om die mistieke interpretasie van die Skrif bloot te lê (Foakes-Jackson 1933:34, 39). Vir die digter, die woordkunstenaar, is die logosbegrip ewe sentraal. Van Wyk Louw maak nie slegs gebruik van Eusebius se verbinding van die Logos en die kultus nie maar ook veral die interrelasie van *Logos* en *poiesis* (vergelyk in die Van Wyk Louw-gedig: *die aktiewe Woord/wat alles geskape het*).

Die teoloë van die Aleksandrynse skool het veral Jesus as skeppende Woord van God in die hemel sentraal geplaas bo sy bestaan as Seun van die mens op aarde (Foakes-Jackson 1933:39). Omdat hulle die filosofie van die Hellenistiese skole bestudeer en bewonder het (Bigg 1968:43), was allegorisme 'n werkmethode waarvolgens die Griekse kultuur versoen kon word met die Hebreeuse Skrifte. Hulle het geglo dat dit gereverdig is omdat sowel Christus as apostels hulle voorgestaan het in die gebruik van allegorisme (Bigg 1968:57). Verder is *Logos* 'n frase van die Hellenistiese skole wat egter van sy ware Stoïsynse betekenis, naamlik 'n Goddelike mag of oortuigingskrag, vervreem word en gedeeltelik 'n Idee/Begrip word en

gedeeltelik die Medium of Draer waardeur die Idee weergegee word (Bigg 1968:14). Die woord het 'n lang geskiedenis waarin 'n ryke verskeidenheid assosiasies daaraan gekoppel is. Hierdie sinrykheid van die Logosbegrip funksioneer in die Van Wyk Louw-gedig via die Eusebius-tekste, waar die kreatiwiteit van die Logosbegrip eweseer blyk. Wat Bigg (1968:15) opmerk in verband met die wysgeer Philo se gebruik van Logos, kenmerk ook Eusebius <sup>6</sup> se gebruik daarvan en gee daaraan uitdrukking op dieselfde wyse as wat dit in die Van Wyk Louw-gedig gelees kan word. Bigg sê: "His Logos reflects light from countless facets. It is one of those creative phrases, struck out in the crises of projection, which mark an epoch in the development of thought".

Bigg (1968:24) meen dat daar 'n verband bestaan tussen die Evangelis Johannes se siening van die Logosbegrip en dié van die Aleksandrynse skool wat die eerste die Christelike teologie binne die sfeer van die metafisika geplaas het. Alhoewel daar verskil van mening bestaan ten opsigte van die wortels van hierdie begrip, bestaan daar geen twyfel nie dat verskillende tekenwaardes daaraan toegeken word deur uiteenlopende denkrigtings maar dat dit in alle gevalle 'n sleutelfunksie vervul. In *Kittel* (IV 1967:125) word daarop gewys:

In relation to the terms 'Word' and 'Word of God', and their application to the events of the NT there is repeated the common process whereby a value already present in religious language is filled with a new content and becomes a new value when it passes into the vocabulary of the NT, though the old value is subordinated to the new rather than abolished or negated.

Verskillende sieninge van Eusebius aangaande die Goddelike Woord word gereflekteer in die Van Wyk Louw-gedig. Eusebius skryf byvoorbeeld soos volg in sy *Theophany* <sup>7</sup> (aangehaal in Barnes 1981:188) in verband met die Woord as tussenganger tussen God en die wêreld:

One must marvel at the hidden and invisible Word, the designer and organizer of the world, the only begotten son of God, whom the maker of the universe, the one beyond and above all existence, himself begetting from himself, established as the ruler and pilot of this world....Thus the divine Word, coming

into this world indiscriminately and taking up the reins of the universe, drives it to and fro with an incorporeal and divine power, handling the reins with perfect skill, just as seems fitting to him.

Die Logos is die Een wat die Goddelike lig toeganklik maak en as sodanig is Hy die Verlosser. Vir die Platoniste is sonde donkerheid. Dit is juis in hierdie hoedanigheid wat die Logos funksioneer as Hoëpriester wat alleen toegang tot die Allerheiligste het. Hy bring die sondige mens met ontblote hoof voor God. Diegene wat hierdie insig deelagtig word, ontdek dat die wêreld nie 'n kroeg is nie maar 'n tempel. Die begrypbare wêreld is inderdaad die huis van die Here en as sodanig die poort na die hemel. Die kennis van die Allerhoogste is visie, die direkte kommunikasie van die gees wat nie langer redeneer nie maar wat voel en weet.

Die Logos is egter ook die Boek van die Skepping waarin al die ondergeskikte essensies woorde is. Hy is egter die Skepper, die Koninklike argitek in wie se brein die plan van die heilige stad gevorm is. Hy is die Aartsengel van baie name. Die volgende omskrywing van die funksie van die Logos soos deur Bigg (1968:15-22) weergegee, is besonder relevant vir die Van Wyk Louw-gedig:

As regards the world he is on the one side the Archetypal Seal, the great Pattern according to which all is made. He is the Divider, in so far as he differentiates, and makes each thing what it is. He is the Bond, in so far as all existence depends on the permanence of form (vetdruk van my). Hence in him both worlds, the intelligible and the sensible, form one great whole, a figure of which is the vesture of the High Priest.

Wanneer Jesus in Matt. 12:6 vir die dissipels sê: "Ek sê vir julle: Hier is Een wat groter is as die tempel", dui Hy daarmee aan dat die ou waarde van die tempel, wat hy erken, aanwesig is in 'n nuwe vorm (*Kittel* IV 1967:126).

Eusebius se metaforiese gebruik van tempel dui nie slegs op 'n verwysing na Griekse mistisisme nie. In 1 Pet. 2:5 staan immers: "Laat julle as lewende stene opbou tot 'n geestelike huis, om 'n heilige priesterdom te wees en geestelike offers te bring wat deur Jesus

Christus vir God welgevallig is". Christus is volgens vs. 6 die "hoeksteen" van hierdie "tempel". Dit speel in die post-apostoliese tydperk 'n belangrike rol as uitdrukking van 'n teologiese waarheid (*Kittel* IV 1967:889). In die woorde van Op. 15:8 is die hemelse tempel die teenwoordigheid van die Goddelike majesteit en die oorsprong van die geheimnisvolle Goddelike opdragte, dus Woord (*Kittel* IV 1967:888): "Die tempel het vol rook geword vanweë die heerlikheid en die mag van God, en niemand kon in die tempel ingaan voordat die sewe plae van die sewe engele hulle einde bereik het nie". Omdat die Van Wyk Louw-gedig nie slegs die Eusebius-tekstansponeer nie maar ook eienskappe eie aan die konteks daarvan vertoon <sup>8</sup>, dra 'n ontginning van relevante kodesisteme wat ten grondslag van die Eusebius-tekst lê by tot die ontsluiting van die gedig.

### 3.7 POIESIS AKTIVEER POIESIS

Alhoewel Van Wyk Louw slegs enkele sinsnedes uit die lang Eusebius-rede transponeer, is dit teen die agtergrond van die voorafgaande konteks wat die sinrykheid van elke betekenaar in die gedig prysgegee word. Die aktiewe Woord funksioneer skeppend om nie alleenlik 'n tempel te voorskyn te bring nie. Dit is 'n tempel (sakrale ruimte) waar Logos en logos in wisselwerking *skep*.

Die Bybelse tekensisteem funksioneer op veel omvattender wyse as wat die aanvanklike voor die hand liggende Bybelse intertekste van die Johannes-proloog op sigself kon laat vermoed. Daar moet egter ook steeds rekening gehou word met die sinrykheid van die Logos-begrip van die Johannes-proloog. Hierdie spesifieke agtergrondtekste kan nie uit die oog verloor word nie omdat dit enersyds ook in die Eusebius-tekste as intertekste geënkodeer is. Andersyds staan die Logos ook op selfstandige wyse sentraal in die Van Wyk Louw-gedig. In die gedig *U moet my toelaat, Here* (*Tristia* 110) word 'n simboliseringsisteem ondergeskik gestel aan die *tekenheid* van tekens. Dit is in dié verband veelseggend dat die Bybel melding maak van die standvastigheid van die Goddelike tekens. Jes. 55:13b dui dit byvoorbeeld soos volg aan: "Dit sal tot eer van die Here wees, 'n blywende teken wat nooit vernietig sal word nie".

Die ontoereikendheid van 'n simboliseringsstelsel (wat gebaseer is op veranderlike konvensies) ten opsigte van die Logos blyk in die Eusebius-lofrede. *Tempel*, die be-tekening van die Logos, funksioneer op veel dinamieser wyse as enkel simbool (dus as analoë saak, Snyman 1987:117) van die Goddelike presensie. Die Goddelike kan alleenlik gesuggereer word deur 'n aaneenskakeling van vergelykende tekens ' wat vooruit en terugwerkend be-teken, nie "verteenwoordig" word nie <sup>10</sup>. Daar is die soortgelyke versugting in die bogenoemde gedig van Van Wyk Louw:

*U moet my toelaat, Here, dat ek heelwat ligte voor-tekens  
ligweg aandui (tekens het eie teken-heid  
en skreeu nie soos Simbole voor hulle-self uit  
met reklame nie; en bly tóg tekens).*

In die lig hiervan is dit duidelik dat Van Wyk Louw die *Tempel*-begrip in *Die groot Tempel, die aktiewe Woord* (Tristia 60) nie as Goddelike simbool hanteer nie, maar as *Begrip wat aan die rank raak / alkant-toe*, soos dit in sowel die primêre Bybelse interteks as in die resepterende Eusebius-lofrede geblyk het. Dit blyk egter ook dat *Tempel* nie die *tenor* (metafoordraer; vergelyk Snyman 1987:116) in die Van Wyk Louw-gedig is nie maar die *vehicle* (metafoorskenker) terwyl die tweede genoemde *Woord* die ware *tenor* is (vergelyk Op. 21:22: "Die Here God is .... sy tempel"). Dit bevestig verder die dominante rol van die Logos.

Die geselekteerde transponering uit die Eusebius-interteks dui verder op die geaktiveerde Bybelse moederteks. Die Van Wyk Louw-gedig transponeer nie sonder meer op sinvolle wyse die samevattende Eusebius-slot van die kompleks gekonstrueerde lofrede (1932:443) nie - "Such (verwysende na die voorafgaande eksposisie) is the great temple which the Word, the great Creator of the universe, hath builded throughout the whole world beneath the sun ....". Dit reflekteer 'n kreatiewe transponering van die implikasies en funksionering van die oorspronklike Bybelse tekensistelsel. Die Eusebius-tekste funksioneer dus uiteindelik as transparante brugtekte wat die moedertekste blootlê en aktiveer. Juis deur die sinrykheid van die Eusebius-tekste word die kreatiwiteit van die moedertekste gedemonstreer. Dit is immers 'n lofrede aan God, geïnspireer deur die Heilige Gees, verorden deur die profetiese woord

waarvan hy sê (1932:397): "And all together, of every age, male and female, with the whole power of their mind gave honour to God the Author of their good fortune, in prayer and thanksgiving with joyful heart and soul". Dit is dus erediens (tempel) as sodanig. Al dien dit as reflekerende teks, is dit terselfdertyd in so 'n mate demonstrasie van die funksionering van die aktiewe Woord, dat dit as outonome "stem" in die Van Wyk Louw-gedig meespreek en die betekening van die gedig verryk. Die kreatiwiteit van die Woord kan dus in die Van Wyk Louw-gedig soos volg weergegee word:

Die aktiewe Woord - *aktiveer* - Eusebius se kreatiewe woord - *aktiveer* Van Wyk Louw se kreatiewe woord - *aktiveer* die Logos/Bybelteks - *reflekteer* die Woord in aksie (in al die stadia).

Die intertekstuele verhouding kan hier omskryf word as die *Woord in aksie* of *Poiesis* (skepping) <sup>11</sup>. Die Bybelteks open (Gen. 1:1) met 'n proklamasie aangaande God as die Skepper en sy skepping as die resultaat van sy Woord. Die Logos van die Johannes-proloog hou direk hiermee verband. Die historiese Jesus is nie maar die draer van die Goddelike Woord (soos die apostels) nie, maar soos daar na God verwys word, word sy woorde aangekondig deur die frase: "Hy het gesê ....", en dit gebeur (vergelyk Joh. 9:7; 11:43). Die hele Johannes-evangelie is gekonstrueer om die eenheid van aksie en Woord aan te dui. Die handeling word be-teken deur die Woord en die Woord is die be-tekening van die handeling (*Kittel* IV 1967:129). Elke woord is ook 'n handeling. Deur Hom vind die volmaakte samevloeiing van woord en daad plaas. Die vleesgeworde Woord is in Homself ook 'n openbaringsdaad. Léon-Dufour (1988:xxiii) haal in dié verband Augustinus aan wat gesê het: "Because Christ is in person the Word of God, the very actions of the Word are for us language (*etiam factum Verbi, verbum nobis est*)". Hy gee sin aan sowel die mees gewone aardse werklikheid as die groot historiese gebeurtenisse wat sy verskyning voorafgaan. Deur die aktiewe Woord van God wat vlees geword het, word die betekenis van die aardse werklikheid geopenbaar asook alle aardse handelinge en gebeurtenisse. Hierdie procédé is die presiese omgekeerde van dié van die menslike verbeelding wat werklikhede weergee deur middel van metafore. Die aktiewe Woord openbaar die figuurlike (metaforiese) waarde van alle handelinge en gebeurtenisse wat hom voorafgaan en wat sy koms aankondig. Sedert die

koms van die vleesgeworde Woord word aardse handeling of gebeurtenisse gesien as simbole van die unieke werklikheid wat bestaan in die vleesgeworde Woord. Nóg brood, nóg water, paaie, deure, menslike lewes of lig, is langer permanente werklikhede waaraan 'n absolute waarde gekoppel kan word. Die essensiële rede van hulle bestaan is om Christus simbolies te be-teken (Léon-Dufour 1988:xxiii).

Dit gaan in die Johannes-proloog nie om 'n personifikasie van die Woord nie. Dit kan alleenlik gebeur wanneer daar 'n idee is wat gepersonifiseer word. Dit gaan in die be-tekening van Jesus as die Logos om die feit dat die Logos identiek is met die pre-eksistente Christus en sy vleeswording as sy intrede in die tyd vanuit hierdie pre-eksistensie. Die vleesgeworde Woord word dus in die Johannes-proloog geplaas binne die dimensie van tydloosheid. Die inherente kwaliteit daarvan is Lig. Die vleesgeworde Woord is die afskynsel (en openbaring) van die ewige Syn en dit gaan in die Johannes-proloog met sy be-tekening van die Logos om die Oorsprong van hierdie Lig te openbaar. Ook ten opsigte hiervan is daar 'n parallel tussen Gen. 1:3: "Toe het God het gesê: 'Laat daar lig wees!' En daar was lig" - en Joh. 1:4,5: "In Hom (die Logos) was daar lewe, en dié lewe was die lig vir die mense. Die lig skyn in die duisternis, die duisternis kon dit nie uitdoof nie". Wanneer die verband tussen Gen. 1:1 en Joh. 1:1 blyk, is dit duidelik dat die een 'n voltooiing is van die ander en dat dit wesentlik be-teken dat daar geen geskape werklikheid buite/sonder die aktiewe (ligskeppende) Woord bestaan nie (*Kittel* 1V 1967:131).

Die mate waarin nie die ge-ykte be-tekening nie maar singewing (dus ook implikasies) van die Bybelteks (via die Eusebius-brugteks) in die Van Wyk Louw-tekst kreatief (vergelyk *poieîn* - om te maak, skep) getransponeer word, kan slegs aan die hand van 'n teksanalise van die betrokke Van Wyk Louw-gedig aangedui word.

Die drie strofes van die gedig kan herlei word na die Goddelike Drie-eenheid, naamlik (volgens die strukturering van die gedig) *die aktiewe Woord* (die Logos, Jesus Christus), die *Woord vol bybetekenisse en bowe-tone* wat deur die verwysing na *tonge vol van tale* in verband gebring kan word met die Heilige Gees, en die Onnoembare God, die Een wat (*on-(nét ón-) berekenbaar*) is en wat (na aanleiding van die Eusebius-enkodering) as

intellektuele begrip in die taalsisteem funksioneer.

Soos reeds aangedui, be-teken *tempel* 'n sakrale ruimte waarbinne die Woord kreatiewe kommunikasie *skep*. In die eerste strofe van die gedig waarin *woord* en *handeling* tot eenheid saamgevoeg word in die benoeming *aktiewe Woord*, word die ononderbroke en kreatiewe funksionering van die Woord beklemtoon deur die herhaalde doen-woorde: *geskape het, heers, oppergig hou*. Dit word in jukstaposisie geplaas met die twee maal binne een versreël herhaalde *is*, wat eweneens durende reaksie is op grond van die eersgenoemde handeling. By implikasie is *bestaan* (vergelyk die 3 keer herhaalde *alles* binne dieselfde strofe) die resultaat van die *aktiewe Woord*. Dit is egter ook *betekenisvol* deur dié aktiewe Woord (*afbeeldsel van Lig*). Deur die ooreenstemmende gebruik van die hoofletter in die geval van *Lig*, word dit in verband geplaas met *Tempel* en *aktiewe Woord*. Elkeen van hierdie betekenaars kan opgeneem word as verwysings na Bybeltekste, benewens die plek wat dit inneem in die Eusebius-transponering. Volgens Matt. 12:6 het Jesus van Homself gesê: "Ek sê vir julle: Hier is Een wat groter is as die tempel".

Daar is reeds verwys na die intertekstuele verhouding tussen die gedig en Joh. 1:1-5. Sowel die funksionering van die *aktiewe Woord* as van *Lig*, soos dit in hierdie strofe be-teken word, kan hierheen teruggevoer word. Deur hierdie drie betekenaars word die wesenskenmerke van die Woord aangedui, naamlik kommunikasie, skepping en verheldering/openbaring<sup>12</sup>. Dit kan ook gesien word as die resultaat van die handeling, *skep, heers en onderhou* wat deur die eerste drie werkwoorde be-teken word. Dat dit hier gaan om 'n spiritualisering van die *Bestaan* (vergelyk *alles is*) as kultus, blyk uit die antisiperende Woord en die ontoereikende maar reagerende skepping wat nie alleenlik uitreik na *verligting* (deur die kommunikerende pre-eksistente Logos) nie maar wat ook by implikasie biddend (*gekniel of gehurk*) is. Dit is duidelik dat hier volkome binne die betekenisfeer van die Johannes-proloog se be-tekening van die Logos beweeg word. Die teks wen egter aan sinrykheid en grootsheid teen die agtergrond van die vooraf be-tekening van die Eusebius-tekste. Hoe fenomenaal die funksionering en resultaat van die aktiewe Woord is, het immers geblyk in hierdie Lofrede, wat meegvoer is in die dinamiese kreatiewe proses. Op dieselfde wyse word die Van Wyk

Louw-gedig as *poiesis* hierin opgeneem en meegevoer. Dit word getransponeer in die *groot Tempel*. Hiervolgens word die genererende Logos 'n resepterende "teks".

Naas die welluidendheid van die tweede strofe, vol alliterasie en assonansie, wat die stemrykheid van die groot Tempel suggereer, funksioneer die herhaalde semeen *vol*, wat in die eerste en laaste strofe selfs in 'n intensiewe vorm voorkom. Selfs die intensiewe vorm *tóé-gebeitel* kan opgeneem word as *wól* gebeitel<sup>13</sup>. Die frase "vervul met die Heilige Gees" is 'n kenmerkende Bybelse uitdrukking (vergelyk Luk. 1:15,41,67; Hand. 4:8,31, ens.). Die betekenaar *vol* be-teken in Bybelse verband: volmaaktheid in oorfloed, en word veral gebruik om die verlossingskrag (in die betekenis: vrygemaak om te funksioneer) van Christus, wat alle mag in hemel en op aarde ontvang het, te be-teken. Die verwante Griekse naamwoord *pléróma*, kan onder andere ook beteken: om iets te voltooi (Léon-Dufour 1988:197). Die sinrykheid van hierdie begrip asook die vereenselwiging daarvan met God, blyk veral uit Ef. 3:19: "mag julle heeltemal vervul word met die volheid van God". Van besondere belang is dat die begrip in Hand. 2:4 voorkom waarin daar ook verwys word na die talewonder wat deur die Heilige Gees geïnspireer is: "Almal is met die Heilige Gees vervul (vetdruk van my) en hulle het in ander tale begin praat soos die Heilige Gees dit aan hulle gegee het om onder sy leiding te doen". Ook in die Eusebius-tekste word die opbou van die tempel met lewende stene wat God verheerlik, geloof as die werk van die Heilige Gees. Dit word hier (Eusebius 1932:439) soos volg weergegee:

..... and on either side of the Father's sovereign power he provideth the secondary beams of the light of Christ and the Holy Spirit. As to the rest, throughout the whole house he showeth in an abundant and much varied manner the clearness and splendour of the truth that is in each one, in that everywhere and from every source he hath included the living and firmly set and well-wrought stones of men's souls. Thus he hath buided the great and royal house composed of all, bright and full of light both within and without....

Die mees volkome identifisering van *volheid* met die Heilige Gees is egter geleë in die beeldspraak van Op. 1:4, waar verwys word na "die sewe Geeste" voor die Goddelike troon. Die sewetal dui hier op die volheid van die werkinge van die Heilige Gees wat in Jes. 11:2 soos volg omskryf word: "Die Gees van die Here sal op hom rys: die Gees wat wysheid en

insig gee, die Gees wat raad en sterkte gee, die Gees wat kennis verleen en eerbied vir die Here" (Woordelys Nuwe Afrikaanse Bybel 1983).

Teen hierdie agtergrond ondersteun dié verbintenis van *wol* en die Heilige Gees dus die uitgangspunt dat die tweede strofe van die gedig die werking van die Heilige Gees as tema het. Hierbenewens blyk die verband tussen die sinryke *tempel*begrip en die Heilige Gees ook uit 1 Kor. 6:19: "Of besef julle nie dat julle liggame 'n tempel van die Heilige Gees is nie?" Ook die geheimnisvolle kommunikasie van die Heilige Gees, wat die konvensionele betekenaar en betekende te bowe gaan volgens die laaste twee versreëls van die strofe, impliseer die Bybelse interteks 1 Kor. 2:9,10: "Maar soos daar geskrywe staan: 'Wat die oog nie gesien en die oor nie gehoor het nie', en wat in die hart van 'n mens nie opgekom het nie, dit het God gereed gemaak vir dié wat Hom liefhet. Aan ons dan het God dit deur die Gees bekend gemaak, want die Gees deursoek alle dinge, ook die diepste geheimenisse van God".

Ondanks die herkenbare transponering van frases uit die Eusebius-tekste en die gevolglike bydrae wat dit lewer tot die sinrykheid van die strofe, funksioneer die Bybeltekste as geïmpliseerde outonome intertekste wat juis die misterieuwe werking van die Heilige Gees binne die sakrale tempelruimte verdiep en verryk (met tonge vol van tale). Alhoewel die Bybeltekste deurlopend geïntegreer is in die Eusebius-lofrede, lewer die diepsinnige tweede strofe getuigenis dat dit nie as geykte intertekste via die Eusebius-tekste in die Van Wyk Louw-gedig getransponeer is nie. Die poëtiese tekensisteem weerspieël die gees van die Bybeltekste (*bybetekenisse en bowe-tone*) en nie getransponeerde frases of feitlike gegewens nie.

Eusebius beklemtoon in sy lofrede telkens die funksie van geestelike insig in die dekodering van die Goddelike Woord. Hy verwys byvoorbeeld na "he, who is looking with the pure eyes of the mind" (1932:413), asook "he, that heard with the sharp hearing of his mind" (421), asook "the faithful who possess the divine vision of that which is innermost" (439). Dit veronderstel van die modelleser van sy tekste dieselfde geestelike insig. Die Van Wyk Louw-gedig lewer blyke van hierdie geïntensiveerde hoor en sien van Eusebius se meesterintertekste.

Dit is opvallend dat die derde strofe van die Van Wyk Louw-gedig die meeste afwyk van getransponeerde sinsnedes uit die Eusebius-tekste. Eusebius se lofrede open met die betekening van die "Almighty and King of the universe" (391). In die opbou van die lofrede word Hy deur bykomende stemme in sy veelvoudige manifestasies vereer tot by sy bekendstelling as "the Author and Ruler of the assembly" (445). Ten slotte word erken dat elke oorsprong aan Hom te danke is. Ondanks al dié lofprysinge moet Eusebius tot die gevolgtrekking kom: "no mortal man can worthily hymn" (443), (op soortgelyke wyse word Hy in die Bybeltekste "besing")... Hierdie onhanteerbare "Begrip" kan die digter op geen ander wyse resepteer en enkodeer as: 'n *Begrip wat aan die rank raak / alkant-toe*. As Grond ("ultimate") en Sin kan Hy nie gesistematiseer en verdig word tot 'n teken nie. Hy is die wesentlik on-transponeerbare. Deur middel van aanwysende voornaamwoorde word die gere-septeerde manifestasies van God se handeling gefokus op Hom as Onnoembare Oorsprong (vergelyk Eks. 3:13,14: "... Wat is sy Naam? .... Toe sê God vir Moses: 'Ek is wat Ek is'"). In dié verband transponeer Eusebius Ps. 103:3-5,10,12,13: "Dit is Hy wat al my sonde vergewe, wat al my siekte genees, wat my red van die graf en my met liefde en ontferming kroon, wat my die goeie in oorvloed laat geniet, my die jeugdige krag van die arend skenk. Hy handel met ons nie volgens ons sondes nie, vergeld ons nie vir ons ongeregthede nie .... Soos 'n vader hom ontferm oor sy kinders, so ontferm die Here Hom oor dié wat Hom dien". Léon-Dufour (1988:207) motiveer die gebruik van die voornaamwoord in die plek van die Godsnaam soos volg: "Yahweh is the echo repeated by men in the third person of the revelation made by God in the first person: *ehyeh*, 'I am'". Die samevattende metafoer waarin die betekening van die *On-noembare* betrek word, is dié van 1 Joh. 4:8b - "God is liefde". Sy betekening in ontelbare stemme en tale is egter slegs 'n onvolkome heenwysing na "the supramundane city of the living God, in which innumerable hosts of angels in general assembly and the church of the firstborn who are enrolled in heaven honour their Maker and the Sovereign of the universe, proclaiming His praises in unutterable words of which we cannot conceive" (Eusebius 1932:443).

Hierdie *onberekenbare Begrip* kan nie in die taalsisteem met sy konvensie van kondensering tereg kom nie. *Rank* kontrasteer met *staan*. Wat in die taalsisteem (*in stof*) eindeloos diversifiseer (*rank*) is, die ewige Syn (*staan*) wat volgens die derde strofe van die Van Wyk

Louw-gedig saamgetrek word in die veelseggende metafoor: *Jóu brand-buite-sterre*. Hierdie kontras tussen die on-verbeeldbaarheid van die Goddelike, selfgenoegsame Syn teenoor die sekondêre, betekenis- en betekening-behoewende Bestaan (wat ook die artistieke vormgewing kenmerk), blyk ook in *Piero Della Francesca (Tristia 41)*:

*Ek puur in hierdie skuins kolf  
die suiwer vorm van die syn  
uit al die drel van "wil-wees" en  
uit "voel" en "meen" se swym.*

*Wat is, straal majesteielik lig  
en is ómdat dit is -  
soos Vis nie hoef bewys te bring  
dat Hy: Vis is.*

*En in dié heerlike, vol Syn  
leef Stof en Vorm en Waan  
strak en Angelico-van-lyn:  
maar: maar: deur my: elkeen  
gebrandmerk met Bestaan.*

In die lig hiervan is dit begryplik dat sowel die voornaamwoord as die metafoordraer in die samekoppeling: *Joú brand-buite-sterre*, nie 'n konkretiseerbare referent het nie. Dit is 'n poëtiese transponering van die Bybelteks: "God is lig" (1 Joh. 1:5) maar ook van Heb. 12:29 - "want ons God is 'n verterende vuur". Hierdie metafoor roep weer die vroeër versreël van *ex unguine leonem (Tristia 12)* op: *Iets staan in sterre-en-helderte geskryf*. In ooreenstemming met die Eusebius-tekste word die tempelbegrip in sy verhouding tot die Goddelike Drie-eenheid in apokaliptiese perspektief geplaas. Elke menslike betekening en singewing (waar betekenaar en betekenis asook implikasie in gedistansieerde en arbitrêre verhouding tot mekaar staan) moet uiteindelik opgeneem word in en verplaas word deur die ligdraende wesentlike Sin waar alle betekenaars oorbodig is. Die versreëls: *daar gaan uiteindelik niks anders staan, / óórbly nie, as Joú brand-buite-sterre*, is dan naas 'n poëtiese transponering

van die Eusebius-insigte ook 'n naskryf (*poiesis*) in stof van die apokalips van Op. 21:23 - "Die stad (die nuwe Jerusalem) het nie die son en die maan nodig om hom te verlig nie, want die heerlijkheid van God het Hom verlig, en die Lam is sy lamp". Hierdie vers volg op die aankondiging dat daar nie meer 'n tempel sal wees nie omdat die "Here God, die Almagtige, en die Lam" sy Tempel sal wees. In hierdie opsig is dit dus 'n logiese aansluiting maar ook "voltooiing" van die tempeltema waarmee die gedig begin het. Hierby sluit ook die laaste twee versreëls aan: *soos dit op die môre-bo-die-afgrond, op die eerste afgrond-môre was.*

'n Soortgelyke posisionering van die historiese wat in die Eusebius-lofrede so 'n belangrike plek ingeneem het, naamlik die tyd wat geskep word uit die pre-eksistente en voltrek word in apokalips <sup>14</sup>, kan in die Van Wyk Louw-gedig gedekodeer word. Dié *brand-buïe-sterre* wat uiteindelik sal óorbly (apokalips), is naamlik soos dit op die *môre-bo-die-afgrond* ..... was (tyd uit die pre-eksistente). Alle sin (helderheid/lich) in die tydelikheid is ontleen aan die relasie met die pre-eksistente en apokaliptiese. Sowel in die eerste as die laaste strofe staan die kontras tussen *lig* en *duisternis* sterk voorop. Hierdie kontras word geïntensiveer in die samekoppeling *môre-bo-die-afgrond* en *afgrond-môre* waar die woordspeling die dramatiese sinsverskuiwing en betekenisrelativering weergee wat met die intrede in die tyd plaasgevind het. Waar die eerste samekoppeling verband hou met die tyd (*môre*) wat aanbreek uit die ewige (*afgrond*, wat ook die onberekenbare impliseer), impliseer die tweede samekoppeling dat hierdie skeiding, ondanks die feit dat dit 'n *môre* (vergelyk Gen. 1:3: "Laat daar lig wees") is, ten diepste nuwe "duisternis" of ondeurgrondelikheid (*afgrond*). Die menslike beleving van die Goddelike en die ewige as *afgrond/diepte* word in Rom. 11:33 soos volg verwoord: "O diepte van die rykdom en wysheid en kennis van God! Hoe ondeurgrondelik is sy oordele, hoe onnaspeurlik sy weë!"

Die Van Wyk Louw-tekse lewer telkens blyke van 'n verdere sinskepping deur 'n Bybelse intertekst (die *Aktiewe Woord*) naas die geresepteerde singewing van die Eusebius-tekste, ondanks die feit dat dit nie as direkte verwysing/aanhaling geënkodeer word nie. Dit geld ook die versreëls: *en een enkele kink liefde nie, / in die ruimte alikrinkel-opgekrul*, wat vooruit en opvolgend skakel en verband hou met die be-tekende Godsbegrip. Weliswaar kan die

begrip liefde gesien word as interpretant van die "dramatiese dialoog van liefde tussen God en mens" (Léon-Dufour 1988:324) wat Eusebius in die slotgedeelte van sy lofrede weergee. Enersyds haal hy Ps. 103:3-5,10-13 aan waarvan die kern in vs. 4 staan: "wat my .... met liefde en ontferming kroon". Andersyds is die kern van die antwoord hierop saam te vat in die volgende sinsnede van Eusebius (1932:445) se lofrede: "let us cherish and revere Him with the whole power of our soul". Die saamklink van die hele skepping in die Goddelike be-tekening word gesuggereer deur die herhalende en ineenskakelende klankpatrone <sup>15</sup> wat in die gedig voorkom (vergelyk die versreëls: *elke muur skoon tóé-gebeitel / met tonge vol van tale*). Naas 'n reflektoring van die Eusebius-tekst, is die Bybelse interteks onteenseglik een van die stemme wat in die bogenoemde versreëls meeklink. Die *ón-berekenbaarheid* van die Godsbegrip blyk by uitstek uit die metaforiese verbinding daarvan met die liefde (vergelyk 1 Joh. 4:8: "Wie nie liefhet nie, het geen kennis van God nie, want God is liefde"). Hierbenewens figureer 1 Kor. 13:8 in hierdie versreëls waar die liefde net soos God, die tydskiedenis transendeer: "Die liefde vergaan nooit nie". Die liefde as manifestasie van die Goddelike Syn is die moedergrond waaruit die skepping as vormgewing "gebore" word.

Die foetusbeeld wat hiermee verband hou, word gesuggereer deur die sterk beklemtoonde sirkelmotief <sup>17</sup> in die begrippereeks *kink* (draai, kronkel - HAT), *alikrinkel* (vergelyk *alikreukel*, groot skulpvlak - HAT), *opgekrul*. Die distansie (*afgrond* volgens die gedig) tussen *Ground* <sup>21</sup> en objek noodsaak tekens as betekenaars van die afgrondelike. Die liefde as voorafbeelding/ antisipering (in skepping en Logos) van die Goddelike Syn is egter ook die terugkaatsende be-tekening (vergelyk 1 Joh. 4:16b - "wie in die liefde bly, bly in God en God bly in hom") wat uiteindelik die naat vorm van die terugvouing (vergelyk die foetusbeeld) van die efemere in die ewige. Hierdie *brand-buite-sterre* benodig geen verhelderende be-tekening nie. Die diepsinnigheid (*afgrond*) van die Logos *flikker .... om die grense .... van die duister woorde (Grense Alleenspraak)*, soos Van Wyk Louw dit reeds in 'n vroeë gedig verwoord het. 'n Konnotatiewe kode (wat afgelei kan word van die volgende frase: *dié Woord / vol bybetekenisse en bowe-tone*) is die belangrike sleutel waarvolgens die antisiperende be-tekening van die Logos agterhaal kan word. Die linguale tekensisteem is paradoksaal singewend én duister. Dit is egter juis die betekenisproducerende vermoë

(*poiesis*) van die taaltokens waardeur die aktiewe Woord nageboots / *ná-geskep* (vergelyk *Ars Poetica*, *Tristia* 34) word. Hierdie aspek blyk uit die parallel wat die be-tekening van die Drieënige Goddelike Syn vorm met die drieledigheid van die taaltoken. Daar is reeds gewys op die drieledige verdeling van die gedig waarvolgens in die eerste strofe die *aktiewe Woord*<sup>18</sup>, in die tweede strofe die *Heilige Gees*<sup>19</sup> en in die derde strofe *God die Vader*<sup>20</sup> ter sprake kom. Parallel hiermee kan in die eerste strofe die funksionering van die woord en sy denotatum of die representatiewe funksie daarvan onderskei word. In dié geval funksioneer *Tempel* as denotatum van die *aktiewe Woord* omdat dit vormgewing, dus objek, van die betekenaar Woord word, soos reeds aangedui. In die tweede strofe gaan dit om die woord en sy implikasies en konnotasies (*voorasbeelding, bybetekenisse en bowe-tone*) of die interpretatiewe (singewende) funksie van die taaltoken<sup>16</sup>. In die derde strofe gaan dit om die woord en sy *ground* (vergelyk: *daar gaan uiteindelik niks anders staan, /... as Jôu brand-buite-sterre, /... soos dit op die môre-bo-die-afgrond, / op die eerste afgrond-môre was*). Deur middel van die poëtiese tekensisteem met sy konvensie van indirektheid word die mistieke wisselwerking tussen Logos en logos maar ook die aktiewe Woord (*Poiesis*) en *poiesis* geopenbaar in hierdie diepsinnige gedig.

Die poësie blyk volgens hierdie gedig by uitstek *klank en teken* te wees wat nie alleenlik deur die aktiewe Woord geaktiveer word nie maar wat ook in *ná-geskape skeppinge / die skepping van die god / déúr-dink, déúr-praat* (*Tristia* 35). Dit kan vergelyk word met die volgende waarneming van Ricoeur (1980:17): "Revelatory discourse is *poesis*". Ook Procksch (in *Kittel* IV 1967:100) wys op die volgende betekenisaspek van die poëtiese logos: "As the creative power of logos came forth out of nothing (Ps. 33), so in poetry revelation is effected by the Word (Job 4:12)". Dit het ook geblyk dat die Logos as *matriks*<sup>22</sup> en as sinskeppende be-tekening funksioneer van die poëtiese be-tekening. In hierdie opsig funksioneer die Bybelteks op veel meer dinamiese wyse in die Van Wyk Louw-poësieteks as in Totius se oeuvre waarin dit as begeleidende skaduteks geïdentifiseer kan word.

### 3.8 DIE VLEESGEWORDE WOORD AS SINGEWENDE INTERTEKS VAN DIE WOORD

Naas die rol van eksterne intertekstualiteit is 'n belangrike betekenisproduserende faktor en sinskepper in *Tristia* die intergedigtelike gesprek. Ten opsigte van die verhouding *Logos-logos* en *poiesis* kan die gedig *Heerlik is dit: water by die wyn* (84) gelees word as 'n aanvulling tot die perspektief in die voorafgaande gedig. Die gedig lui soos volg:

*Heerlik is dit: water by die wyn.  
Alleen die vrate drink die wyn skoon,  
vreet en geniet aan wat bloot is.  
Maar die Bedekte is heerlik;  
óns ly so swaar aan afgrond:  
afgronde het al heersend geword.  
Swarter swart binne die swart:  
daar't ons fyn-kykers geword,  
en kenners van geel binne geel;  
want Afgrond die's blootgegee  
en meld homself aan, dien homself op,  
lê, lê selfs rustig óm ons;  
van kinds af bekend, nooit te ontken nie.  
En almal bid na sy dieptes toe  
uit gewoonte bloot of uit bygeloof:  
sy naam is mos Afgrond.  
Maar óns, ons gaan die Bedekte noem  
Ons noem hom: hy's hier!  
Hy wat in by ons somber fees  
gemasker kom. Ek skreeu nou die Wyn-Man:  
al hang die bruin blare skeef oor sy voorkop,  
begin hy die woorde, woorde noem  
deur die afgrondelikes nooit te begryp nie;  
hoor ek hom sing en sing van die sigb're.*

In hierdie gedig vervul *wyn* 'n soortgelyke funksie as *tempel* in die voorafgaande gedig. Dit is naamlik ook intertekstuele teken en metafoorskenker wat op komplekse wyse die verhouding tussen *Logos* en *logos* be-teken.

### 3.8.1 *Wyn* as intertekstuele betekenaar

*Wyn* is 'n polisignifikatiewe teken wat naas sy denotatiewe gebruik ook sowel in die mitologie as in die Bybel as simboliese teken funksioneer. In die bostaande gedig kan al hierdie funksies van die betekenaar verreken word. Wanneer in die tweede versreël verwys word na: *die vrate drink die wyn skoon*, gaan dit in die eerste plek om die spesifieke objek en word dit verder binne die verband van alledaagse of profane gebruiksartikel geplaas naas die figuurlike betekenis wat mettertyd blyk. Die eerste versreël van die gedig plaas dié betekenaar ook in 'n religieuse konteks, naamlik die Rooms-Katolieke Mis, soos hierna aangedui sal word. Die samekoppeling *Wyn-Man* (met hoofletters, as aanduiding dat na Christus verwys word) aktiveer 'n Bybelse interteks terwyl die versreël: *al hang die bruin blare skeef oor sy voorkop*, naas die Bybelse interteks, ook 'n mitologiese interteks veronderstel. Enersyds bring dit 'n assosiasie met Christus se doringkroon terwyl dit andersyds geassosieer kan word met die kroon van loof wat gedra is deur die deelnemers aan die fees van Dionysus/Bacchus, die wyn-god (Brown 1983:77). Hieruit blyk dit reeds dat *wyn* in die gedig (soos elders) 'n ambivalente teken is met positiewe en negatiewe assosiasie maar dat dit ook as polisignifikatiewe teken in die gedig funksioneer.

### 3.8.2 *Paidagogos* 2.2 as primêre interteks

Soos in die geval van die voorafgaande gedig is die primêre oënskynlike agtergrondteks van hierdie gedig 'n bron uit die vroeë Kerkgeskiedenis, naamlik die *Paidagogos* 2.2 van Clemens van Alexandrië (185-254 n.C.) onder die titel: *How we should act in drinking* <sup>23</sup>. Alhoewel hierdie teks uit 'n historiese periode dateer wat dié van Eusebius voorafgaan, is daar verskillende raakpunte tussen hierdie twee vroeë Kerkvaders.

### 3.8.2.1 Clemens van Alexandrië as agtergrondteks

Clemens vorm ook deel van die invloedryke skool van Aleksandrynse geleerdes alhoewel die Kategetiese skool in sy tyd nog nie 'n instelling vir gevorderde Christelike onderrig was nie. Sy werk is eweneens van indrukwekkende omvang en word selfs gesien as die mees gedurfde bydrae tot die Kerkgeskiedenis (Wood 1953:v). Hy word beskou as die eerste groot geleerde, die eerste groot prediker, die eerste toegewyde skrywer, die eerste groot eksegeet en die eerste groot dogmatikus van die vroeë Kerkgeskiedenis (Bigg 1968:12). Hy is ook in so 'n mate gefassineer deur die Hellenisme dat hy 'n Griekse wysgeer met Christelike inslag genoem word. Botha (1985:44) sê van hom: "Like a true Greek, his whole mind was bent on a quest for truth". Hy aanvaar die Christelike geloof volgens die Skrif en die Belydenis, maar hy poog om dié geloof te deurdink ten einde dit te verhef tot kennis en insig. Hy vind die Christelike geloof naamlik nie in stryd met die Griekse filosofie nie. Alle nadruk val vir hom op Christus as Logos, die Goddelike Verligter van die denke (Quispel in C.E.2:223). In sy *Paidagogos* stel hy Christus voor as die groot leermeester wat diegene wat aan Hom toevertrou word, leer en vorm soos klein kinders deur hulle te wys op wat hulle moet vermy en om hulle te rig tot 'n eg Christelike lewenswyse. In sy *Protrepikos* rig hy 'n gloedvolle appèl tot die Grieke om al die waarheid en skoonheid wat deur hulle filosowe en digters besing word, te herken in die *Nuwe Lied* wat Christus is (Wood 1953:xi). Hy poog eweneens om studies oor die Skrif te verryk en te verdiep deur verwysings na die Griekse filosofiese denke en letterkunde en deur die gebruik van allegorisme<sup>24</sup> in sy Skrifuitleg. Hy kwooteer vrylik uit die Ou Testament met oorwegende steun op Prediker en Spreuke. Wat die Nuwe Testament betref, maak hy veral gebruik van die sendbriewe van Paulus.

Alhoewel Clemens nie in 'n maklik toeganklike styl skryf nie, maak hy in die *Paidagogos* gebruik van 'n retoriese styl van besondere skoonheid waarin hy die beginsels neerlê vir 'n geesvervulde lewensstyl. Woods (1953:xii,xiii) sê van hom: "He writes from a full heart and rich culture ..... He was a contemplative who preferred to speak of the beauties of truth rather than to argue to its existence, who preferred to win the heart rather than to crush all opposition".

Soos wat dit in die geval van Eusebius geblyk het, kan Clemens, as geïnspireerde intellektueel, as 'n ewe relevante agtergrondteks vir Van Wyk Louw se spesifieke poëtiese benadering gelees word asook vir die laasgenoemde gedig. Hierbenewens is die Bybelteks deurlopend betrokke interteks in sy geskryfte met die Logoskonsep as sentrale uitgangspunt.

### 3.8.2.2 Intertekstuele verhoudinge tussen poësieteks, *Paidagogos* 2.2 en Bybelteks

Clemens begin die tweede boek van sy *Paidagogos* deur 'n motivering te gee vir die doel waartoe hy gelowiges wil onderrig in die geestelike hantering van die basiese behoeftes van die alledaagse bestaan, dit wil sê die beheer van hulle fisiese behoeftes. Hy sê in dié verband (Wood 1953:93,94):

Now, whenever a man is drawn by reason away from external things and even from any further concern for his body to the realm of the understanding, and acquires a clear insight into the natural attributes of man, he will understand that he is not to be eager about external things, but is to purify that which is proper to man, *the eye of his soul* (kursivering van my), and to sanctify even his body. For if a man is completely purified and freed from the things that make him only dust, what could he have more serviceable for walking in the path that leads to the perception of God than his own self?

Other men, indeed, live that they may eat, just like unreasoning beasts; for them life is only their belly (Phlp 3:19). But as for us, our Educator has given the command that we eat only to live. Eating is not our main occupation, nor is pleasure our chief ambition. Food is permitted us simply because of our stay in this world, which the Word is shaping for immortality by His education. Our food should be plain and unadorned, in keeping with the truth, suitable to children who are plain and unpretentious, adapted to maintaining life, not self-indulgence.

Alhoewel hierdie gedeelte uit die *Paidagogos* nie die direk getransponeerde interteks in die Van Wyk Louw-gedig is nie, sal dit mettertyd blyk hoe belangrike aspekte hiervan in die twee onderhawige poësietekste wat hierna behandel sal word, funksioneer. Dit is opmerklik dat Clemens ook verwys na 'n gerigtheid op "the eye of the soul", op soortgelyke wyse as wat dit in die Eusebius-tekste 'n belangrike rol gespeel het. Reeds in die sewende paragraaf van die eerste hoofstuk van sy tweede boek (Wood 1953:98) allegoriseer hy die alledaagse maal-

tyd wanneer hy opmerk: "from food taken at a common table we become accustomed to the food of eternity". Die verband van die gebruik van voedsel met die bogenoemde "eye of the soul" blyk wanneer hy in die negende paragraaf (Wood 1953:101) opmerk:

It is an admirable thing indeed for a man to depend upon divine food in contemplation of the truth, and to be filled with *the vision of that which really is* (kursivering van my), which is inexhaustible, tasting pleasure that is enduring and abiding and pure.

Die belangrike verband van Clemens se aanvanklike onderrig in verband met die alledaagse gebruik van voedsel met die later sinryke gebruike en tekens tydens die Eucharistie (danksegging) blyk uit die gevolgtrekking waartoe hy kom in die tiende paragraaf (Wood 1953:102) wanneer hy opmerk: "the true food is thanksgiving". Clemens se waarskuwings in verband met die oordadige gebruik van voedsel en drank in teenstelling met die sober tekens van die Eucharistie vind sy parallel in Paulus se leringe aan die Korinthiërs in 1 Kor. 11.

Dit is belangrik om die tweede hoofstuk van Clemens se tweede boek van die *Paidagogos*, waarin hy spesifiek skryf oor die gebruik van wyn en water, te lees teen die agtergrond van die eerste hoofstuk waarin hy riglyne en tereg wysings gee in verband met 'n oordadige of sober gebruik van voedsel. Hy sluit die eerste hoofstuk af met 'n verwysing na Fil. 3:18b,19, wat soos volg lui: "Daar is baie wat as vyande van die kruis van Christus lewe. Die verderf is hulle einde; *die maag is hulle god* (kursivering van my); hulle skande is hulle trots; hulle is aardsgesind".

In die tweede hoofstuk kontrasteer hy water, wat hy "a drink of sobriety" (Wood 1953:111) noem en "strong wine" (Wood 1953:113), dit is onvermengde wyn, waaroor hy die volgende woorde van die digter Menander aanhaal: "Strong wine keeps a man from thinking many thoughts". In die lig hiervan wys hy daarop hoe God vir Israel in die woestyn oorvloedige water, die natuurlike en suiwer drank waarmee die dors geles word, voorsien het (Eks. 17:6). Wanneer God hulle egter by die beloofde land bring, laat hy hulle die "geheiligde wynstok" vind. Clemens interpreteer in dié geval weer eens die druiwetros wat die Israelitiese

verspieters by die Eskolspruit gevind het (Num. 13:23,24) op allegoriese wyse deur dit as profetiese teken te verstaan wat verwys na die vleesgeworde Woord wat soos 'n druiwetroos ter wille van ons gepars is (Jes. 52:5,10). Clemens kom dan tot die gevolgtrekking: "The Word desired that the 'blood of the grape' be mixed with water as a symbol that His own blood is an integral element in salvation". Hy sien 'n tweekledige funksie in die bloed van Christus; eerstens is dit liggaamlik in dié opsig dat dit ons verlos van verderf (vergelyk 1 Pet. 1:8-9). Tweedens het sy bloed 'n geestelike funksie, en in hierdie opsig word ons daardeur gesalf. Deur die bloed van Christus te drink, beteken dus om deel te hê in sy onverganklikheid (Joh. 6:55). Vir Clemens is die Gees die krag van die Woord op dieselfde wyse as wat die bloed dit is vir die liggaam. Hy pas hierdie interpretasie dan toe op die meng van water en wyn, naamlik deur te beweer dat op dieselfde wyse wat wyn gemeng word met water, die Gees ingestort word in die mens. Clemens (Wood 1953:111) plaas hierdie sieninge dan soos volg in verband met die sakrament van die Eucharistie:

..... the first, the mixture, provides feasting that faith may be increased; the other, the Spirit, leads us on to incorruption. The union of both, that is, of the potion and the Word, is called the Eucharist, a gift worthy of praise and surpassingly fair; those who partake of it are sanctified in body and soul, for it is the will of the Father that man, a composite made by God, be united to the Spirit and to the Word. In fact, the Spirit is closely joined to the soul depending upon Him, and the flesh to the Word, because it was for it that 'the Word was made flesh'.

Wood (1953:111) wys daarop dat die Griekse woorde *pneûma* en *logos* binne die verband van Clemens se teks verwys na die Derde en Tweede Persone van die Goddelike Drie-Eenheid. Teenoor die oordadige gebruik (dié van vrate) van onvermengde wyn ("soul-deceiving wine") wat, volgens Clemens alles ontbloot wat verborge is (Wood 1953:118), stel hy die Bybelse hantering van wyn as 'n mistieke simbool van die bloed van Christus (Wood 1953:119). Wanneer Christus, volgens Mark. 14:23-25, die wyn seën by die instelling van die nagmaal, gebruik hy die "bloed van die wynstok" as beeld van Hom as Woord wie se bloed gestort is tot vergiffenis van sondes. In dié verband haal Clemens die aartsvader Jakob se seën oor sy seun Juda (uit wie se geslag die Christus gebore is) aan: "Hy maak sy rydier vas aan 'n wingerdstok, sy donkie aan die beste wingerdstok. Sy klere is so rooi soos wyn, sy konings-

kleed so rooi soos druiwesap. Sy oë is donkerder as wyn, sy tande witter as melk" (Gen. 49:11).

Soos in die geval van die Eusebius-tek, is die Clemens-tek gebaseer op die gebruik en toepassing van die Bybeltek. Net soos in die Clemens-tek funksioneer die Bybeltek in die Van Wyk Lourw-poësietek as singewende en betekenisproduserende intertek.

### 3.8.2.3      Religieuse kode as sleutel tot die betekenaar *wyn*

Die verwysing na *water by die wyn* in die eerste versreël van die gedig, tesame met die verwysing na *ons somber fees* teen die einde van die gedig, plaas die betekenaar *wyn* in hierdie verband ook binne die konteks van die Rooms-Katolieke Mis. Die rol van hierdie religieuse kode ten opsigte van die betekenisproduksie in die gedig moet dus verreken word. Dit het uit die Clemens-tek geblyk dat die vermenging van water en wyn ook deur hierdie outeur in verband gebring is met die Eucharistie.

In die Rooms-Katolieke tradisie is "met een weinig water vermengde wijn" (Bavinck 1911:606) een van die tekens van die sakrament van die Heilige Nagmaal. Wanneer Dix (1945:57) aandui dat die viering van die paasmaaltyd deur Christus saam met sy dissipels voor sy inhegtenisneming en kruisiging die oorsprong is van die liturgiese Eucharistie (Danksegging), verskaf hy die volgende verduideliking in verband met die bogenoemde gebruik:

It is time to end this meeting with the 'Thanksgiving', the invariable long benediction said after all meals. But tonight because it is a chabûrah (from chaber-a friend) supper, this is to be said over the 'cup of blessing' standing ready mixed upon the table. Water was customarily mixed with wine for drinking in any case, and unmixed wine was reckoned more suitable for washing in than drinking. In the case of the cup of blessing this addition of water was so much the custom that rabbi Eliezer ben Hyrcanus (c. A.D.90) reckoned it a positive rule that the Thanksgiving could not be said over it until it had been mixed .....

Crichton (1971:16) wys daarop: "The realities liturgy contains and conveys are embodied in certain gestures and in certain things that are used in a special way. We have, in other words, to understand the world of symbol if we are to understand liturgy". Die sprong vanaf die liturgiese simbool na die singewing wat daardeur be-teken word (genoem "the symbolic hiatus" - Crichton, 1971:20), moet in berekening gebring word. Crichton (1971:2) beweer verder: "The world of liturgy is a world of poetry, of symbol, a world where one thing often means another". Dit is juis die betekenisrykheid van die liturgiese simbool wat dit by uitstek leen tot poëtiese teken binne 'n tekensisteem met sy konvensies van indirektheid en kondensering.

In die liturgie van die Rooms-Katolieke Eucharistie verklaar die diensdoenende priester die volgende in verband met die wyn met water gemeng (*The new Sunday Missal* 1982):

By the mystery of this water and wine may we come to share in the divinity of Christ, who humbled himself to share in our humanity. Blessed are you, Lord, God of all creation. Through your goodness we have this wine to offer, fruit of the vine and work of human hands. It will become our spiritual drink.

Uit hierdie woorde blyk dit duidelik dat die menslike en Goddelike elemente albei in hierdie liturgiese teken verteenwoordig word. In die vermengde wyn verteenwoordig die water die menslike natuur terwyl die wyn die Goddelike verteenwoordig<sup>25</sup>. Die verklaring van die wyn tot teken in die Eucharistie is deur Christus self gedoen met die instelling van die eerste Nagmaal. Matt. 26:27,28 doen hieroor soos volg verslag: "Toe neem Hy 'n beker, en nadat Hy die dankgebed uitgespreek het, gee Hy dit vir hulle en sê: 'Drink almal daaruit, want dit is my bloed, die bloed waardeur die verbond beseël word en wat vir baie vergiet word tot vergewing van sondes'".

Die Eucharistie word beskou as die hart van die Christelike godsdiens. Die benaming Eucharistie (danksegging) verwys na die karakteristieke gebedspatroon vir die danksegging wat deur Jesus gebruik is voordat geëet of gedrink is. In hierdie gebed word God gedank en sy seën gevra en daar word bely wat Hy vir sy volk gedoen het. Hierdie vorm van gebed sou deur Jesus gebruik gewees het vir die instelling van die Nagmaal en dit word steeds as

uitgangspunt gebruik in die Nagmaalsviering (Davies 1986:227). Léon-Defour (1988:145) dui soos volg aan hoe hierdie alledaagse gebruik deur Christus in perspektief geplaas word:

By this decisive act in which He entrusts to food the eternal value of His redemptive death, Jesus consummated and established for all ages this homage of Himself and of everything to God; this is proper to 'religion' and is essential to His work of salvation. In His person offered on the cross and in the eucharist, humanity in its entirety and all the universe make a return to the Father. This wealth of the eucharist is at the centre of Christian worship.

Die sinrykheid van die sakramentele tekens blyk uit die karakteristieke funksionering daarvan. Dit val op dat die sentrale funksie van hierdie tekens, soos in die geval van die totstandkoming van die *tempel*teken, die kommunikatiewe funksie is. Dié tekens plaas die transendente en die immanente in singewende verhouding tot mekaar.

#### 3.8.2.4 Die maaltyd as religieuse teken

Die maaltyd is 'n fundamentele, alledaagse handeling. In die Bybelse sosiale konteks is wyn, graan en olie deel van die daaglikse dieet (vergeelyk Deut. 11:14). Van die vroegste tye af, en veral spesifiek in die Semitiese wêreld, is 'n religieuse betekenis gekoppel aan voedsel deurdat die beskikbaarheid daarvan toegeskryf is aan Goddelike milddadigheid en goedheid. Aan die maaltyd as sodanig word by uitstek religieuse betekenis toegeken omdat die gesamentlike deelname aan die gebruik van voedsel 'n sakrale band skep tussen die disgenote asook tussen hulle en die godheid. In Bybelse konteks is die maaltyd en voedsel simbole wat uitdrukking aan God se voorsiening vir sy kinders gee (vergeelyk Eks. 16:4 - "Toe het die Here vir Moses gesê: 'Let nou mooi op. Ek sal elke keer vir julle kos uit die hemel laat reën ....'" met Joh. 6:35 waar Jesus sê: "Ek is die brood wat die lewe gee", en verder v.32 en 33: "Jesus het hulle geantwoord: 'Dit verseker Ek julle; Dit is nie Moses wat vir julle die brood uit die hemel gegee het nie, maar dit is my Vader wat vir julle die ware brood uit die hemel gee. Die brood wat God gee, is Hy wat uit die hemel kom en aan die wêreld die lewe gee.'"). Die betekenis wat Jesus toeken aan brood en wyn, elemente van die alledaagse maaltyd as tekens van geestelike gemeenskap, blyk duidelik uit sy woorde wat weergegee

word in Joh. 6:53-55: "Dit verseker Ek julle: As julle nie die liggaam van die Seun van die mens eet en sy bloed drink nie, het julle nie die lewe in julle nie. Wie my liggaam eet en my bloed drink, het die ewige lewe, en Ek sal hom op die laaste dag uit die dood laat opstaan. My liggaam is die ware voedsel en my bloed is die ware drank". Hiermee gee Jesus aan die brood en wyn 'n nuwe inhoud (referensiële waarde). Hy verduidelik nie hierdie inhoud nie. Hy transformeer die tekens. Hy verklaar dit nie deur middel van 'n metafoor nie. Hy bepaal deur die gesaghebbendheid van sy skeppende woord: *van nou af aan sal hierdie tekens my liggaam en bloed wees*. Aan hierdie alledaagse tekens word 'n waarde van 'n ander orde ('n nuwe sisteem) toegeken deur middel van die rituele seën wat daarvoor uitgespreek word<sup>26</sup>. Hierdie nuwe waarde word bevestig in die gebeure van sy verlossingsdood wat lei tot die opstanding en 'n eskatologiese bestaan (Léon-Dufour 1988:147). Alexander Schmemmann (aangehaal in Davies 1986:20) verklaar: "The Eucharist is the sacrament of unity and the *moment of truth*: here we see the world in Christ, as it really is, and not from our particular and therefore limited and partial points of view".

'n Sleutel tot die verstaan van die maaltyd (met die voedsel-elemente wat daarby betrokke is), is die funksionering van die Bybelse begrip van 'n profetiese teken (*ôit*) of profetiese handeling. Hierdie soort be-tekenende handeling is nie sonder meer 'n waarheid in simboliese inkleding of 'n illustratiewe be-tekening van een of ander toekomsgebeurtenis nie. Dit funksioneer as 'n inleidende realisering van 'n Goddelike uitspraak. 'n Handeling wat deur God verorden word, word nie alleenlik in woorde weergegee en as abstraksie geresepteer nie. Dit word tot handeling gerealiseer en vooruitskouend tot werklikheid gemaak. So 'n handeling is nie slegs 'n simboliese verbeelding nie. Dit neem 'n vaste vorm aan en antisipeer sodoende die realiteit daarvan. Dit kan gesien word as die aanwesigheid en objektiewe funksionering van een werklikheid (die komende realiteit van God) binne 'n ander werklikheid (dié van die tyd). Die profetiese teken is die *signum efficax* van die Goddelike handeling (Betz in Rahner 1975:450,452). Ook ten opsigte van die funksionering van die sentrale be-tekening stem *Die groot Tempel (Tristia 60)* en *Heerlik is dit: water by die wyn (Tristia 84)* ooreen. Sowel die Tempel as die Eucharistie waarin die betekenaar *wyn* 'n sentrale funksie vervul, is tekens van die (komende) koninkryk van God (die transendente).

### 3.8.2.5 Transformasionele tekens

Uit die voorafgaande gegewens het reeds geblyk dat die Bybelteks 'n unieke vorm van beeldspraak aktiveer wat duidelik onderskei moet word van konvensionele simboliek. Hierdie wyse van konkretisering van 'n transendentale werklikheid hou verband met die menslike behoefte om die godheid met sy totale persoonlikheid te benader. As gevolg hiervan is dit nodig dat hierdie transendentale relasie, naas die aspekte van meditasie en emosionele beleving wat deel daarvan vorm, ook beliggaam of gekonkretiseer moet word. Dit is hierdie aspek wat uitdrukking vind in liturgiese handeling, waarvan die gebruik van wyn en brood in die Eucharistie 'n voorbeeld is. Liturgiese handeling en voorwerpe is dus 'n vormgewing en kommunisering van realiteite wat die menslike intellektuele houvas te bowe gaan. Grant en Tracy (1984:137) sien dit soos volg: "the liturgies provide the contexts in which the religious meaning of biblical passages is to be understood". Sodanige handeling en voorwerpe se referensiële funksie is nie langer begrens deur die konvensionele be-tekende nie. Dit funksioneer binne die bepaalde konteks as aktiveerders van transendentale gebeurtenisse en handeling. Terselfdertyd is dit daarop gerig om in so 'n mate 'n appèl te plaas op die bewussyn van die ontvangers daarvan dat dit hulle in verbinding plaas met en laat deelneem aan sodanige handeling of gebeurtenisse. Juis hierdie transponering van 'n konvensionele teken in 'n nuwe (transendente) konteks waarbinne dit funksioneer met gewysigde sinrykheid suggereer die misterie van die tydlose. Roguet (aangehaal in Crichton 1971:19) som dit soos volg op: "It arouses our interest, gives the mind something to work on, but it also stimulates the whole affective side of the personality". Wanneer die liturgiese teken losgemaak word van dié werklikheid wat dit be-teken en slegs as informatiewe tekens geresepteer word (dit wil sê wanneer die tekenheid verabsoluteer word), verloor dit hulle transsignifikatiewe funksie. Roguet (20) wys ook op die sinrykheid en dinamiek van sodanige tekens:

.... we know it as something radiating relationships with other elements of the world, clothed in analogies and likenesses with other things...to knowledge pure and simple (given by the sign) it adds an impression of life and mystery, a value of delight and sentiment. These the thing alone or merely signified could not give.

Liturgiese tekens het nie te maak met 'n fiktiewe werklikheid nie ondanks die feit dat dit poëties en metafores funksioneer. Dit nooi die ontvanger uit om die simboliese hiatus te oorbrug deur die transendente referensie wat die stoflike referensie transendeer, te dekodeer en as werklikheid te resepteer. Crichton (1971:21) som dit soos volg op:

.... they are symbols<sup>27</sup> that express a whole range of meaning and through that very expression effectively lead men to an encounter with God. Human beings are not raw matter on which God carves his purpose, but free, willing, believing people who concretize their faith in the sacraments and who through this concrete, *human* approach to God come to meet him.

Die liturgie (en die tekens wat daarby betrokke is) is die beliggaming (*incarnation*) van die mens se gemeenskap met God (Crichton 1971:23). Dit be-teken 'n simboliese werklikheid waarbinne die transendente persoon van Christus Homself manifesteer en tog ook weer as gevolg van die be-tekening verskuil (Betz in Rahner 1975:456,458). Sakrament is 'n vertaling van die Griekse woord *mysterion* (Irwin in Komonchak 1987:910) wat 'n be-tekening is van kultiese handelinge waarby tasbare voorwerpe gesien is as simbole van 'n transendente werklikheid. Dit was daarop gerig om aan die ingewydes verborge dinge te kommunikeer wat insig kan stimuleer.

### 3.8.2.6 Interaksie tussen Woord en transsignifikatiewe teken

Die transsignifikatiewe teken is vir sy dinamiese funksionering afhanklik van die begeleiding deur die woord. Die woord funksioneer as singewende moment wat dié teken in perspektief plaas. Terselfdertyd is dit beliggaam in dié tekens. Crichton (1971:23) sê in dié verband: "nowhere does human word operate at so high a potential as when it is combined with the objects and gestures of the eucharist where the Word who is proclaimed in the scriptures becomes bodily present in the bread and wine". Die tekens word op hulle beurt deur die woord op so 'n wyse belig dat hulle sakramentele betekenis begryp kan word. Augustinus (J.J.Pn. in E.B.8:807) het na die sakramente ("sacred actions"/"religious drama" volgens Crichton 1971:24) verwys as *sigbaargeworde woorde*, aangesien dit betekenaars is van dieselfde evangelie wat deur die geskrewe en gesproke Woord van God gekommunikeer word.

### 3.8.2.7 Wyn as polisemiese teken

Van Wyk Louw se selektiewe gebruik van slegs een element van die Eucharistie is betekenisvol. Dit beklemtoon die singewing van hierdie bepaalde element. Naas die brood wat in hierdie maaltyd 'n lewensmiddel be-teken, funksioneer die wyn daarnaas as be-tekening van vreugde. Dié kontras blyk byvoorbeeld uit Ps. 104:14,15 - "U laat .... groen plante .... uitspruit vir die mens sodat hy sy kos uit die aarde kan kry; wyn om mense se harte bly te maak ...." In Spr. 9:4b,5 word wyn geassosieer met wysheid en spesifiek met insig: "En vir dié wat kennis kortkom, het sy (Wysheid) gesê: 'Kom eet by my, kom drink van die wyn wat ek reggesit het! Neem afskeid van die onkunde, dat julle kan lewe, kom op die pad van die insig!'" Wanneer Spr. 9:10b verder lui: "wie die Heilige ken, het waarlik insig", blyk die verband wat gelê kan word waardeur die wyn funksioneer as sinryke teken van 'n vreugdevolle bewussyn of kennis van die Goddelike presensie en/of gemeenskap met die Heilige. Versfeld (1978:10) wys daarop dat die Griekse woord vir wysheid, naamlik *sapientia*, afgelei is van *sapere*, om te proe. In die lig hiervan is Ps. 34:9 (1953-vertaling) betekenisvol: "Smaak (*proe*) en sien dat die Here goed is ....". Dit verleen ook besondere perspektief aan Jesus se woorde in verband met die wyn by die instelling van die Nagmaal (Matt. 26:27 - "Toe neem Hy 'n beker, en nadat Hy die dankgebed uitgespreek het, gee Hy dit vir hulle en sê: 'Drink (vervang met *proe* -A.S.R.) almal daaruit, want dit is my bloed, die bloed waardeur die verbond beseël word en wat vir baie vergiet word tot vergewing van sondes". Die drink van die wyn in die Eucharistie is 'n deelneem aan en deelword van Christus, die wysheid van God (1 Kor. 1:24b), wat *aanwesig* is in die teken <sup>24</sup>. Volgens die Rooms-Katolieke transsubstansiasieleer verander die wyn in die bloed van Christus terwyl dit in voorkoms steeds wyn bly (Gutwenger in Rahner 1975:1751). Wat tot die tydelike (en by implikasie tot die sterflike) behoort, word dus in hierdie mistieke gemeenskap getransformeer tot die Goddelike (by implikasie die lewe, want volgens Lev. 18:11b impliseer *bloed* ook *lewe*).

Dit is besonder relevant dat die meng van water by die wyn tydens die Eucharistie deur die Rooms-Katolieke <sup>29</sup> ook in verband gebring word met Joh. 19:34, wat lui: "Maar een van die soldate het met 'n spies in sy sy gesteek, en daar het dadelik bloed en water uitgekóm". Die

vermenging van water met die wyn (bloed) is enersyds 'n teken van die sterwe (offerande) terwyl dit andersyds op sigself weer 'n lewensimbool is. Hierdie betekeniswaarde kom veral ook duidelik na vore in die legendes van die Heilige Graal. In die lig daarvan dat die Heilige Graal geassosieer is met die Nagmaalsbeker (Matthews 1981:11), is hierdie betekeniswaarde aanvullend in hierdie verband. In die Graallegende, soos in die Eucharistie, is die twee sentrale temas dié van offerande (geassosieer met die bloed) en verlossing en vernuwing (in bogenoemde verband geassosieer met die water). In vroeë illustrasies van Christus word Hy voorgestel met die stigmata van sy vyf wonde waaruit bloed en water vloei. Die bloed wat "vir alle mense" gestort is, is self ook gesien as lewegewende bron. Vir die Middeleeuse mens het Christus se bloed sowel sy Gees as sy Goddelikheid as Verlosser ingehou. Sy bloed het dus onbepaalde helende vermoë gehad terwyl dit ook 'n weg was waarlangs 'n direkte verstaan van God bekom kon word. Matthews (1981:11) gee die volgende verklaring in dié verband:

When one realizes that behind the word 'Sangreal', used by the later romancers, lie the words 'Saint Gréal' (Holy Grail) and 'Sang Real' (Royal Blood), one can see how easily the life-giving properties of the blood could be extended to include the cup in which it had been carried.

Water funksioneer daarnaas as teken van transformasie, soos ook in die doop. In die Graallegendes bevat dié beker bloed én water wat opgevang is by die kruis nadat in die sy van Christus gestee is. Die water in die Graal vloei oor in die verdorde landskap van die Graalkoning nadat die Graal gevind is en maak dit weer vrugbaar (Matthews 1981:149). Hiervolgens word die Heilige Graal (vergelyk die nagmaalsbeker) gesien as 'n lewensfontein wat die belofte van ewige lewe inhou. Op grond hiervan word die Paradys gesien as die eintlike (oorspronklike) tuiste van die Heilige Graal (Matthews 1981:64). Ook Northrop Frye (1982:153) plaas 'n verband tussen die verbintenis van water en wyn in die offerdood van Christus en die terugkeer na die Paradys. Hy sê in dié verband: "Identifying wine and blood unites animal and vegetable worlds; identifying wine and water (John 2:9) or blood and water (1 John 5:6) unites both worlds with the paradisaal".

Uit die voorafgaande blyk dit dat in die betekenaar *wyn* die element van vreugde vermeng is met dié van offer en pyn op dieselfde wyse as wat die water en die wyn vermeng is. In die Van Wyk Louw-gedig met sy jubelende begin en slot, maar waarin die paradoksale koppeling *somber fees* voorkom, staan die vreugde-element sterk voorop en sluit dit aan by die genoemde betekenisaspekte. Volgens die Protestantse Nagmaalsformulier (Kerkboek N.G.Kerk 1976:38) staan die Nagmaal bekend as 'n *vreugdefees*. Die Alternatiewe Formulier vir die bediening van die Nagmaal in die N.G.Kerk lui naamlik: "In die Nagmaalsfees mag die gemeente reeds van die vreugde smaak wat vir ons wag by die bruilofsmaaltyd van die Lam". Vreugde en gemeenskap met Christus (volgens die Van Wyk Louw-gedig: *die Wyn-Man*) staan dus hier ook in die nouste verband met mekaar. Die element van danksegging (*Eucharistie*) gaan immers ook gepaard met blydskap. Hierdie betekenisaspek van die betekenaar *wyn* in die Eucharistie is in die Van Wyk Louw-gedig verder geaktiveer deurdat dit aan die einde van die gedig in verband gebring word met *sing* (*Die Wyn-Man .... sing en sing van die sigb're*). In die lig daarvan dat die Eucharistie 'n heenwysing is na 'n komende realiteit en veral in die lig van Jesus se woorde by die instelling van die Nagmaal: "Ek sê vir julle: Van nou af sal Ek nie meer van hierdie wyn drink nie tot op die dag wanneer Ek saam met julle die nuwe wyn in die koninkryk van my Vader sal drink", funksioneer dit by uitstek as eskatologiese teken. Dit spreek van die "nuwe aarde" of die terugkeer na die paradys<sup>30</sup>. Moloney (in Komonchak 1987:354) wys daarop: "The Eucharist signifies what the world is to become". Die essensie van die wyn as simbool in dié verband is dus nie sy eie fisiese realiteit nie maar die manifestasie en betekening van die primêre werlikheid wat daarin versimboliseer (*bedek* - A.S.R.) is (Betz in Rahner 1975:458).

Wyn (met water gemeng soos in die Eucharistie) is dus by uitstek transsignifikatiewe teken (Moloney SJ in Komonchak 1987:350).

### 3.8.2.8 Polêre isotopieë

In die Van Wyk Louw-gedig staan die volgende twee polêre isotopieë van die staanspoor af sentraal: *Bedekte* (asook *wyn* binne die konteks van die gedig), *swarter swart*, *afgrond*,

*dieptes, gemasker, afgrondelikes*, - teenoor: *scoon, water* (binne die konteks van die gedig), bloot, geel, bekend, sigb're. Dit sal mettertyd blyk dat die werkwoorde: *kyk, bid, noem, skreeu, begryp, sing* ook by hierdie isotopieë inskakel.

In die Bybelteks word afgrond/diepte/verborgene gebruik in verband met God, soos dit ook in die Van Wyk Louw-gedig gesuggereer word deur die gebruik van hoofletters in die geval van die woorde *Afgrond/Bedekte*. Jes. 45:15a sê naamlik: "U is die God wat U verborge hou". Deut. 29:29 lees byvoorbeeld: "Wat nie geopenbaar is nie, is bekend aan die Here ons God, maar wat geopenbaar is, is vir altyd bekend aan ons en ons nageslag: ons moet lewe volgens al die woorde van hierdie wet". Hierteenoor word die menslike (*vrate, óns, almal*) enersyds in verband gebring met die alternatiewe isotopie. Andersyds staan *afgrondelikes* uit die ander reeks ook in verband met die menslike.

Die Griekse woord *bathos* verwys na afgrond/diepte in die sin van ruimtelikheid of dimensie. In figuurlike sin verwys dit meestal na die onnaspeurbaarheid en verborgenheid sowel as die onomvatlikheid of grootheid van iets. In hierdie betekenis kan dit onder andere verwys na die menslike karakter (Schlier in *Kittel* 1:517). Dat hierdie betekenisnuanses verband hou met 'n Bybelse be-tekening blyk onder andere uit Spr. 25:2,3, waarin die kontras én wisselwerking tussen God (as *Afgrond*) en mens (alternatiewelik *bloot en afgrondelik*) aan die lig kom. Dit lui soos volg: "Die eer van God lê in wat Hy verborge hou; konings se eer lê in wat hulle aan die lig bring. Soos die hoogte van die hemelruim en die diepte van die aardbodem, so kan konings se gedagtes ook nie gepeil word nie". Terwyl *afgrond* van toepassing is op sowel 'n aspek van menslikheid as op God as die *Afgrond*, word *bloot* ook in die gedig gebruik in verband met die mens én in verband met God, maar dan ook met 'n betekenisnuanse. Terwyl *bloot* vanuit menslike perspektief gebruik word as 'n verwysing na *ontblo-ting*, blyk dit dat die Goddelike blootstelling 'n *openbaring* (vergelyk: *meld homself aan, dien homself op*) is terwyl daar geen sprake is van 'n ontblo-ting van sy Wese nie (vergelyk: *die's blootgegee*). Alhoewel hy *bekend* is en *nooit te ontken* (let op die beklemtoning van *ken*) is nie, kan Hy alleen op bedekte wyse *ge-noem* word, naamlik deur die (sekondêre) be-tekening van die beeldspraak in verband met die *Wyn-Man* (vergelyk Kol. 2:9 - "In Hom

is die volle wese van God beliggaam").

Uit Job 28:20,21 blyk dit dat afgrond/verborgene ook in verband gebring word met insig/wysheid: "Die wysheid, waar kom dit vandaan? Waar is die woonplek van die insig? Dit is verborge (*bedek* - A.S.R.) vir al wat lewe, weggesteek vir die voëls in die lug". Die menslike onvermoë om die Goddelike wysheid te peil, word ook in Job 28:12,13 aangetoon: "Maar die wysheid, waar word dié gevind, waar is die woonplek van die insig? Die mens ken nie die waarde daarvan nie, en dit word nie in die land van die lewendes gevind nie" (vergelyk in dié verband die versreël: *deur die afgrondelikes nooit te begryp nie*<sup>31</sup>, waar dit gaan oor die woorde van die *Wyn-Man*). Desondanks strewende die mens daarna om wat verborge/bedek is te ontbloot, soos dit ook weergegee word in Job 28:9-11: "Die mens bewerk die harde rots met sy hande, hy keer die dieptes van die berge om, hy grawe gange deur die rots, sy oog sien al die skatte, hy stop waterare toe en bring verborge dinge aan die lig" (vetdruk van my). Volgens Job 38:17,18,19,21 vra God aan die soekende mens Job wat die geheimenisse van God wil beoordeel: "Het jy die ingang van die doderyk gesien, die plek van die donkerte al bekyk? Kan jy 'n beeld vorm van die groot wye wêreld? Praat as jy iets daarvan weet. Hoe loop die pad na die plek waar die lig woon? En die donkerte, waar is sy woonplek ..... Jy moet dit weet, jy wat maak of jy toe al gebore was, of jy 'n lang lewe agter die rug het". Dieselfde ironie ten opsigte van die mens se gerelativeerde insig wat uit hierdie Bybelteks spreek, is ook waar te neem in die versreëls: *óns ly so swaar aan afgrond: / afgronde het al heersend geword. Swarter swart binne die swart; / daar't ons fyn-kykers geword, / en kenners van geel binne geel*. Dat die mens *afgrondelike* kan heet, blyk byvoorbeeld uit Ps. 64:7b: "wat binne in 'n mens is, wat hy uitgedink het, is 'n geheim". Vir God wat geheimenis is (vergelyk Rom. 11:33-36) en wat die mens alleenlik ontmoet langs verhuide weë en oordele, is die afgrond/geheimenisse van die mens egter deursigtig, soos onder andere blyk uit Ps. 44:22b: "Hy (God) ken immers die geheime van die hart", terwyl Matt. 6:18b lui: "Jou Vader wat sien wat verborge is, sal jou beloon". Hierteenoor kan die mens alleenlik "vermengde" (vergelyk die versreël: *Heerlik is dit: water by die wyn*) geheimenisse van God hanteer, dit wil sê soos God dit in konkrete tekens/gestaltes geopenbaar het. Anders gestel, kan dit ook beteken dat die mens alleenlik die Goddelike kan resepteer in dié mate dat dit "deel" vorm van menslikheid. Dit blyk veral

duidelik in God se openbaring deur Jesus Christus soos dit lui in Kol. 2:2b: "Hulle moet .... strewe na diep en volledige insig sodat hulle God se geheimenis kan ken. Die geheimenis is Christus, en in Hom is al die verborge skatte van wysheid en kennis te vind".

Die *water* verteenwoordig 'n primêre (maar lewegewende) fase van menslike gebruik (soos dit in die geskiedenis van Israel uitgewys is deur Clemens) teenoor die *wyn* as mistieke drank, soos dit be-teken word in die Eucharistie. Die heerlikheid van die vermengde drank is dan geleë in die samevoeging van die *sigbare* (ontblote, menslike) met die *bedekte* (Goddelike misterie), soos dit ook in Christus, die *Wyn-Man*, verteenwoordig word.

Die vir die mens verborge dieptes van God moet in 'n menslike (waarneembare) betekening-sisteem getransponeer word ten einde toeganklik te kan wees vir menslike waarneming <sup>32</sup>. In dié verband stel Kol. 1:15a dit selfs meer eksplisiet: "Die Seun is die beeld (konkretisering en ver-taling - A.S.R.) van God, van God wat self nie gesien kan word nie". Hierdie ver-"taling" van God doen geen afbreuk aan die heerlikheid van Christus of aan die Godheid nie, soos dit blyk uit Joh. 1:14b: "Ons het sy heerlikheid gesien, die heerlikheid wat Hy, as die enigste Seun, van die Vader het ....". Kol. 2:9 bevestig dit: "In Hom is die volle wese van God beliggaam".

Hierdie transponering van die *Bedekte* binne die *sigbare* deur die vleeswording van die Christus, werp ook lig op die funksionering van die woord as tussenganger tussen die *Bedekte* en die *waarneembare*. Teenoor die *bid na die dieptes* (by implikasie sonder ware insig) van die *Afgrond* word in die gedig die *noem* van die *Wyn-Man* gestel. *Noem* impliseer nie alleenlik identifisering nie. Dit impliseer ook 'n greep daarop <sup>33</sup>. Volgens Gen. 3:19 is daar 'n direkte verband tussen die mens se waarneming en die noemaksie: "Die Here God het toe uit die grond al die wilde diere en al die voëls gevorm en na die mens toe gebring om vas te stel hoe hy elkeen sou noem; en wat die mens elke lewende wese sou noem, dit sou sy naam wees" <sup>34</sup>. Die ambivalensie van die noemaksie as vorm van *ontbloting* (vergelyk die beklemtoonde versreël: *Maar óns, ons gaan die Bedekte noem*), blyk uit die feit dat die *Wyn-Man*, volgens die gedig, *gemasker* is. Die interrelasie tussen die Benoemde (Christus,

die *Wyn-Man*) en die benoeming (woord) *Wyn-Man* is in die verband duidelik. Nie alleenlik die Benoemde is die Goddelike onder 'n *masker* van menslikheid nie.

Ook die benoeming *Wyn-Man* is polisemies, soos reeds gedeeltelik na vore gekom het. Dit (die woord) is dus ook 'n vorm van *bedekte* (gesuggereerde) *afgrond*. Die mens sit as 't ware vas aan sy eie *kyk* (vergelyk: *Swart binne die swart; / daar't ons fyn-kykers geword ...*) en is om dié rede 'n onhandige en onkundige hanteerder van die *dieptes* (vergelyk: *almal bid na sy dieptes toe / uit gewoonte bloot of uit bygeloof*). Die eersgenoemde versreëls dra ook die konnotasie dat die mens 'n oppervlaktekyker is. Juis om hierdie rede kontrasteer die menslike *skreeu* (harde deurdringende roep, kreet; gil - soms onwillekeurig en deur skrik, angs, pyn veroorsaak - HAT) by die verskyning van die *Wyn-Man* ('n moontlike verwysing na Johannes die Doper na aanleiding van Matt. 3:3 - Hy is die een wat die profeet Jesaja bedoel het toe hy gesê het: "Iemand roep in die woestyn ....") met sy (die *Wyn-Man* se) *sing* (in digvorm behandel - HAT, met die konnotasie van: op indirekte of kunstige wyse verbeeld).

### 3.8.2.9 *Wyn-Man* as polisignikatiewe teken

Die verwysing na Christus as die *Wyn-Man* kan op verskillende gronde teruggevoer word na die Bybelteks. Volgens Joh. 2 was die eerste wonderteken wat Jesus tydens sy aardse lewe verrig het (vs.11) die water wat Hy in voortreflike wyn (vs.10) verander het tydens 'n bruilof te Kana. Daarmee het Hy reeds sy transformasionele mag getoon. In die lig hiervan kan sy uitspraak in Mark. 2:22: "Niemand gooi ook nuwe wyn in ou velsakke nie, want dan laat die wyn die sakke oopbars, en die wyn sowel as die sakke gaan verlore. Nuwe wyn word in nuwe sakke gegooi", op Homself van toepassing gemaak word. Hy (sy bloed) is die nuwe wyn met transformasionele krag vir die gelowige deelnemer. Wie egter nie in staat is om Christus se gebruik van die transsignifikatiewe teken (en Hyself as transsignifikatiewe teken) te dekodeer nie, resepteer alleenlik die letterlike denotasie. Om hierdie rede word Hy na aanleiding van sy gebruik van voedsel en wyn bestempel as "vraat en wynsuiper", in teenstelling met Johannes die Doper, die *Skreeuer*<sup>35</sup> (Luk. 3:4), wat hom weerhou het van die

gebruik van wyn (Luk. 1:15). Matt. 11:18,19 lui naamlik: "Johannes het gekom en nie geëet of gedrink nie, en hulle sê: 'Hy is van die duiwel besete.' Die Seun van die Mens het gekom en geëet en gedrink, en hulle sê: 'Kyk daar, 'n vraat en 'n wynsuiper, 'n vriend van tollenaars en sondaars.' Maar God tree met wysheid op, en sy werke bewys dit".

Die slotsin van dié Bybelteks is besonder betekenisvol in die lig van die reeds aangeduide polisemantiese waarde van *wyn* as teken. Die verwysing na Christus as "wynsuiper" aktiveer die mitologiese verband wat in die gedig gelê word deur die versreël: *al hang die bruin blare steef oor sy voorkop*. Terwyl Christus hier voorgestel word as mitologiese figuur, naamlik gekroonde Bacchus (wyngod), figureer Hy andersyds as gekruisigde Spotkoning met sy doringkroon. Hierdie verwysing bring die verdere ironie ter sprake dat aan Hom, die Maker van reële voortreflike wyn (maar ook getranssubstansieerde wyn in die Eucharistie) by sy kruisiging suur wyn aangebied is (Joh. 19:29,30). *Bedek/gemasker* agter die profiel van 'n dwaas, herken die soldate by die kruis egter 'n Goddelike (Matt. 27:54 - "Toe die offisier en die soldate wat saam met hom vir Jesus bewaak het, die aardbewing sien en die dinge wat gebeur, het hulle baie bang geword en gesê: 'Hierdie man was werklik die Seun van God.'").

Die klankverwantskap tussen die Griekse *bathos* (*diepte*, wat in die Nuwe Testament in verband met God gebruik word) en *Bacchus* is vir die gedig ook veelseggend. Die Pinksterlinge wat veel later tydens die uitstorting van die beloofde Heilige Gees weer eens beskuldig is van dronkenskap (Hand. 2:13), was 'n bewys van die Wyn-Man se woorde: "Ek is die ware wynstok" (Joh. 15:1). Hy is egter ook nog eskatologiese *Wyn-Man* wanneer Hy tydens die instelling van die Nagmaal die wyn verklaar tot transsignifikatiewe teken en sy volgelinge verseker: "Ek sê vir julle: Van nou af sal Ek nie weer van hierdie wyn drink nie tot op die dag wanneer Ek saam met julle die nuwe wyn in die koninkryk van my Vader sal drink" (Matt. 26:29).

### 3.8.2.10 Die metaforiese relasie tussen wyn/Wyn en woord/Woord

Terwyl die begin van die Van Wyk Louw-gedig 'n tema van *wyngebruik* aan die orde stel, eindig die gedig met 'n tema van *woordgebruik*. Die skakel tussen hierdie twee temas is die

*Wyn-Man* van wie in die laaste vier versreëls gesê word: *al hang die bruin blare skeef oor sy voorkop, / begin hy die woorde, woorde noem / deur die afgrondelikes nooit te begryp nie; / hoor ek hom sing en sing van die sig'bre.* Hierdie *Wyn-Man* is volgens Johannes 1 die Woord wat in sy eie woorde God se (bedekte/geheimnisvolle) woord aan die mense oorgedra het (Joh. 17:14).

Die bogenoemde versreëls, sowel as die verwysings na die Eucharistie, aktiveer die Bybelteks aangaande Christus se kruisiging. Die laaste aardse woorde wat deur die *Wyn-Man* geuiteer is voor sy sterwe aan die kruis is: "Dit is volbring" (Joh. 19:30). Die sinrykheid van hierdie woorde, wat ook betekenisproduktief is ten opsigte van Van Wyk Louw se gedig, blyk uit die volgende eksegetiese aantekening van Smelik (1965:274) by hierdie woorde:

Zo trekt zich al wat Christus gedaan heeft en geleden sámen in het onpeilbare woord: volbracht! Het is een einde, maar meer dan dat. Het is ook voleindiging, voltooiing. Dwars tegen alle aardse beoordeling, volgens welke alles mislukt moest schijnen, gaat dit woord. Het is niet alleen de laatste ademtocht van een moegestreden mensenkind - ook dát - maar de juichkreet tevens van de diens knecht des Heren, de Messias, die het lijden heeft doorstaan. Het is ook de verkondiging der verzoening, teweeggebracht in het donkere heiligdom; het is ook de overwinningsroep van de uitgeworpen koning, die nochtans Koning is; het is de vervulling niet alleen van het heilige Schriftwoord, maar ook van de onheilige profetie, die boven zijn hoofd in een opschrift geschreven staat en wáár wordt boven alle bijbedoelingen van Pilatus uit en tegen alle protesten in. Zijn stem spreekt, wat in de zwijgende letters vervat was en zij gaat uit tot aan de uiterste delen der aarde. Het hogepriesterlijke gebed is verhoord en de hogepriesterlijke belofte is vervuld: 'Ik heb u verheerlijkt op de aarde door het werk te voleindigen, dat Gij Mij te doen gegeven hebt' (17:4).

Smelik wys ook nog op die aria in die Johannes-Passie van Bach met die titel: *Es ist vollbracht*. Hierin word dié woord na twee kante oopgeklouf: 'n klag word hoorbaar wat plotseling oorgaan in 'n segelied: *Der Held aus Juda siegt mit Macht*. Dit blyk dus dat die *Wyn-Meester* ook *Woord-Meester* is. Dwarsdeur sy aardse optrede het sy bewustelike poli-signifikatiewe hantering van die woord geblyk sowel as sy meesterskap van die woord<sup>36</sup>. Uit Joh. 8:31 blyk sy kennis en onderskeiding van die ware funksie van die woord wanneer Hy sê: "As julle aan my woorde getrou bly ..... sal julle die waarheid ken, en die waarheid sal

julle vry maak". Sy woorde blyk selfs vir tyd en ewigheid van beslissende belang wanneer Hy ook verklaar: "As iemand my woorde ter harte neem, sal hy in alle ewigheid nooit sterwe nie" (Joh. 8:51). Die Bybelteks lewer oorvloedige getuienis daarvan dat Christus se hantering van die woord nie deur sy toehoorders effektief gedekodeer is nie. Johannes die Doper sê van Hom: "Hy wat van bo af kom, is bo almal; hy wat van die aarde is, hoort by die aarde en praat die taal van die aarde (vetdruk van my). Hy wat uit die hemel kom, is bo almal. Wat Hy gesien en gehoor het, dit getuig Hy, en tog aanvaar niemand sy getuienis nie .... God het Hom immers gestuur, en Hy spreek die woorde van God" (Joh. 3:31,32,34). Jesus verklaar dan ook: "Ons praat oor wat ons weet en ons getuig oor wat ons gesien het, en tog aanvaar julle nie ons getuienis nie. Ek het julle van die aardse dinge vertel en julle glo dit nie, hoe sal julle glo as Ek vir julle van die hemelse vertel. Niemand op die aarde was al in die hemel nie behalwe Hy wat uit die hemel gekom het, naamlik die Seun van die Mens" (Joh. 3:11-13).

Dit is veelseggend dat die Emmausgangers se oë juis by die opgestane Christus se bediening van die tekens van wyn en brood oopgaan vir die werklike betekenis van sy woorde volgens Luk. 24:30-32: "Terwyl Hy saam met hulle aan tafel was, neem Hy die brood, vra die seën, breek dit en gee dit vir hulle. Toe gaan hulle oë oop, en hulle het Hom herken, maar Hy het uit hulle gesig verdwyn. Hulle sê toe vir mekaar: 'Het ons hart nie warm geword toe Hy op die pad met ons gepraat en vir ons die Skrif uitgelê het nie?'. As daar 'n waarheid is wat by uitstek deur Jesus se woorde geopenbaar word, is dit dat die woord die relasie tussen die sigbare en die bedekte (misterievolle/onomvatbare/ onuitspreekbare) be-teken deur middel van die poëtiese/ver-beelde woord. Juis deur die bedekte woordbeeld (dus die onuitsgesprokene) word die misterie vaft dit wat buite die greep van die sien en die woord lê, verneem.

In die lig hiervan is die triomfantelike begin van die Van Wyk Louw-gedig dus verstaanbaar. Die gedig eindig op ewe triomfantelike toon op 'n loflied van die sigbare. In die mond van die *Wyn-Man* met sy tranformerende en skeppende vermoë *sing* hy die gewone "woorde los van hulle betekenis" (Nijhoff) en openbaar sy lied die misterie van die sigbare (soos in die Eucharistie-tekens die misterie van die sigbare onthul word). Die raakpunte tussen hierdie lied van die Wyn-Man en die digterlike vormgewing kan met die volgende opmerking van

Kearney (1988:368) vergelyk word:

The language of the unconscious, expressed at the level of the imaginary and the symbolic, is the portal to poetry. Poetry is to be understood here in the extended sense of a play of *poiesis*; a creative letting go of the drive for possession, of the calculus of means and ends. It allows the rose - in the words of the mystic Silesius - to exist without why.

In 'n ander gedig wat op verrassende wyse by hierdie gedig aansluit, naamlik *Mei-Fees in Amsterdam (Tristia 16)*, laat blyk Van Wyk Louw die verwantskap tussen die digter (hy wat *sing-sing* loop) en die Wyn-Man van Nasaret (wat *sing en sing van die sigb're*). Die gedig lui soos volg:

*Die Eerste Mei is wit en blou  
en elke bloeisel sing  
en elke burger het sy hond  
hier in die park gebring  
om onder hierdie Boland-lug  
te akkie waar hy wil,  
maar ék loop in my hart en sing:  
My fees is Een April.*

*Ek vier dit vir die somberes  
dié wat op geilheid teer  
soos sober en getroude pare  
na dubbelbeddens keer;  
die Waarheid is 'n ént oud:  
óns woord dein en word stil;  
my woord was nooit die waarheid nie:  
my fees is Een April.*

*Ek vier dit dronker as die fees  
van "Tristan", "Lanseloot"!-  
dié wat met kielie van hormone  
kon instap in die dood.*

*Ons beste is nie wat wonders nie.  
God het 'n kodisil:  
die dwases kan die wysstes word:  
my fees is Een April.*

*Dit vier ek in 'n koel, grys oog  
wat donker word van wyn  
my tande die is wit van melk  
en melk is nuut en rein;  
ek prys dié wat die saad se krag  
bloot in gebed verspil  
en sing-sing loop ek trug uit Mei;  
my fees is Een April.*

Daar is deurlopende parallele tussen die twee gedigte. Die skryf van die feesdag *Een April* met hoofletters, suggereer 'n moontlike verband met die godsdienslike feesdae van die Rooms-Katolieke Kerk waarvan die Eucharistie, Christus se "wynfees", die fokuspunt vorm. Hierteenoor is die *Mei-fees* in Amsterdam 'n sekulêre fees. Dit word beklemtoon deur die profane handeling van die *burgers* (kortsigtiges by implikasie in dié verband). Dwaarsdeur die gedig word die afgestompte handeling van "burgerlikes" (vergelyk ook: *soos sober en getroude pare / na dubbelbeddens keer; dié wat die saad se krag / bloot in gebed verspil*)<sup>37</sup> gestel teenoor die dwase feesvierder van *Een April* - 'n aweregse fees, soos die Eucharistie 'n aweregse fees geblyk het. In die bostaande gedig is daar ook sprake van 'n fees wat dronker gevier word as dié van "Tristan" en "Lanseloot"<sup>38</sup> en wat in 'n *koel, grys oog* gevier word wat *donker word van wyn*. Omdat *oog* in hierdie verband sowel figuurlik geïnterpreteer kan word as 'n kroeg, as wat dit simbolies geïnterpreteer kan word as 'n teken vir insig en spiritualiteit (Cirlot 1962:99), blyk die verband wat hier gelê word tussen wyn en wysheid/insig/Goddelikheid op dieselfde wyse as in die vorige gedig<sup>39</sup>. Daar is by hierdie dwase feesvierder eweneens 'n ingesteldheid op woorde, soos dit veral in die tweede strofe blyk. Terwyl die Wyn-Man van *Heerlik is dit: water by die wyn (Tristia 84)* egter die ware karakter van die woord openbaar, naamlik die verband tussen woord en (onverganklike) Waarheid, kontrasteer die woordgebruiker in *Mei-fees in Amsterdam (Tristia 16)* sy woord

hiermee as leuens (by implikasie dwaasheid) en terminaal. In die lig hiervan is die verwysing in die laaste strofe na: *my tande die is wit van melk* ook na aanleiding van die geaktiveerde Bybelse interteks dekodeerbaar. 2 Pet. 2:2 lui naamlik: "Soos pasgebore kindertjies smag na melk, moet julle smag na die suiwer geestelike melk, sodat julle daardeur kan opgroei en die saligheid verkry".

Hierdie versreëls uit *Mei-fees in Amsterdam* sluit egter ook op merkwaardige wyse aan by die Clemens-interteks van *Heerlik is dit: water by die wyn*. Dit betrek die onderhawige twee poësietekste nog meer eksplisiet by mekaar. Clemens het nie slegs die mens se kinderlike afhanklikheid van die "melk" van Christus se onderrig beklemtoon nie. Dit het geblyk dat Gen. 49:12 ("Sy oë is donkerder as wyn, sy tande witter as melk") 'n belangrike verwysing in die Clemens-tekst is in verband met die Skrif se hantering van wyn as mistieke (en onpretensieuse) teken. Dit wil voorkom asof hierdie Bybeltekste ook in die Meifees-gedig 'n brontekst is. Die *Goddelike kodusil* (waarna in die derde strofe van *Mei-fees in Amsterdam* verwys word) kan in verband gebring word met 1 Kor. 1:25 en vs. 20 onderskeidelik wat soos volg lui: "Wat vir die wêreld die onsin van God is, is groter as die wysheid van mense"; "Het God nie die wysheid van die wêreld tot onsin gemaak nie?" (1 Kor. 1:25,20). In die Clemens-tekst het die menslike dwaasheid om dronk te word van wyn in skerp kontras gestaan met die Bybelse simboliek van wyn as Goddelike teken. In plaas van die menslike dwaasheid wat in die oormatige gebruik van wyn na vore kom, word wyn as Goddelike teken in die Eucharistie 'n simbool van Goddelike insig. Hierbenewens is die volgende dankgebed van Jesus (Matt. 11:25) ewe betekenisproduktief vir die gedig: "Ek prys U Vader, Here van hemel en aarde, dat U hierdie dinge vir slim en geleerde mense verberg het en dit aan eenvoudiges ("kindertjies" volgens 1953-vertaling) bekend gemaak het".

'n Verdere parallel tussen die dwase feesvierder van laasgenoemde gedig en die *Wyn-Man* van die voorafgaande gedig is geleë in die verwysing: *Ek vier dit vir die somberes / dié wat op geilheid teer*. Ten opsigte van die *Wyn-Man* is vermeld: *Hy wat in by ons somber fees gemaster kom, terwyl Hy as Bedekte gekontrasteer is met die vrates wat die wyn skoon drink, en: vreet en geniet aan wat bloot is*<sup>40</sup>. Hy het 'n tradisionele fees (die Ou-Testamentiese pasga), maar ook 'n alledaagse maaltyd (vergelyk die reeds genoemde Emmausgangers),

getransponeer in 'n nuwe sleutel - dié van sy komende, ewige Koninkryk. In die geval van die dwase feesvierder van die tweede gedig word sy transponering van die burgerlike feesvierings eweneens beklemtoon in elke slotreël van die vier strofes. Ten opsigte van tradisionele Meidagvierings meld F.R.Wn (E.B.15:120): "May day was a great public holiday. All classes of the people were up with the dawn, and went 'a-maying'". Van April meld F.R.Wn (E.B.2:147): "The Romans considered the month sacred to Venus, and its name has been thought to derive from that of her Greek equivalent, Aphrodite"<sup>41</sup>. A more plausible etymology connects the name with Lat. *aperire* 'to open', in reference to the unfolding of buds and blossoms at this season..." 'n Betekenisproduktiewe moontlikheid vir die gedig is egter die volgende opmerking van AS.McQ (E.B.2:147) in verband met die gebruik van "April Fool's Day": "It is a season when all people, even the most dignified, are given an excuse to play the fool".

Binne die verband van die gedig mag dit dus beteken dat die *singer* van die fees van *Een April* nie slegs self 'n dwaas is nie, maar dat hy ook op bedekte (let wel poëtiese) wyse die somber feesvierders as *dwase* openbaar (soos die Wyn-Man sy spotters ont-bloot het)<sup>42</sup>. Sy feesviering bestaan, soos in die Eucharistie, daarin dat hy die aardse "tekens" (in dié geval die "wyn" van die liefde) op 'n nuwe geestelike manier gebruik<sup>43</sup>. Op soortgelyke wyse as wat Christus met die Eucharistie-tekens alledaagse gebruiksartikels (tekens) transformeer (deur sy liefde) tot feestekens van 'n komende "realiteit", gee die digterlike woord nuwe dimensie aan dié tekens wat die burgerlikes op argelose wyse misbruik. Hierdie "feestekens" staan nie slegs in die nouste verband met Christus se lyding nie. Dit word juis daardeur getransendeer. Wanneer die feesvierder van *Mei-fees in Amsterdam* dus sê: *en sing-sing loop ek trug uit Mei: / my fees is Een April*, kan in die lig van die genoemde parallelle daaruit afgelei word dat die poëtiese transformering van alledaagse of gebruikelike (fees)tekens by die digter-singer ook verband hou met lyding. Hy loop terug uit die sekulêre (burgerlike) lentedierings van Mei na die getransendeerde feesviering van nuwe lewe gedurende die lydenstyd van Christus. Dit word ondersteun deur die feit dat die lydensweke in die noordelike halfmond (die konteks van die gedig) saamval met die lente (April). Soos die Eucharistie as deelname aan die sterwe van Christus paradoksaal ook die viering van ontwakende lewe is, is die *Aprilfees* (ook as deelname aan Christus se lyding en sterwe) van die digter-singer 'n viering van ontwa-

kende nuwe geestelike lewe, 'n dwase lente.

Die belangrikste parallel tussen die twee genoemde gedigte van Van Wyk Louw is dat in elkeen 'n *singer* figureer wat die sigbare transformeer deur die woord. Dit is opnuut veelseggend in dié verband dat Clemens na Christus verwys het as: "the New Song". Ook in dié opsig wil dit dus voorkom asof die Clemens-teks ook in hierdie gedig as brugteks funksioneer. Volgens die eerste twee versreëls van die Mei-fees-gedig sluit hierdie *singer* hom aan by 'n loflied van die natuur waarvan iets soortgelyk in Ps. 19:2-4 te vind is: "Die hemel getuig van die mag van God, die uitpansel maak die werk van sy hande bekend. Die een dag gee die berig deur aan die ander en die een nag deel die kennis aan die volgende mee. Sonder spraak en sonder woorde, onhoorbaar (dit is: bedek/verskuil - A.S.R.) is hulle stem".

Ook uit die genoemde twee intergedigtelike tekste van Van Wyk Louw blyk dat die digter ná-skepper is van die *Aktiewe* (dinamiese) *Woord* waaroor dit in *Die groot Tempel, die aktiewe Woord* gegaan het<sup>44</sup>. Weliswaar blyk ook die radikale kontras tussen die *Logos* en *poiesis*. Dit word eksplisiet verwoord in die volgende versreëls uit die magistrale sluitingsode van *Tristia* (131):

*Ons durf geen gode voor Dié Aangesig  
aanbid nie; óf: láát aanbid-word, nie.  
Dít, dít, ten minste, wéét ons - bly ons weet.  
Hy is 'n vinger, hand, of handgebaar,  
of hand-om-keer. Dit is my woorde.  
Sy woorde laat super-novae uitbars, blink,  
blink en straal deur ringe en lig-ure.  
Maar die blink die word deur óns gesien:  
anders nooit en nooit as blink geweet nie.*

*Die bars en uit-breek, dan - dalk selfs uit liefde -  
en sonder steur aan weet of aan geweet-word:  
dié is Syne. Ons s'n is dít: bestáán (hoe klein ook), bly bestaan*

*met: juistheid; bietjie trots; en heelwat liefde;  
en eindeloos vergiffenis vir óls:  
niemand tref dit móóí met die heelal nie;  
eintlik moet ons leer ironies lewe:  
én: binne ironie nog liefde hou.*

Die twee laaste versreëls is 'n samevatting van die styl van die *singer* van *Mei-fees in Amsterdam* (en dienooreenkomstig van die *Wyn-Man*). In die ironie gaan dit om wat Kearney (1988:369) "the undecidability of play" noem. Die liefde funksioneer daarnaas as 'n etiese motivering om 'n beslissing te kan maak ten opsigte van verskillende moontlikhede en te onderskei tussen een moontlikheid wat verheerlik ("transfigure") en 'n ander wat ontluister ("disfigure").

### 3.9 LOGOS AS MULTIDIMENSIONELE SINSKEPPER

Die voorbeeldgedigte wat uit Van Wyk Louw se oeuvre gedekodeer is, het aan die lig gebring dat die Bybelteks in sy poësie intertekstueel funksioneer as omvattende *Logos* wat *poiesis* antisipeer en singewing aktiveer. Dit funksioneer as die Oorspronklike sin wat aanleiding is tot die geboorte van die skeppende Woord, die vormgewer (vergelyk Joh. 1:1-3)<sup>65</sup>. Dit is die brugbouer tussen tyd en ewigheid, tussen die immanente en die transendente. Dit kan in die laaste instansie gelees word as die *suiwer syfer* (*Ars Poetica Tristia*) wat die somtotaal is van alle tekens. Daarom is die Logos multidimensioneel en polisignifikatief. In die tweede *Ambag*-gedig (*Nuwe Verse* 10) weet die digter:

*Van God durf ek skaars praat: ek ken Hom min,  
al ken Hy my tot in die laaste sel  
en laaste selfbedrog; ek roer 'n vin  
deur goue waterwortels, moer en bel,  
en sien die buiteglans maar ken dit nie.  
Min moet my woorde oor dié dinge wees  
-ek, hard van helderheid en styf van knie -*

*maar ánder woorde durf ek tog laat lees:  
dat, van die dinge wat die mens bedink,  
ons smet se krag, ons wankele bestaan  
die swaarste hoeke afgrond toe laat sink,  
en, buite wete, weet ek: daarvandaan  
trek ons iets op wat ryk is soos die sin  
van daardie woord van God in die Begin.*

Ondanks alle boosheid en selfbedrog weet die digter in die eerste *Ambag-gedig* (*Nuwe Verse* 9): *dat hierdie kuns van ons ná aan God woon. Poiesis, soos die Logos, noem die Bedekte sonder om die misterie prys te gee (te ontbloot).* Vir hierdie digter is die volgende opmerking van Kwant (1967:244) by uitstek van toepassing: "Ons spreken is een openbaring, een verwerklíjking van het mysterie dat wij zijn". Die poësie, soos die Logos, is in die oeuvre van Van Wyk Louw 'n deelname aan God.

Terwyl Van Wyk Louw die Bybel in sy poësie as geskrewe, gesaghebbende tekengeheel (teks) hanteer, blyk ook die wete dat dit nie die somtotaal van die Goddelike spreke en openbaring is nie. Dit verteenwoordig die menslike horison van die Goddelike en is om dié rede voorlopig. Hy resepteer en encodeer in die lig hiervan die multidimensionaliteit van die Bybelse betekenaars wat die On-be-tekenbare enersyds slegs impliseer maar andersyds ook "realiseer" as op-hande-synde (wordende) betekende. Degenaar (1959:54) het gewys op die belangrike feit dat Van Wyk Louw in verband met die Godsopenbaring in die geskiedenis geen "oplossing" vind nie. Wat hy egter wel vind, is die bevrydende gedagte dat in die geskiedenis 'n oer-historiese waarheid hom voltrek. Die mens is deel hiervan en die onvoltooidheid van die mens vind eers in die een voleindigende slot waarop alles afstuur sy finale sin. Alhoewel God in hierdie opvatting nog on-voorhande is, is die geskiedenis "vol beeld" as vertelling van God. Dit is veral in die volgende versreëls uit *Beeld van 'n jeug: duif en perd* (*Nuwe Verse* 77) dat God be-teken word as die "groot Verteller in die geskiedenis":

.....

*omdat die aarde en elke aardgebeurtenis  
en die son self, en tot die verste ster,  
tesame net een groot vertelsel is*

*oor Hom en ons, en deur Hom self vertel -  
vol beeld, prefigurasië, voorbereiding  
op een voleindigende slot -  
en, dat in elke eeu die-laaste ding*

*verwysing na Hom was, deel van sy Naam ....*

Die ontginning van die voorbeeldgedigte in hierdie hoofstuk het bogenoemde benadering as poëtiese maaksel (*poiesis*) gedemonstreer. In die lig hiervan word die funksionering van die Bybelse tekensisteem in Van Wyk Louw se oeuvre geïdentifiseer as antisiperende betekening van die digterlike maaksel (*poiesis*).

#### 4 VERWYSINGS

- 1 Terwyl Van Wyk Louw se poësie in dié opsig oënskynlik 'n teenstelling vorm met byvoorbeeld Derrida se bevraagtekening van 'n finale, absolute sentrum van betekenis, "a transcendental signified" (Govinder 1990:3), lewer sy poësie ook oorfloedige bewys van wat Risser (in Michelvelder 1989:12) in verband met Gadamer se werkwyse "a vigilance against the pretension of knowing" noem. Die relatiewiteit van die menslike *weet* aangaande die Goddelike woord byvoorbeeld op omvattende wyse in die *Groot Ode (Tristia)* verken. Onder die opskrif *Ons moet nadink oor ons dink (Kaneel 1970:117-120)* gaan T.T. Cloete in op die feit dat Van Wyk Louw se doel in sy prosa deurgaans ook "eerder (is om die denk wakker te maak as om sekerhede te verkondig".
- 2 Vergelyk in dié verband die volgende opmerkings van Frye (1982:18): "The Biblical terms usually rendered 'word', including the logos of the Gospel of John, are solidly rooted in the metaphorical phase of language, where the word was an element of creative power. According to Gen.1:4, "God said, Let there be light; and there was light". That is, the word was the *creative agent* that bought the thing into being".

- 3 "Konings" verstaan Eusebius (*Prophetic Extracts*) hier as; "those who have made moral progress and are called 'kings' "terwyl die "ander" omskryf word as: "those who are at a lower level and are just approaching the divine word for the first time".
- 4 Barnes (1981:183) wys daarop: "Eusebius never quotes directly from Greek tragedy, comedy, or lyric poetry and shows no direct acquaintance with early Stoic or Epicurean philosophers, but he quotes copiously from historians and from Plato and recent Platonic philosophers".
- 5 Deist dui "polisignification" aan as alternatief vir "polysemy". Hier word egter onderskei tussen dié twee begrippe. Terwyl "polisemanties" gebruik word om vele betekenisakkerings van dieselfde betekenaar aan te dui, word "polisignifikatief" gebruik om aan te dui dat dieselfde betekenaar vele betekenaars verteenwoordig.
- 6 Barnes 1981:1830) wys op die volgende invloed van Philo in Eusebius se apologie: "Much of the philosophical material .... may derive from Philo's *On Providence*, though Eusebius does not .... invoke Philo's authority or utter his name".
- 7 Barnes (1981:249) sê: "The greater part of the speech repeats, often almost unchanged, long sections of his *Theophany*, composed nearly a decade earlier. But the concluding chapters of the speech attempt to relate the apologetic generalities repeated from the *Theophany* to the specific occasion which Eusebius is celebrating".
- 8 Die belangrikheid van agtergrondtekste vir die Eusebius-tekste blyk byvoorbeeld uit die volgende opmerking van Foakes-Jackson 1933:39 "Perhaps for the very fact that Eusebius was not a profound thinker, a man of books rather than of reflection, he is important as illustrating the modes of thought in the influential schools of the Near East".
- 9 Vergelyk Snyman (1987:119) se verwysing na "stellasies van metafore" wat hier eweseer van toepassing is.
- 10 Die volgende onderskeiding van Snyman (1987:117) tussen die funksionering van die simbool van dié van die metafoer onderskeidelik, is in dié verband ook verhelderend: "By die metafoer is die twee sake wat ter sprake is, uit die aard van die metafoer self, twee onafhanklike sake ..... By die simbool word die gegewe saak alleenlik tot die leser se beskikking gestel sodat hy 'n analoge saak kan lees. By die metafoer vorm die twee sake 'n volkome sintese, terwyl by die simbool die verhouding steeds komplementêr teenoor mekaar voorkom met die afwesige saak 'n volkome analoge van die gegewe

saak. By die simbool is die een saak steeds diensbaar aan die ander terwyl by die metafoor hierdie diensbaarheid totaal ontbreek".

- 11 Kearney (1988:366) se verstaan van *poiesis* is hier van toepassing: "I use this term (poetical) in the broad sense of 'inventive' making and creating carried by the word *poiesis*".
- 12 Vergelyk die volgende betekenismoonlikheid wat *Kittel* (IV 1967:80) aandui met betrekking tot die *logos*-begrip in die Griekse wêreld - "something displayed, clarified, recognised, and understood; *logos* as the rational power of calculation in virtue of which man can see himself and his place in the cosmos".
- 13 Die gebruik van beitel in direkte verbinding met die Woord roep Van Wyk Louw se gedig *Die beiteljêre* (*Nuwe Verse*) op. In aansluiting by die verbindende klankooreenkomst met "tonge vol van tale", kan "beitel" dus in die lig hiervan verstaan word as: woordskepping (*poiesis*).
- 14 Froehlich (1984:21) wys daarop: "In Alexandria, history was subordinated to a higher meaning; the historical referent of the literal level took second place to the spiritual teaching intended by the divine author". Hierdie benadering word gereflekteer in Eusebius se lofrede.
- 15 In die laaste strofe val die klankpatroon op van onder andere: r-k; r-k; r-k; l-k; b-r; k-l; k-l; l-k-r-k-l; k-r-l; m-r; g-r; m-r.
- 16 Vergelyk die volgende opmerkings van Van Zoest (1978:23): "Representasie en interpretasie karakteriserend het teken".
- 17 Die implikasies vir die gedig van die sirkelmotief blyk uit die volgende simboolwaardes wat Cirlot (1962:305,306) in verband met die spiraal verstrek: "A schematic image of the evolution of the universe corresponding to the Hebrew *vau* - it denotes cosmic forms in motion or the relationship between unity and multiplicity .... The spiral is essentially macrocosmic .... the spiral can be found in ossified form (like the snail's shell) .... the spiral is certainly one of the essential motifs of the symbolism of ornamental art .... in the shape of scrolls .... the spiral may also symbolize the relationship between the circle and the centre .... spiral movements .... may be regarded as figures intended to induce a state of ecstasy and to enable man to escape from the material world and to enter the beyond, through the 'hole' symbolized by the mystic Centre".

- 18 Vergelyk 2 Kor. 4:4b - "Christus, wat die beeld van God is" asook Joh.1:1b - "en die Woord was self God".
- 19 Volgens Rom. 8:26b wat soos volg lui: "die Gees self pleit vir ons met versugtinge wat nie met woorde gesê word nie", kan die funksie van die Heilige Gees in verband gebring word met 'n konnotatiewe funksie.
- 20 Vergelyk in dié verband Rom. 11:36a - "Uit Hom en deur Hom en tot Hom is alle dinge".
- 21 Na aanleiding van Pierce se benoeming van die grondkenmerk van die teken as *Ground*, verduidelik Van Zoest (1978:24,25) hierdie term soos volg: "iets kan alleen een teken zijn op grond van het een of ander ..... er wordt in het algemeen van *Ground* gesproken, als we het hebben over dat op grond waarvan het teken tot teken wordt". Die Logos word hier by implikasie gesien as *Ground* van die geskape werklikheid se be-tekening.
- 22 Onder *matrix* word verstaan (Virtue 1949): "[Lat.=womb; parent source (mater, mother). Something holding, or capable of holding, embedded within it, another object to which it gives shape or form".
- 23 Prof C.J. Botha van die Departement Kerkgeskiedenis Unisa, het my op die spoor van hierdie sentrale bron vir die poësietekes gebring. Ek is ook deur hom voorsien van inligting van ander waardevolle bronne in verband met die Kerkgeskiedenis en 'n verstaan van die konteks van die onderhawige tekste. Hy het ook belangrike insigte met my gedeel in verband met die interpretasie van die gedig.
- 24 Wood (1953:viii) maak die volgende positiewe opmerking in verband met hierdie eksegetiese metode: "A method which, handled intelligently, demanded quickness of mind and a well-disciplined imagination".
- 25 Hierdie singewing van dié teken is in 'n telefoongesprek aan my verduidelik deur Vader Donald de Beer van St Mary's Presbytery, Kaapstad.
- 26 Vergelyk hoe dit verskil van die futiele, godagelose, bygelowige bid waarna in die gedig verwys word.
- 27 Crichton (1971:22) wys daarop: "Sign is not opposed to symbol, it is 'the illuminating point of the symbol' but is still one with it. It is only when symbol is dismissed and sign is left in all its thinness that it begins to be less than adequate in suggesting the range of the mystery that it is its function to express and convey".

- 28 Betz (in Rahmer 1975:452) verduidelik in dié verband: "The Eucharist becomes ..... the abiding presence in the meal of the sacrificially constituted salvific event 'Jesus', in whom person and work form an inseparable unity".
- 29 Hierdie verduideliking is aan my gegee deur 'n ampsdraer tydens die viering van die Eucharistie in die St George Katedraal, Kaapstad. Dit is mondeling bevestig deur sowel Sheila Cussons as prof Martin Versfeld.
- 30 Op. 21:1 lees: "Toe het ek 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde gesien. Die eerste hemel en die eerste aarde het verdwyn, en die see het nie meer bestaan nie", terwyl Op. 22:1 en 2 die paradyslike van hierdie nuwe realiteit beteken: "Toe het die engel my die rivier met die water van die lewe gewys. Dit is helder soos kristal en dit stroom uit die troon van God en van die Lam uit. Tussen die hoofstraat van die stad aan die een kant en die rivier aan die ander kant staan die boom van die lewe ....".
- 31 Van Wyk Louw se gedig: *My oë tas die wêreld af (Nuwe Verse 5)* met sy slotreël: *en alle Diepte moet bedrieg*, is 'n belangrike be-tekenende aanvulling tot hierdie versreël.
- 32 Vergelyk in dié verband Eks. 33:20b: "geen mens kan My (God) sien en bly lewe nie".
- 33 Reichling (1935:49) verwys na die uitwendige taalvorm as "geordende aanschouwelikheid".
- 34 In sy studie van die filosoof Merleau-Ponty se siening van die taal, sê Bakker (1965:93): "Het noemen der objecten komt niet ná de kennis ervan, maar het is het kennen zelf".
- 35 Let op die volgende omskrywing van HAT onder andere: Hard, deurdringende roep.
- 36 Vergelyk in dié verband Pascal (vert. Krailsheimer 1966:125) se opmerking: "Jesus said great things so simply that he seems not to have thought about them, and yet so clearly that it is obvious what he thought about them. Such clarity together with such simplicity is wonderful".
- 37 In: *Heertik is dit: (Tristia 84)* word op parallelle wyse na die futiliteit van gezykte gebede verwys in die versreëls: En almal bid na sy dieptes toe / uit gewoonte bloot of uit bygeloof:.
- 38 Hierdie klassieke minnaars roep die ritueel van hoofse liefde op waarvan Eh.S. (E.B.6:664) sê: "The ritual which surrounded the whole situation was observed reverently and devotedly; as later developments make even clearer, the courtly lover often thought of himself in a semi-religious context,

servng the all-powerful god of love and worshipping his lady-saint".

- 39 Hoe sentraal hierdie betekeniswaarde van wyn staan in die bundel *Tristia*, blyk uit die aanvangsgedig *Voorspel 1950* met die eerste strofe wat soos volg lui: *Miskien sal ek die wingerd prys / en nooit meer van hom drink / en net in verbeelde glas / die koel gedagte stink*:. Gedigte wat in dié verband ook belangrik is, is onder andere *Bitter wingerd (21)*, *Bruin word sy tande (107)* en *Ringmure wit (107)*.
- 40 Van Wyk Louw se verset teen ontbloting van "die mens agter die boek", waaraan Van Vuuren (1985:312 e.v.) 'n outobiografiese, polemiese verklaring koppel, mag alternatiewelik of bykomend verband hou met hierdie siening.
- 41 Hierdie verwysing is 'n aanduiding dat die onderhawige interpretasie van die gedig nie dié van H. van Vuuren (*Tristia in Perspektief 1989*) vervang nie, maar dat dit in baie opsigte daarby aansluit. Van Vuuren sê van hierdie gedig: dit wil "met ekstatische vreugde die her-ontwaking van die erotiese liefde vier".
- 42 Die kontras tussen die *dwase* burgerlikes se lees en hantering van *tekens* en dié van die oënskynlik *dwase* digtersinger blyk verder wanneer dit in verband geplaas word met die volgende versreëls in die *Groot Ode (Tristia 133)*: *Die mens is 'n walg / en hy haat die teken. / Of sku dit, negeer dit*. Dit kontrasteer met die *roep van die voël* in die daaropvolgende strofe wat na *anders as hy is; / -heiligheid en volledigheid- / ander name die sluimer nog*.
- 43 Hierdie afdeling word ondersteun deur die gedig *Groet in bruin (Tristia 103)* waarvan die laaste strofe soos volg lui: *Lieflike, klein, vrou: in die stralende eerbied / wat ek, lopend, aandagtig, vir jou bied: wát: / die wit water van Tarragona, die bloot / en die wit van die mediterrane / byna-nie-weet-nie, wind-skeef goed-weet*.
- 44 Kearney (1988:284) wys daarop: "What Western metaphysics has always struggled to establish is the primacy of logos over mimesis, of being-present over its representation, the imitated over the imitation, the real over the imaginary". Hierdie spanning blyk ook in die poësie van Van Wyk Louw en spesifiek in die gedigte wat ter sprake gebring is.
- 45 Degenaar (1959:66) skryf soos volg na aanleiding van Van Wyk Louw se nadenke oor die aard van die digterskap in die *Ambag-sonnette*: "Die denke van die digter haal uit die afgrond van die bestaan, waar hy die grond van dinge beleef, iets van die sin van dinge, en hierdie sin word gesien as analoog aan die sin wat deur die woord van God in die oorsprong aan dinge geskenk is".

## HOOFSTUK 4

### 4 BYBELSE INTERTEKS AS POËTIKALE TEKENSISTEEM

#### 4.1 KORRESPONDENSIE EN DIFFERENSIASIE, IN DIE ENKODERING VAN BYBELSE INTERTEKSTE

'n Aanvanklike resepsie van die funksionering van die Bybelteks in Van Wyk Louw se oeuvre en dié van T.T. Cloete dring in die eerste plek parallelle op die voorgrond. Cloete is soos Van Wyk Louw 'n kundige en gelowige Bybelleser soos dit uit sy poësietekste blyk. Dit word afgelei uit die feit dat konvensies van die Bybelteks as onderskeidende tekstipe gehandhaaf word in sy poësie. Dit blyk ook verder dat Cloete, soos Van Wyk Louw, die Bybelteks nie as begrensde terrein van die Logos resepteer nie. Die Bybelteks is naas ander moontlike intertekstuele verhoudinge, intertekstuele kanaal van die kommunikerende Logos. Die Bybelteks is selfs by uitstek instrument in die openbaring van die intertekstuele verhoudinge wat die Logos kenmerk. In albei oeuvres word hierdie gegewe omvattend ontgin.

Terwyl absolutistiese kategorisering van bepaalde tendense ten opsigte van die funksionering van die Bybelteks in die twee onderskeie oeuvres dus aanvegbaar kan wees, laat 'n noukeurige ondersoek tog blyk dat nuanseverskille in die hantering van die Bybelse interteks geïdentifiseer kan word, wat weer 'n rol kan speel ten opsigte van betekenisproduksie.

Dit het geblyk dat Van Wyk Louw die soeker en die ondersoeker is van die *teken* wat *uitskreeu na anders as hy is* (*Groot Ode, Tristia* 133). In ooreenstemming hiermee neem die profetiese gestaltes wat hulleself enersyds *ná aan God se mond* weet maar andersyds besef: *ek ken net half en ken die angs; / my weet die is 'n donker muur* (*Die Doper in die Woestyn, Nuwe Verse* 18) 'n belangrike plek in in Van Wyk Louw se oeuvre. Die skrikwekkende dimensies en eise van hierdie soeke word in *Groot Ode (Tristia* 123) verken wanneer die *nuuskierige en ontdekker* tot die wete groei:

*Veel liefliker is dit  
om in die dood se skeur in*

.....

*gierig na niks meer,  
hand aan die wand te sluip  
- self hand word in 'n handskoen-  
as om in hierdie brandende  
stad rond te waar*

Daar word in die gang van hierdie verkenningstog tot die gevolgtrekking gekom: *eintlik moet ons leer ironies lewe: / én: binne ironie nog liefde hou (Tristia 132)*. Die spoor van die liriese subjek word hierná (*Tristia 132*) soos volg be-teken:

*En hiermee keer ons langs die wenteltrappe  
en die kartelings af na ander jare:  
word druïdes van ons volste wete,  
word - gemasker - beitelers op klippe,  
wentelaars van klippe tot iets minders  
- ja! - as piramides: maar tog séker  
hoeders van die eerste weet oor "gode"*

Hierdie (histories-georiënteerde? <sup>2</sup>) ontginning van tekens (vergelyk in *Groot Ode, Tristia 129* - *Wat gaan die Liefde se teken word / in die nuwe spelonke .....*) is 'n uitreiking na die *afgly na die suiwer syfer / en die beginnende uitsypeling / en die begin (Ars Poetica, Tristia 34)*. Die poging om verby alle dubbelsinnigheid en vals meervoudige (sekondêre) interpretasies te kom, is 'n terugkeer na wat vergelyk kan word met wat Gadamar (1989:124) tipeer as die *verbum interius*. Hy omskryf dit soos volg: "the word that has not yet been splintered into various languages and expressions". Van Wyk Louw (1970:87) het die essensie van hierdie strewende in sy prosastukke soos volg opgesom:

Van myself kan ek eerlik sê: my enigste stryd, my lewe lank, was die vraag:  
'Wat is wáár? Wat kan ek wéét, wat kan ek glo? Waaraan kan ek vashou?'  
Hieruit het voortgekóm my swerftogte deur filosofieë, ideologieë (politieke en

andere). (Iets van elkeen moes afgegee het aan die werk wat ek van tyd tot tyd gemaak het.) En weet ek selfs *nou* dat die insig wat ek nou gekry het, die wáárheid is?

Hy sluit die prosastuk (1970:88) af met die slotsom:

Ons leef in 'n wêreld wat so oorheers word deur -ismes: ..... Binne die Christendom is daar baie -ismes ....., maar dit lyk asof niemand dit nog reggekry het om die Christendom self tot een van die -ismes te reduseer nie. Waarskynlik kán dit nie. Ek het daartoe gekom om sonder die bril van 'n enkele -isme die wêreld met 'n skoon oog te bekryk.

Hierdie uitgangspunte motiveer die siening dat Van Wyk Louw die Bybelteks nie resepteer en encodeer as geykte sisteem nie. Met voorbehoude ten opsigte van die teoretiese konteks waarbinne dit funksioneer kan in Van Wyk Louw se oeuvre ook verwys word na "writerly texts". Die volgende aspek van Barthes (1970:5) se siening in dié verband is hier relevant: "The writerly text is a perpetual present, upon which no *consequent* language (which would inevitably make it past) can be superimposed; the writerly text is ourselves writing, before the infinite play of the world (the world as function) is traversed, intersected, stopped, plasticized by some singular system (Ideology, Genus, Criticism) which reduces the plurality of entrances, the opening of networks, the infinity of languages. Die funksionering van die Logos kan in die lig van Van Wyk Louw se benadering getipeer word as 'n singewende en evokatiewe genererende teks (*Die groot Tempel, Tristia*) wat betekenisproduktief (dus nie staties nie) die *sigbare* apokalipties besing (*Heerlik is dit, Tristia*).

Dit is opvallend dat die Logos in sowel Van Wyk Louw as Cloete se oeuvres funksioneer as liriese subjek van Skepper en skepping. Cloete (1970:169) haal in sy opstel oor die poëtiese denkwysie die digter Coleridge aan wat die poësie tipeer as "musical thought" en waarvoor hy die hoogste eer opeis deur te beweer: "All deep things are Song; as if all the rest were but wrappages and hulls! ..... See deep enough, and you see musically".

Naas die geresepteerde parallele in die twee oevres, word die poëtolek (Driepas 190) van Cloete verken aan die hand van geselekteerde voorbeelde ten einde moontlike nuanseverskille in die hantering van die Bybelse interteks te identifiseer.

#### 4.2 OUTEURSKODE <sup>3</sup>

Indringende ontginnings van Cloete se oeuvre tot op hede het reeds belangwekkende perspektiewe geopen ten opsigte van 'n poëtiese werkwyse. Die onderhawige studie word teen hierdie agtergrond geplaas terwyl slegs bepaalde nuanses wat hier as leesvinders (Cloete 1980:7) kan funksioneer, aanvullend ter sprake gebring of uitgelig word.

Op grond van sy literator-cum-digterskap is gewys op die invloed wat sy literêre kundigheid in sy poësie uitoefen <sup>4</sup>. Dit kon ook as faktor gereken word in die geval van Van Wyk Louw se oeuvre. Die presiese verband tussen dié twee bogenoemde verwante sake is debatteerbaar. Vir die doel van die onderhawige ondersoek word uitgegaan van die standpunt dat Cloete se kunstenaarskap die bepalende faktor is ten opsigte van die funksionering van sy poëtolek. Dit word byvoorbeeld gemotiveer deur die volgende stelling in Culler (1981:38): "the semiotic function of the poet ..... rather than the biographical function of author is relevant to discussion of the text". Na aanleiding hiervan word die literêr-teoretiese uitsprake van die digter wat vervolgens ter sprake gebring sal word in die ondersoek, hanteer as 'n *ars poetica*.

Jooste (1989:348) het die verband tussen die poëtikale en die religieuse in Cloete se poësie noukeurig verken en aangedui. In die onderhawige ondersoek word hierby aangesluit. Aspekte van die aard van die intertekstuele verhouding tussen poësieteks en Bybelse interteks lewer 'n aanvullende perspektief hiertoe vanuit so 'n *ars poetica*.

In Cloete se opstel J.H. Leopold oor die dromende denke (1970:167-196), wat in dié ondersoek as die prosaweergawe van sy *ars poetica* gehanteer word, merk hy inleidend op:

Ons moet onderskei tussen aan die een kant belangstelling vir die vormings- of ontstaansgeskiedenis van 'n bepaalde gedig, wat ons gewoonlik weinig leer van die gevormde gedig, en daarteenoor die belangstelling vir die *ontstaanswyse* (skuinsdruk van my) van die poësie. Nie die teoretici alleen nie maar veral die digters self toon hiervoor 'n belangstelling.

Na aanleiding van 'n uitspraak van Nijhoff noem hy dit 'n belangstelling in die *asemhaling* van die vers en hy tipeer die *dromende denke* van die digter as 'n geboeidheid met die *gedraginge van sy eie gees in die vorm van die gedig* (183). Hy sê in dié verband:

Vir die digter, van wie die *culte du moi* tipies is soos van die vrou (na aanleiding van 'n vrouefiguur in 'n gedig van J.H. Leopold-A.S.R.), is die gedig 'n spieël waarin hy homself beskou maar waarin hy tegelyk 'n ander wese aanskou, omdat daardie spieël omvorm en 'n selfstandige realiteit skep ..... Die digter, beskouer van homself, word toeskouer van homself, en die gedig, middel by die selfbemoënis, skep tegelyk iets aparts <sup>5</sup>.

Die uitgangspunt in hierdie ondersoek naamlik, dat Cloete se kunstenaarskap in die eerste plek 'n leesvinder is, word deur hierdie uitspraak verder gemotiveer. Die kunstenaarskap as uitgangspunt voorsien die leser van belangrike gesigspunte in die dekodering van die outeursresepsie van die Bybelse interteks.

Dit val op dat hierdie tendens wat Cloete (let wel in 1959 reeds in 'n artikel in die *Tydskrif vir Wetenskap en Kuns*)<sup>6</sup> in die poëtiese *dromende denke* tipeer, aansluit by postmodernistiese tendense wat Van Gorp (1986:323) samevattend "de preoccupatie met de eigen structuur" noem. Dit neem in die poësie, soos in ander literêre genres, verskillende vorms aan. Wanneer 'n soortgelyke tendens in Cloete se poësie onderskei kan word, kan dit dus as sowel postmodernisties as eiesoortig aan die kunswerk in die algemeen geresepteer word. Met inagneming van die voorafgaande argumentasie is die volgende aspek van Cloete (1970:170) se tipering van die poëtiese *dromende denke* 'n leesvinder ten opsigte van die funksionering van die Bybelse interteks: hy dui hier aan die *dromende denke* se "sin vir vorm, struktuur, vir <<combination or intertexture>> en <<the power of reducing multitude into unity of effect, and modifying a series of thoughts by some one predominant thought or feeling>>" <sup>7</sup>. Die "eienaardige wetmatigheid" van die *dromende denke* ewe seer as "sy

selfbeskouende liefde vir sy eie vorm" is vir Cloete (1970:172) eienskappe wat dit van ander denkgedraginge onderskei. Hierdie gegewe hou direkte verband met die funksionering van 'n interteks aangesien allerlei strukturele kwessies daardeur ter sprake gebring word. In teenstelling met die nugtere spraakvorme van die wakende denke wys Cloete (1970:172) verder op die droomgedagtes se besondere inkleding, naamlik in beelde, vergelykings, simbole. Op talryke wyses verdig die dromende denke sy gedagtes formeel.

Cloete se gemoeidheid met vormkwessies, wat mettertyd ook uit sy *poëtolek* sal blyk, kán op grond van sy literatorskap uitgewys word as 'n beperkende strukturalistiese benadering. Teen die agtergrond van sy kunstenaarskap en met inagneming van verskillende ander manifestasies in sy poësie, blyk dit dat hy taal hanteer as 'n proses, 'n generering<sup>8</sup>. Culler (1981:159) wys byvoorbeeld ook op die paradoks dat dieselfde elemente wat die vryheid en die kreatiwiteit van die verbeelding en sy skeppinge bepaal, ook die grense van dié vryheid demonstreer wat dit veronderstel is om te hê. Daarom kan die stelling volgens hom tereg gemaak word: "no account of language can escape the aporia of structure and event". Hy tipeer taal dan as die terrein van: "structures always ready in place". Cloete se "strukturalisme" kan vergelyk word met wat Ricoeur (1974:90) noem: "a new conception of structure as a regulated dynamism". Hierdie benadering oefen invloed uit op die enkodering van 'n interteks. Dit gaan naamlik nie om die transkripsie as gekanoniseerde tekselement nie maar om die intertekstuele betekenis- en be-tekeningspel wat daardeur geopen word.

'n Ander relevante aspek van Cloete (1970:177) se verkenning van die poëtiese *dromende vormende denke* vir hierdie ondersoek is dat dit 'n *dwalende denke* is. Dit hou in dat inhoude hierdie denke in sy polsslag toevallig en onverhoeds binnekom, dus skynbaar ordeloos. Desondanks is die voltooië artefak "een materie van geestelike orde"<sup>9</sup>. Cloete (1970:177) herken (met verwysing na J.H. Leopold se gedig *Oinou hena stalagmon*) 'n analogie tussen die ordeskeppende vermoë van die mens en die bomenslike natuurskepping. In dié verband sê hy:

Die kragte of vermoëns waardeur die mens daartoe in staat is om selfs eksterne kragte te beheers en aan 'n nuwe wet en orde te onderwerp, gedra hulle .....

soos fisiese wette ... Tussen die ordenende, skeppende mag van die menslike gees en die natuur- en kosmiese magte is daar nie alleen ooreenkomstige gelyksoortigheid nie maar lg. is selfs aan die menslike gees onderdanig <sup>10</sup>.

Cloete illustreer hierdie stelling aan die hand van die bogenoemde gedig van J.H. Leopold waarin die gedrag van 'n wyndruppel in die fisiese wêreld nagespeur word. Dit is 'n druppel gelaai met die menslike gees, meer in die besonder: met die religieuse gees van die mens: dit is naamlik gepleng by die priesterlike gebed <sup>11</sup>. Nog duideliker word die digterlike skeppende krag in Leopold se gedig verbeeld deur die appel wat hom volsuig uit die aarde en hang in die koestering van die son en winde. Met sy val skok hy die afgewoënhed van die aarde in die pole waarin hy hang, steur die ewewig, beweeg die sterre en die ganse kosmiese orde. Die één appel vermenigvuldig sy krag, dein oor die sidderende firmament en << wysig >> die heelal. Hierdie appel wat hom aldus in die fisiese wêreld, in die kosmos gedra, is nie alleenlik weer 'n appel van die menslike gees nie, maar ook in besonder 'n digterlike appel en sy krag is 'n geestelike, skeppende. Die religieuse en poëtiese vormende magte van die menslike gees oefen egter nie slegs kosmiese betekenis uit nie, dit skep ook orde en eenheid in die menslike gees. Daarom beweer Cloete (1970:179): "Die dromende denke dwaal onbekommerd, maar hy dwaal op voorskrif van die vorm na << einem präexistenten Ziele >>" <sup>12</sup>. Culler (1981:158) wys op die belangrike onderskeid tussen meganisme wat kenmerkend is van fantasie (HAT; inbeelding) en die organisme <sup>13</sup> van die skeppende verbeelding na aanleiding van Coleridge se poëtiese sieninge. Hy vat Coleridge se siening in dié verband soos volg saam:

Fancy operates according to mechanistic principles of associationist psychology; it is determined; it cannot originate but only combine. Imagination, on the other hand, is essentially vital, undetermined, and originary; it exercises a creative freedom like the freedom of God: a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the finite I AM .....<sup>14</sup> It shapes as it develops within.

Cloete (1984:8) handhaaf die feit dat die skeppende denke as gawe 'n besondere artikel, die artefak, ten gevolg het en dat die kunstenaar vry moet wees om te "doen wat sy droom aan hom voorsê". As gevolg van die ordenende prinsipes wat die dwalende denke van die digter

rig, kan hy hom sorgloos daarin verloor, want in sy ontwikkeling verlaat hy hom nie op idees (die inhoud) nie maar op die vorm waarin hy ontplooi (1970:178). Die digter is uiteindelik verbaas oor die rykdom, menigvuldigheid en eenheid van die eie gees (179). In die enkodering van fragmente intertekste funksioneer sy dwalende, vormende denke dus vanselfsprekend ook as dinamiese ordening wat singewing aktiveer. Cloete (1970:192) gee hiervan soos volg rekenskap: "In sy moeite skep die digter nie <<vry>> nie maar onder die opdrag en dissipline van die selfverkose wet van samekoms". Hierdie benaderingswyses vorm 'n belangrike paradigma ten opsigte van Cloete se hantering van 'n gekanoniseerde teks soos die Bybelteks. Dit word gekenmerk deur vryheid enersyds en inherente ordeningsprinsipes andersyds.

Cloete (1970:182) verwys na die digter Auden, wat ook die verband tussen droom en gedig raakgesien het, se alternatiewe van: "Poetry as a magical means for inducing desirable emotions and repelling undesirable emotions in oneself and others, or: Poetry as a game of knowledge, a bringing to consciousness, by naming them, of emotions and their relationships". Alhoewel hy nie 'n voorkeur uitspreek vir een van dié twee moontlikhede nie, lewer sy oeuvre oorvloedige bewys van 'n skeppingsvreugde in die poësie as "a game of knowledge" wat singewing genereer. Hy (1984:19,20) sê byvoorbeeld: "Ek het meer aan die spel van die dromende denke as aan berge of state daarmee te wil versit" en dientengevolge kan hy ook ten opsigte van die resepsie van poësie beweer: "Die perlokusie van die gedigtekst, dit wat hy bereik by die leser, hoef niks anders te wees nie as dat hy die leser aan die spel sit". Hierdie benadering aktualiseer die kreatiewe ontginning van die Bybelteks wat 'n unieke poëtiese "game of knowledge" demonstreer.

Vir Cloete (1970:193) is die skryf van 'n gedig 'n vormavontuur wat tegelyk skouspel is en geestelike spel. Hiermee het hy nie slegs in prosavorm die poësie as eiesoortige taalsisteem geïdentifiseer nie. Dit is die duimdruk van sy eie poësie.

#### 4.3 POËTIESE MOTIVERINGE TEN OPSIGTE VAN GEËNKODEERDE BYBELSE INTERTEKS

In die lig van die wisselende verskyningsvorme van die Bybelse interteks in Cloete se poësie, kan dit vanuit verskillende perspektiewe benader word. J. Buscop behandel die beduidende aantal Job-gedigte in die Cloete-oeuvre as nukleus-tekste. Weer eens word die onderhawige ondersoek nie as alternatief hiervan en van ander relevante studies aangebied nie. Dit wil sodanige bevindinge komplementeer en om dié rede word onnodige herhaling vermy. In die lig van die bogenoemde uitgangspunt, naamlik Cloete se bewussyn van poësie as dromende vormdenke, word gefokus op aspekte in die oeuvre wat hiervan blyke gee en wat daarvolgens 'n leesstrategie daarstel. Alhoewel al die titels van Cloete se digbundels wat tot op hede verskyn het, teruggevoer kan word na vormkewessies, is dit veral die bundels *Jukstaposisie* (1982) en *Driepas* (1989) wat insiggewende leesstrategieë ten opsigte van die funksionering van die Bybelse interteks voorsien. Vanweë die omvang van die relevante stof word hoofsaaklik uitgegaan van twee gedigte, een uit elk van die genoemde bundels. Die patroon van die mikrokosmos word dan gesien as leesvinder vir die makrokosmos van die oeuvre ('n strategie wat onder andere in *kleinduimpiery*, *Driepas* 147, as Goddelike strategie aangedui word).

Hoofmomente van die rol en funksie van die Bybelse interteks in die gedigte wat ondersoek sal word, kan reeds afgelei word uit 'n aantal selektiewe versreëls uit verskillende gedigte wat hiermee in verband gebring kan word.

Uit die volgende versreëls van *Job* (*Jukstaposisie* 32) blyk dat die liriese subjek se bewus wees van God in verband gebring word met *droomtyd*. Na aanleiding van die voorafgaande outeurskode kan die afleiding gemaak word dat dit geplaas word binne die konteks van die skeppende vormdenke. Dit motiveer die toepassing van die kenmerke van hierdie droomdenke as paradigma waarteen die "diepe inwendige aard"<sup>15</sup> van die Bybelse intertekstualiteit in Cloete se poësie ondersoek word. Die eerste versreëls van die gedig lui soos volg:

*Ek het ondersoekend gekyk na die vae omtrekke  
van God wat die groot swaar aarde ophang aan niks  
en groot massas water verbind  
in sagte wolke sonder lekke  
huleloos iets wonderliks  
sag bestand teen die hemelse wind  
se skurkrag Die res is dof en gefluister  
Een aand in my huis van klei  
met droomtyd die tyd van gedagtespel  
as die engele begin vlieg sit ek en luister  
my ore na 'n geskuifel Daar voor my verby  
soos my tong moet vertel  
kom 'n wolkdun liggaamlose gees  
maar met 'n duim kragtig soos God*

Bloot op die gedig af kan die gevolgtrekking gemaak word dat daar by die liriese subjek 'n nuuskierigheid aangaande God waar te neem is en dat Hy geresepteer is deur middel van sowel rasionele as irrasionele verskyningsvorme. Die feit dat die gedig intertekstueel verbind word met 'n aangeduide Bybelteks, dui reeds op 'n rol wat die Bybelteks speel in die resepsie van die Goddelike verskyningsvorme. Van der Walt (1987) het onder andere omvattend aangedui hoe gediversifiseerd Bybelse materiaal in Cloete se poësie verwerk word. Dit dui daarop dat die Bybelteks in dié oeuvre nie 'n enkelvoudige funksie vervul nie. Dit is insiggewend om in dié verband Ricoeur (1980:94) se siening ter sprake te bring dat die historiese openbaring van God in die Bybel 'n be-tekening/openbaring is van sy verborge/ onnoembare Naam. Hy sê: "the historical revelation - signified by the names of Abraham, Isaac and Jacob - leans on the secret of the name, to the very extent that the hidden God proclaims himself the meaning of the founding events". Dit blyk dus hieruit ook dat die On-be-tekenbare in die Bybelteks in *verhoudinge* (hier God-mens-verhoudinge) geïmpliseer word. Hierop word mettertyd aan die hand van nog 'n *Job*-gedig uit Cloete se oeuvre breër ingegaan.

In die gedig *Elemente (Jukstaposisie 101)* kom 'n verdere aspek van die bewus wees van God

na vore in die volgende versreëls:

*wat in alle erns vir God  
deel is van sy magtige arbeid  
wys Hom in sy majesteit  
vir my pure genot*

*vir die bedaarde of stormagtige verloop  
van die Geweldige se vlyt  
in die sterflike dimensies is ek wyd  
en onversadigbaar oop*

Die liriese subjek verklaar homself ontvanklik (vergelyk die intensiewe vorme van die laaste twee versreëls) vir alle menslik waarneembare verskyningsvorme van God. *Dimensies* is 'n ruimtelike begrip met strukturele implikasies. Dit plaas die enkodering van die Bybelteks in Cloete se poësie ook in 'n bepaalde perspektief. Cloete resepteer die Bybelteks nie as begrensde tekststuring van die Onnoembare nie. Elke ander resepteerbare tekstualiteit binne die menslike horison gaan 'n verhouding aan met hierdie openbaringswyse van die Onnoembare <sup>16</sup>. Dit blyk onder andere uit die volgende versreëls (*Job, Driepas* 76):

*Job jy het 'n besonder  
eie plek onder die verwante  
geplaagdes: Verlaine, Cervantes  
en Dante,  
Homeros,  
en daardie Villon!  
en Rimbaud .....*

Hoe omvattend Cloete hierdie *dimensies* verstaan en aktiveer in sy poësie, blyk nie slegs uit die feit dat hy dit resepteer vanaf die vlooi wat op hom *parasiteer* (*kleinduimpiery, Driepas* 147) uitdyend in die *uitsprankelende heelaal* (*Afflatus, Jukstaposisie* 113) tot die *galaktikas* wat Hy *formeer* (*kleinduimpiewerk, Driepas* 146) nie. Hy kan as gevolg van hierdie

benadering selfs beweer (*ubiquiteit, Idiolek 133*): *ons móét ook luister / hoe Hy déúr die ghoerasing / van die mondaine moerige Madonna fluister*. Daarom word hy naas 'n Bybelse lydensfiguur soos Job ook geboei deur moderne kultussimbole soos Marilyn Monroe<sup>17</sup>, Peter Sellers en andere en resepteer hy sulke teenoorgesteldes nie as dekonstruerende pole nie. "Binne" die Goddelike *ubiquiteit (Idiolek 133)* is hulle daarenteen *jukstaposisies* wat betekenisproduktief is ten opsigte van die mens se *gryp* na 'n verstaan van die Goddelike *deurlopende multimultimeervoud*.

Die waarneming van God hou egter vir die menslike waarnemer met sy *straalveseloog* dieselfde gevaar in as die son,<sup>18</sup> soos afgelei kan word uit die volgende versreëls na aanleiding van *Pred. 11:7*<sup>19</sup> (*Jukstaposisie 96*):

*In sy syferende waas lig,  
in sy koesterende straling leef ek soet,  
allesvermoedend, maar ek begryp dit is goed  
om weg van hom te kyk, hoekig*

*enige graad van sy stand  
af weg, ek moet hom geweldig  
miskyk, hy wat onooglik met sy lig  
my gretige klein kosbare oog sal verbrand.*

Die *geweldig miskyk* van die On-aanskoubare in hierdie versreëls het eweneens strukturele implikasies. Om dié rede is dit 'n belangrike aspek om in berekening te bring ten opsigte van die funksionering van die Bybelse interteks. Die benadering van die God wat volgens Heb. 12:29 "'n verterende vuur" is, kan met ander woorde nie liniêr geskied nie.

'n Alternatiewe eienskap van God wat ewe invloedryk is ten opsigte van 'n enkoderingsstelsel wat Hom benader, blyk uit die volgende versreëls uit *Rotonde (Jukstaposisie 115)*:

*die gretige oordadige Versamelaar  
van al groter getalle*

*groter en kleiner gloeiballe  
geraai sê 16 miljard jaar*

*lank al hou in die dans van die rotonde  
Hom hoofsaaklik opaak  
laat Hom in die oog blaak  
slegs vir 'n skitterende sekonde*

*laat steeds grootliks onervul  
leegtes oop meer holtes as liggaam  
hou die grootste deel van sy onvoltooide Naam  
in die vakuum gehul*

Uit hierdie versreëls kan die afleiding gemaak word dat die Godsnaam paradoksaal alle be-tekening problematiseer <sup>20</sup> ten spyte van die Goddelike openbaring. Elke benadering tot sy Naam kom noodwendig in jukstaposisie te staan met 'n vakuum wat die be-tekening ooplaat en die referent ongeïdentifiseerd laat. Die *vakuum* (nie-be-tekende) vorm dus vanuit die menslike perspektief onlosmaaklik deel van die be-tekening van die Goddelike <sup>21</sup>. Die probleem van die digter is dus die be-tekening van *die aanwesigheid van die afwesigheid*, soos die onderafdeling betitel is waaruit die volgende gedig in die bundel *Idiolek* kom. Die teenstelling tussen die Goddelike "gelyktaligheid" (*poliglot*) in teenstelling met die intertekstualiteit van die liriese subjek wat aangewys is op begrensde tekensisteme (*isoglosse*)<sup>22</sup> wat deur middel van *korrespondensie* en *differensiëring* dekodering toelaat, blyk uit die volgende versreëls uit die gedig *alle dinghe bounding line (Idiolek 83)* uit hierdie afdeling:

*God is poliglot ongemeet  
en oral onbepaal  
ék moet baie goed weet  
waar ek my bevind  
in tyd en ruimte en in watter taal  
ek moet my aan grense en isoglosse verbind*

*só lank en sóveel breed*

.....

*God gaan buite my sy gang  
groot en vanuit my oog gesien meer  
in die ligte wat hy eindloos ophang  
en in sy ellipse en para-en hiperbole laat steier  
as in my klein kegel geïnteresseer  
tog wil Hy holis wyer  
as wyd Hom tot my verkleineer*

Dit blyk uit hierdie gedig ook dat die resepsie van die Goddelike *poliglot* met sy *vakuums* wat die totstandkoming van 'n teks (estetiese objek) veronderstel, 'n vormkwessie is. Die menslike tekensisteme funksioneer betekenisvol binne 'n verwysingsraamwerk. Volgens die bostaande gedig word die onkontroleerbare verwysing van die Goddelike *poliglot* (vergelyk die begrippe *onbepaal*, *ongemeet* in die eerste twee versreëls) benaderbaar deur middel van isomorfie (vergelyk die laaste vier versreëls). Die dekodering van die Goddelike openbaring is hiervolgens aangewese op 'n bewussyn van die betekenisvolheid van verhoudinge, dit wil sê nie alleenlik tussen die be-tekende nie maar ook ten opsigte van die on-be-tekende. Hierdie be-tekeningstrategie kan soos volg skematies voorgestel word:

tekens + verskillende tekensisteme + nie-be-tekende >> Be-tekende wat ondeelbaar is.

Die poëtiese tekensisteme met sy konvensie van eenheid is by uitstek 'n benadering (of isomorfie, soos mettertyd sal blyk) van die Goddelike *holis* <sup>23</sup> wat Hom *poliglot* openbaar. Dit blyk byvoorbeeld uit die volgende versreëls uit *Die Gedig is 'n refleks (Driepas 34)*<sup>24</sup>:

*die gedig is 'n refleks  
in 'n enkele woord  
en in dié woord hoor  
die oor ineen ineens die teks*

*van die versamelde gedig*

.....

*die gedig van vreugde of pyn ontplof  
uit donsklein geringhede en word  
tot 'n wye stelsel uitgestort  
van gloeiende asteroïde stof*

Die be-tekeningsproblematiek ten opsigte van 'n enkodering van die Goddelike word deur middel van twee belangrike poëtiese strategieë in Cloete se oeuvre benader, naamlik *jukstaponerings* en *isomorfe*. Dit is met die oog hierop dat uit die bundels *Jukstaposisie* en *Driepas*, wat hierdie twee aspekte reeds in die bundel titels be-teken, onderskeidelik twee voorbeeldgedigte gekies word om die invloed van hierdie strategieë op die rol van die Bybelse interteks te probeer bepaal.

#### 4.4 DEKONSTRUKSIE VAN DIE BYBELSE INTERTEKS

Daar is reeds daarop gewys dat Cloete die Bybelteks nie as afgeslote (lees "heilige" in die betekenis van onaantasbare) tekensisteem resepteer nie. Die leserskode veronderstel 'n gevarieerde perspektief. Die bostaande opskrif kan egter nie as 'n noodwendige konsekwensie hiervan afgelei word nie. Oppervlakkig gesien kom dit voor as 'n teenstrydigheid omdat ook reeds melding gemaak is daarvan dat Cloete die Bybelteks as *evangeliese* tekensisteem handhaaf in sy poësie. Een van die opvallendste voorbeelde in sy poësie wat die voorafgaande stelling dekonstrueer, is die motto met sy anti-evangeliese Islam-konteks voor in die bundel *Jukstaposisie* met sy onmiskenbare evangeliese perspektiewe. Wanneer dit as betekenisvolle "teken" gere-septeer word, kom 'n belangrike perspektief ten opsigte van die Bybelse interteks aan die lig wat aansluit by die eersgenoemde stelling. Culler (1981:430) beweer byvoorbeeld: "The tense interplay between the opposed yet inseparable activities of semiotics and deconstruction is ..... a source of energy in literary studies". Hierdie stelling is ook van toepassing op Cloete se hantering van die Bybelse interteks <sup>25</sup>. Die volgende

waarneming van Culler (1981:39) in dié verband is ook van belang:

The semiotics of literature gives rise to a 'deconstructive movement' in which each pole of an opposition can be used to show that the other is in error but in which the undecidable dialectic gives rise to no synthesis because the antinomy is inherent in the very structure of our language, in the possibilities of our conceptual framework.

Terwyl soortgelyke tendense in Cloete se oeuvre gereflekteer word, voer hy nie 'n "deconstructive movement" tot die Derridiaanse konsekwensies van 'n "undecidability of meaning" nie. In dié verband geld die belangrike onderskeid tussen betekenis as verabsoluteerde eindpunt en singewing as 'n vorm van "beweeglike verstaan", soos Cloete (1980:6) "n literêre diskursus" <sup>26</sup> tipeer. Dit bring egter die belangrike aspek van die verhouding tussen *teken/teks* en *waarheid* ter sprake wat ook in die Van Wyk Louw-oeuvre 'n belangrike rol gespeel het.

Die enkodering van die Bybelteks dring by uitstek 'n waarheidseis op die voorgrond omdat die teks self intens hiermee gemoeid is <sup>27</sup>. Dit plaas die Bybelteks vanselfsprekend in 'n spanningsveld ten opsigte van post-strukturalistiese literêre teorie. Wanneer 'n teks geresepeteer word as 'n "cross-road" (Selden 1985:75) in 'n proses van semiosis verval 'n spesifieke outoritêre sentrum as ontsluiting van die betekenis. Na aanleiding van Roland Barthes se siening kom Selden (1985:74) tot die gevolgtrekking: "The worst sin a writer can commit is to pretend that language is a natural, transparent medium through which the reader grasps a solid and unified 'truth' or 'reality'. The virtuous writer recognises the artifice of all writing and proceeds to make play with it". Cloete se siening van die *droomdenke* as *spel* (skouspel en "game of knowledge") is dus by uitstek artistieke apparaat vir 'n selektiewe post-strukturalistiese tekshantering. Barthes (in Selden 1985:75) se radikale siening behels dat die leser vry is om die teks se be-tekeningsproses te kontinueer of op te skort sonder inagneming van die be-tekende of die bedoeling van die outeur. Dit doen Cloete met die Bybelteks in sy poësie op verskillende "speelse" maniere. Van die Job-figuur in sy poësie wat in besondere sin 'n Bybelse perspektief/waarheid ten opsigte van lyding, maar veral die God-Bose-motief en die God-skepsel-motief moet be-teken, word onder andere ook *gesê Job*

*Driezas 76):*

..... *ek bewonder*  
*jou jou ou jammerlike kolos*  
*uitgejaag groot sonder*  
*'n hut of helikon*  
*of kamma se kastige kanon.*

Dit blyk uit Cloete se Job-gedigte dat hy in dié verhaal nie resepteer wat volgens Barthes (in Selden 1985:75) "a single transparent meaning" is nie, en dat daar dus "a disruption of the text's innocent, linear flow" kan wees. Dit behels "the production of a *join* (seam, fault, or flaw) between two surfaces". Sy blatante dekonstruksie van die Bybelse kanon (volgens HAT: 1. ooreenkomstig die Kerklike wette; 2. Bybelboeke beskou as geskrewe onder onmiddellike ingewing van die Heilige Gees) in die laaste versreël van die bostaande gedig, is binne die konteks van die Bybelboek en van sy persoonlike oeuvre "skokkend" maar buitengewoon betekenisproduktief. Nie alleenlik word Job se geval in die bostaande gedig sy gekanoniseerdheid (dus by implikasie "onaantasbaarheid") as verontregte *geplaagde* ontnem nie. Hy vorm 'n parallel met ander geplaagdes (Verlaine, Cervantes, Dante, Homeros, Villon, Rimbaud - almal literêre figure en as sodanig stylfigure) wat hulle nie binne die sinryke konteks van die Bybelteks bevind nie<sup>28</sup>. Om hierdie rede kan Job nie gehandhaaf word as verwysingseindpunt ter oriëntering van 'n waarheid nie. Sy "waarheid" is relatief. Dit word alleenlik betekenisvol (singewend) in jukstaposisie met ander betekenisproduserende elemente. Die gekompliseerde "waarheid" van die Job-geval mag juis die aanleiding wees tot die digter se herhaalde bemoeienis (spel/skouspel) met hom in verskillende poëtikale verhoudinge<sup>29</sup> (en nie vanweë die lydingstema in die eerste plek, soos algemeen aanvaar word nie).

'n Ewe effektiewe dekonstruksie-tegniek van die digter met betrekking tot die Bybelteks is 'n ironisering van die teks. Tussen talle ander moontlikhede word *Dawid en sy volgelinge* - 1 Sam.22:2 - (*Idiolek* 33) as veelseggende voorbeeld gekies:

*Verder het elkeen in die moeilikheid,  
elkeen wat 'n skuldeiser gehad het,  
elke naakte met 'n skabieuse korsie verfoeilikheid,  
almal wat die establishment gehaat het,*

*die verbitterdes, die taai ingebore kriminele,  
elkeen met 'n bedrewe linkerhand  
het by Dawid aangesluit, die hele  
rampokkermenigte wat in opstand*

*was, vol haat en onbegrip, teen  
die ongelyke verdeling van die kwade  
die skobbejakkery, én van die seën  
die genade*

*elkeen met 'n slanghyt of pyltjie in die hakskeen.*

Sowel Dawid as Job kan volgens die Bybelteks gesien word as "uitverkorenes" van God. Volgens Job 1:8 lewer God die volgende getuigenis aangaande Job in 'n gesprek met die Satan: "En my dienaar Job, het jy hom raakgesien? Sy gelyke kry jy nie op aarde nie: hy is vroom en opreg, hy dien My en vermy die kwaad". Na al Job se aanvegtinge handhaaf God hom steeds as onkreukbaar wanneer Hy aan Job se vriende sê (Job 42:7,8): "Ek is kwaad vir jou en jou twee vriende, want julle het nie die waarheid oor My gepraat soos my dienaar Job nie .... My dienaar Job sal vir julle bid en Ek sal sy gebed verhoor en julle nie straf vir julle dwaasheid nie". Wanneer die Job-verhaal in jukstaposisie gelees word met die Dawid-verhaal (soos dit afgelei kan word uit die Cloete-oeuvre waarin beide figureer), is daar 'n parallel in die gegewe dat Dawid, soos Job (volgens bogenoemde Skrifgedeeltes), "'n man na God's hart" (1 Sam.13:14) was. Teen hierdie agtergrond vorm die gegewe van Dawid se *rampokkermenigte* waarvan in 1 Sam. 22 verhaal word, 'n skreiende diskrepansie ten opsigte van 'n gelykblywende "waarheid" wat betref die Goddelike voorkeure en afkeure (en geregtigheid). Bowendien word in die daaropvolgende hoofstukke van Samuel verslag gegee van die Goddelike begeleiding en raadgewing wat Dawid geniet het as leier van hierdie bende (vergelyk 1 Sam. 23:4). Daarenteen is die vrome Job in die krisis van sy bestaansangs

langdurig geteister deur die stilsweye en oënskynlike afwesigheid van God. Wanneer Cloete (1980:32) se stelling: "Weglating is mededeelsaam in die literêre kommunikasie", op die aangehaalde Dawid-gedig van toepassing gemaak word, is die weglating van Dawid se begunstiging deur God (in ooreenstemming met die Bybelteks) die maksimaal betekenisproduktiewe moment in die gedig. As gevolg hiervan ontstaan die ironie wat die waarheidskarakter van die Bybelteks ingrypend dekonstrueer. Dit blyk herhaaldelik in Cloete se oeuvre dat hy ten opsigte van die Bybelteks die digter is wat antwoorde skryf wat vrae vra<sup>30</sup> (*Ballade van die digter Idiolek* 66). Die afleiding wat hieruit gemaak kan word, is dat wat in der waarheid gedekonstrueer word 'n bepaalde (algemene) resepsie van die letterlike implikasies van die Bybelteks is. Hiervolgens word die Bybelteks as 'n parodie van "geregtigheid" gelees.

'n Gedig waarin die Goddelike eliminasietegniek self as dekonstruktiewe moment geaktiveer word, is *Jesaja (Idiolek: 72)*:

*Ek moet U uitvind:  
daar is iets wat U wegsteek  
vir my: daar is iets wat ontbreek  
in Jesaja 43: daar is water  
en vuur maar - dalk sal U later  
dit toelaat - waar is die wind?*

Jes. 43:2 lui: "As jy deur water moet gaan, is Ek by jou, deur riviere, hulle sal jou nie wegspoel nie; as jy deur vuur moet gaan, sal dit jou nie skroei nie, die vlamme sal jou nie brand nie". Dit is poëtiese taal. Die letterlike en die figuurlike betekenis van hierdie woorde kan egter in 'n spanningsverhouding met mekaar geresepeteer word. Letterlik opneem, belof God hier sy aanwesigheid. In figuurlike sin kan vuur 'n metafoor wees vir God (vergelyk ook die gedig *Onblusbaar Idiolek* 73, asook Eks. 24:16-17 en Heb. 12:29 - "want ons God is 'n verterende vuur") terwyl water in verband gebring word met die verlossing van sondes deur Jesus Christus, soos be-teken deur die doop (vergelyk 1 Joh. 5:6 - "Die Een wat deur die water van sy doop .... na ons toe gekom het, is Jesus Christus"). Wind kan na

aanleiding van onder andere Joh. 3:8 in verband gebring word met die Heilige Gees. Dit lui soos volg: "Die wind waai waar hy wil. Jy hoor sy geluid, maar jy weet nie waar hy vandaan kom en waar hy heen gaan nie. So gebeur dit met elkeen wat uit die Gees gebore is". Volgens Joh. 4:24 het Jesus gesê: "God is Gees .....". Die verwysing na *wind* in die bostaande gedig kan dus impliseer dat God as Gees nie sigbaar aanwesig is (soos water en vuur) nie en dus vanuit menslike (letterlike) perspektief, afwesig. Hierdie *afwesigheid* weerspreek die aanvanklike belofte van *aanwesigheid* in die aangehaalde Bybelteks. Dit is juis die feit dat God Gees is, wat vir die mens 'n verborgenheid bly (omdat dit nie sigbaar, verifieerbaar is nie) en wat in die ongerymdhede van die alledaagse bestaan 'n tergende geheim bly wat die mens (digter) moet *uitvind*. Die digter aktiveer die spanning tussen letterlike en figuurlike betekenis in die gedig as dekonstruktiewe element wat die betekenis van die Goddelike belofte destabiliseer.

Die dekonstruksie van die Bybelteks in Cloete se oeuvre word egter onder andere in perspektief geplaas deur die dekonstruksie van die poësie. 'n Voorbeeld hiervan wat in verband geplaas kan word met die dekonstruksie van die Bybelteks, is die volgende versreëls uit *Ballade van die digter (Idiolek 66)*:

*Terwyl duisende toeriste na Golgota  
die Wit Huis en Rooi Plein gaan kyk sit en skryf  
die digter antwoorde wat vrae vra  
aan die konkrete siel aan die eie lyf.  
Hy is besig om in elke plek  
van die kort vers in die lang sloer  
van die eeue en aarde 'n roekelose ydel gesprek  
met ewighede te voer.*

.....

*Die digter gaan onbarmhartig onverstoord  
te midde van die algemene verderf  
met sy taalskadeloosstelling voort.*

Die oënskynlike sinvolheid van die poëtiese bedryf wat in die eerste versreëls be-teken word (besinning - *skryf .... antwoorde* - gekontrasteer met oppervlakkige nuuskierigheid van toeriste), word binne dieselfde versreël gedekonstrueer as juis geen antwoord (ondebateerbare waarheid - *antwoorde wat vrae vra*) nie. In dié opsig kan dit dus nie geëvalueer word as betroubaarder of sinvoller "waarheid" as die Bybelteks ten opsigte waarvan ewe veel *vrae* opgewerp word deur oënskynlike antwoorde nie. Gemeet aan die aanspraak op permanensie, is die gedig teenoor die Bybelteks 'n onbeduidende nietigheid. Vergelyk in dié verband Jesus se woorde in Matt. 24:35 wat ook deur die evangelies van Markus (Mark. 13:31) en Lukas (Luk. 21:33; vergelyk ook vs. 22) weergegee word: "Die hemel en die aarde sal vergaan, maar my woorde nooit". Hierteenoor vertoon die perspektief van die gedig, as breukdeel van die tyd (*die kort vers in die lang sloer van die eeue*), volkome irrelevant. Die Bybelteks, as 'n unieke gesprek met ewighede, is om dié rede vanuit enige perspektief uit die tyd relatief resepteerbaar. Desondanks verrig die digter sy oënskynlik sinnelose en ongesaghebbende (woord)makery (*poiesis*) asof dit 'n ewigheidstaak is (die refrein met variasie in die gedig is: *Die digter hou aan met dig*). Hy verrig dit selfs asof hy in die waan verkeer dat hy oor goddelike vermoëns beskik deurdat hy op roekelose (vermetel; nie op gevaar lettende nie - HAT) en ydel (met jouself ingenome; praalsiek - HAT) wyse eweneens 'n gesprek met ewighede voer<sup>31</sup>. Die kenmerkendste konvensie van die Bybelteks is die be-tekening van die Goddelike daad van verlossing vir alle mense deur die soenverdienste van Jesus Christus. Hiermee kontrasteer die digter sy "bedryf" as onverantwoordelik en oënskynlik onbetrokke (*die digter gaan onbarmhartig onverstoord / te midde van die algemene verderf ..... /voort*)<sup>32</sup>. In die lig van die parallelle bestaansvorm van die Bybelteks en die poësietekste as woordkunswerk, is die ingrypendste polêre spanning tussen die twee tekste geleë in die taalfunksie van die teks. Die absolute aansprake van die Logos word weergegee in Joh. 1:1-5:

In die begin was die Woord daar, en die Woord was by God, en die Woord was self God. Hy was reeds in die begin by God. Alles het deur Hom tot stand gekom; ja, nie 'n enkele ding wat bestaan, het sonder Hom tot stand gekom nie. In Hom was daar lewe, en dié lewe was die lig vir die mense. Die lig skyn in die duisternis, die duisternis kon dit nie uitdoof nie.

Wanneer God Homself verder openbaar as die "Alfa en die Omega" (Op. 1:8), verklaar Hy Homself die totaliteit (be-tekenaar en be-tekende) van alle taalttekens. Hierteenoor word die poësie by implikasie gejuksaponeer as die digter se *taalskadeloosstelling*. Dit het reeds geblyk in die aangehaalde gedig (en in Cloete se oevre) hoe die digter deur middel van die poësie die dekonstruktiewe vermoëns van die taal aktiveer. In die twee slotstrofes van die hierbo aangehaalde gedig word die dekonstruksie van die poësie tot sy uiterste konsekwensie gevoer, naamlik 'n onwerklike werklikheid, 'n *droom* (voorstelling wat op 'n wens en verbeelding berus; lugkasteel HAT). Hierdie versreëls (wat weer in verband gebring moet word met Cloete se *ars poetica* in prosa) lui soos volg:

*Eendag gaan die digter in die gras  
lê en droom ongestoord voort  
dat dit uiteindelik oordeelsdag was  
volgens die apostel Johannes se woord.  
Die goeies en slegtes word geskei.  
Die digter lê sonder om van stryk  
te raak skryf hy hoe hulle links en regs verby  
hom gaan. Toe staan almal stil en kyk*

*hulle hoor 'n groot borrelende basuin.  
Eers toé hou hy sy pen stil.  
Hulle hoor van 'n kegelwolk se kruin  
'n engel verkondig die Here se wil  
'n oorduidelike woord  
wat sê: Ek, Ek het besluit  
die aarde soos dié is bestaan voort  
ter wille van dié quit dié ydeltuit*

*stel Ek die oordeelsdag uit.*

Die voor die hand liggende gegewe wat in hierdie versreëls geresepteer word, is 'n ontluistering van sowel die finale klimaks van die Bybelteks (Op. 11:15 e.v.) as die ontluistering van die poësiemaker-dromer (let daarop dat *ydel* uit die eerste strofe in die laaste

strobe herhaal word). Die begin van die voorlaaste strofe herinner aan die tradisionele sprokie-inleiding: "Daar was eendag .....". Dit is betekenisvol dat die ontluistering van die Bybelse singewing aan die gebeure deur 'n transponering en herinterpretasie daarvan in die digter se (let wel poëtiese) *droom/sprokie* (die onderhawige gedig) plaasvind. Dit konfronteer die leser onmiddellik weer met 'n nuwe leesstrategie en gevolglike heroriëntering ten opsigte van interpretasie. Ook hierdie gegewe word egter weer gedekonstrueer deur die oënskynlik terloopse vermelding in die bostaande versreëls dat die hele aankondiging van die magtige Bybelse apokalips *volgens die apostel Johannes se woord* is. Die Bybelteks self verstrekk die inligting dat dit hier gaan om die weergawe van 'n visioen (dus soos die droom, 'n hersinskim; innerlike gesig; die sien van iemand of iets wat op natuurlike wyse nie waargeneem kan word nie - HAT). Volgens Johannes se eie weergawe is dit weliswaar 'n visioen wat aanspraak maak op Goddelike ingewing, soos Op. 1:10 aandui: "Op die dag van die Here is ek deur die Gees meegevoer en ek het agter my, so hard soos die geluid van 'n trompet, 'n stem hoor sê: "Skrywe wat jy sien in 'n boek op .....". Volgens die digter se droom word sy voortdig in die tyd egter ook Goddelik bepaal. Dit plaas sy (*ydel*) woord weer in jukstaposisie met Johannes se gesaghebbende (volgens die Bybelteks) woord. Hierdie jukstaposisie word egter weer gedekonstrueer (in die digterlike droom!) deur die Goddelike benoeming van die digter as "dié *guit* (ondeunde knaap, onnut, vabond - HAT - let hier op die assosiasie met die droomdenke as *spel*) dié *ydeluit* (persoon baie ingenome met homself -HAT - vergelyk die *roekelose gesprek* van die eerste strofe) en Johannes wat van homself vermeld dat hy "die getuie is van wat God gesê het" (Op. 1:2) en "die dienaar" van Jesus Christus" (Op. 1:1b). Ten spyte daarvan dat die digterlike bedryf oënskynlik niks anders is as 'n digter se *ydel droom* nie, stel dié breukdeel van die tyd (vergeelyk die eerste strofe) wat die gedig beslaan, die ewigheid uit. Die ironie van die paradoksale gewigtigheid van so 'n "nâiwe" spel in die kosmiese drama waarvan die aardse bestaan 'n deel vorm, word verhoog deur die feit dat dit deur 'n Goddelike dekreet geskied. Dié irrasionele, by implikasie lagwekkende "resultaat" (die uitstel van die oordeelsdag) van die digter se "gek bedryf" is nie slegs die klimaks waarheen die argumentasie van die gedig voer nie. Dit word sterk beklemtoon deur die plasing daarvan in die slotversreël van die gedig wat verder ook 'n afsonderlike strofe-indeling uitmaak. Die digter se *bewegende pen* (wat hy, volgens die nie-aangehaalde vierde strofe van die gedig, *met sy lippe liefkoos*)<sup>33</sup> word, soos die woelende,

argelose mensdom tot stilstand gedwing deur Goddelike ingryping (in ooreenstemming met die Johannes-visioen!). By implikasie staan of val die digterlike bedryf en/droom by grasia van die Goddelike (soos die Bybelteks!) want dit droom skeppend en mimetiseer dieselfde soort visioene (van ewighede, bevryding, ens.) wat deur die Bybelteks be-teken word. Dit kan dus as so waar of onwaar (danksy dieselfde taalsisteem) soos die Bybelteks geresepteer word ondanks die feit dat die funksie daarvan (as spel, droom) verskillend is <sup>34</sup>.

Soos Cloete in sy ontginning van die poëtiese droomdenke aangedui het, loënstraf die vormbewustheid van hierdie denke die sinneloosheid daarvan. Alhoewel in die geval van die bogenoemde gedig nie volledig daarop ingegaan is nie, was die vermelding van enkele eenheidskeppende momente reeds 'n aanduiding dat die vorm daarvan as 'n belangrike betekenisdraende moment meesprek in die be-tekening van die sinskepping van die gedig. Alhoewel Bybelteks en poësietekst (danksy die taal) dus albei deur middel van geïmpliseerde jukstaposisies gedekonstrueer word, word albei op "bonatuurlike", irrasionele wyse gehandhaaf. Langs dié weg word die dekonstruktiewe ook weer gedekonstrueer as finale "waarheid". Die poësie gaan ewe veel om "nie sien nie" <sup>35</sup> as die geloof <sup>36</sup>.

#### 4.5 JUKSTAPOSISIE AS SINGEWING EN/OF DEKONSTRUKSIE VAN TEKENS

*Jukstaposisie* as titel van Cloete se derde digbundel sowel as die veelvuldige gebruik van jukstaposisie as poëtiese apparaat is reeds vanuit verskillende perspektiewe ontgin. In aansluiting hierby is ook die motto van genoemde bundel ontgin, onder andere deur Van Niekerk (1983). Weer eens word by hierdie bestaande studies aangesluit en word gepoog om onnodige herhaling te vermy. Ter wille van die verdere ontginning van hierdie poëtiese tekens vanuit die perspektief van die onderhawige studie, word enkele relevante resepsies uitgelig. *Jukstaposisie* word naamlik nie geresepteer as sonder meer "fabrieksgeheim van die digter T.T. Cloete" nie. Dit word gehandhaaf as komplekse en kenmerkende literêre apparaat<sup>37</sup>. Dit kan byvoorbeeld onder andere in verband gebring word met Roman Jakobson (in Sebeok 1960:358) se bekende uitspraak in verband met parallelisme waarin hy die beginsel stel: "the poetic function projects the principle of equivalence from the axis of

selection into the axis of combination. Equivalence is promoted to the constitutive device of the sequence". Daarbenewens het die procédé van jukstaposisie religieuse (Bybelse) verbande, waarop mettertyd verder ingegaan sal word. Die feit dat dit ook in die Bybelse tekensisteem as komplekse procédé funksioneer, blyk uit die volgende opmerking van Berlin (1985:141) na aanleiding van haar ondersoek na die dinamiek van Bybelse parallisme:

Parallelism ..... consists of a network of equivalences and/or contrasts involving many aspects and levels of language. Moreover, by means of these linguistic equivalences and contrasts, parallelism calls attention to itself and to the message which it bears. Parallelism embodies the poetic function, and the poetic function heightens the focus on the message.

As sodanig is dit 'n be-tekenaar van dinamiese, polisemantiese verhoudinge (vergelyk Van Niekerk, 1983:2,3,5). Benewens die poësie self in *Jukstaposisie*, is 'n belangrike motivering vir laasgenoemde resepsie die volgende uitspraak van Cloete (1984:15):

Daar sit baie wondere aan ..... die organiese begryp en ken en sien van die werklikheid in en buite jou. Byvoorbeeld dat die dromende denke 'n kwantitatiewe, gesegmenteerde denke is, en 'n *verhoudingsdenke* (skuinsdruk van my).

Hiernaas beweer hy:

Die gedig is mimeties van die skeppingsgedagte ..... Die digterlike orgaan is saam met sy eenheidsbewussyn verfynd bewus van die detail in die skepping. Daar is oorweldigende detail, en jy sôu daarvan mal kon word as jy dit nie kon orden in 'n kunswerk nie, as jy dit nie kon vertaal tot 'n orde nie, as jy dit nie kon sintetiseer en kon amalgameer nie.

So 'n verwickelde be-tekening veronderstel 'n verfynde apparaat wat vanweë sy veelkantige polisignifikasie multi-interpretatief is en dus ook ambivalent. Dit is in hierdie verband dat die motto van die bundel *Jukstaposisie* veelbe-tekenend is.

#### 4.5.1 Bundelmotto as literêre paradigma

Terwyl waardevolle analyses (vergelyk Van Niekerk 1983) van die motto voor in die bundel *Jukstaposisie* gemaak is, is daar 'n moontlike perspektief ten opsigte van intertekstuele verhoudinge wat na my wete nie aandag gekry het nie en wat veral die enkodering van die Bybelteks raak. Die motto is:

*Allah is great, no doubt, and Juxtaposition his prophet*

Die aanhaling word aangegee as komende uit die werk van 'n negentiende-eeuse Engelse digter A.H.Clough. Naas die ontginning van die rol van die Clough-interteks, roep bogenoemde aanhaling ook 'n sekondêre interteks op, naamlik die Koran (Qur'ân), die hoofbron waaruit die Moslemse geloofsleer en wetgeleerdheid put. In 'n bundel waarin die Bybelse interteks as *evangelie*-tekensisteem gehandhaaf bly, plaas dit nie alleenlik die Clough-tekst nie maar ook die Koran as interteks in jukstaposisie met die Bybelteks. Die betekenisproduksie wat as gevolg van hierdie intertekstuele verhouding tot stand kom, is singewend ten opsigte van die bundel as geheel maar ook ten opsigte van die funksionering van die Bybelse interteks in die poëtiese tekensisteem. Die be-tekeningspel wat as gevolg van hierdie intertekstuele verhoudinge ontstaan, sluit ook aan by die reeds genoemde dekonstruksie van die Bybelse interteks in die Cloete-oeuvre.

##### 4.5.1.1 Qur'ân (Koran) as "Waarheids"-kode

Die Islam-godsdienst kan meer as enige ander godsdienst ter wêreld 'n boek-godsdienst genoem word. Nie 'n persoon nie, maar Die Boek staan in die sentrum. Die musikale resitering van die Koran word beskou as 'n Godswelbehaaglike en verdienstelike werk en in die Moslem-wêreld word miljoene kinders langs dié weg onderrig. Die woord al-Qu'rân is 'n infinitief van Qara'a, dit wil sê: om te resiteer, en dit be-teken: die te geresiteerde teks. Geen boek ter wêreld word meer as die Koran beskou as van Goddelike oorsprong nie. Volgens die Moslemse dogmatiek is die inhoud van die Koran "ewig en ongeskape". Die opvatting van Moslems is verder dat die oer-eksemplaar van die Koran op die "loch almachful"

(welbewaarde tafel) te vind is. Die engel Djibril (Gabriël) word beskou as dié een deur wie se bemiddeling Allah telkens fragmente van hierdie oer-eksemplaar "neergestuurd het" na die aarde na die profeet Mohammed toe. Hierdie openbaringe aan Mohammed is deur sy naaste volgelinge opgeteken. Die outorisasie en kanonisasie het plaasgevind onder ene Khalif Uthman, wat 'n kommissie van drie man aangestel het om die teks van die Koran vas te stel. Die resultaat van hierdie arbeid is die teks van die Koran tot nou toe.

Die Koran is verdeel in 114 hoofstukke of Sura's. Elke Sura begin met die formule "bismillah", waarin gesê word dat namens Allah gepraat word. Desondanks dra die boek onmiskenbare spore van allerlei menslike invloede wat in die Moslemgees gelaat is. Hieronder is veral Joods-Talmoediese invloed in die profeteverhale, Nestoriaanse en Manicheïstiese invloed byvoorbeeld in die loëning van die kruisdood van Christus, Parsistiese invloed in die voorstelling van die Paradysverhaal en oud-Arabiese invloed in die Kaaba-kultus.

Die Moslemse geloofsleer ontwikkel rondom die Moslemse oerbelydenis, die *shahadat*, wat soos volg lui: "La ilāha illā 'Allah, wa Muhammad rasūlū'llah", wat vertaal kan word as: "Daar is geen ander God as Allah nie en Mohammed is God se Gesant" (Dit kan dus geresepteer word as grondteks van die Clough-aanhaling).

Die benaming *Muslimin* kan vertaal word as: mense wat hulle onderwerp en oorgee aan Allah. Die profeet Mohammed (570-632 n.C), wat opgegroeï het as weeskind, is in sy religieuse lewe in beweging gebring deur veral drie motiewe volgens die Mekkaanse Sura's van die Koran:

1. hy was ernstig verontrus oor die politeïsme waarin sy volk geleef het, want in toenemende mate was hy oortuig dat daar slegs een God is, naamlik Allah, die Hoë, die Verhewene (Allahu akbar);
2. hy was diep onder die indruk van en verontrus oor die feit dat sy volk nie beseft dat daar 'n dag van oordeel kom nie;

3. hy is besig gehou met die gedagte dat die Jode en Christene wel Heilige Geskrifte (*Kitab's*) het wat hy die *Taurat (Thora)*, *Zabur (Psalme)* en *Indjil (Ewangelie)* genoem het, terwyl sy *umma* (volk) géén *Kitab (Heilige Skrif)* besit het nie.

Hierdie drie motiewe het sy gemoed geaktiveer in drome, visioene en daaglikse meditasie. Dit het voortgegaan totdat hy, mediterende by die grot Hira, homself aangespreek gevoel het deur die engel Djibril (Gabriël) wat hom die opdrag gegee het om voortaan te resiteer en te spreek in die Naam van Allah (Sura 96:1-4). Dit het op veertigjarige ouderdom plaasgevind. Sedert hierdie ervaring het Mohammed homself geroepe gevoel deur Allah om die verkondiger te wees van die Eenheid van God te midde van sy politeïstiese volksgenote, om die waarskuwer te wees van 'n dag van gerig te midde van mense wat geen begrip daarvan gehad het nie en om die bringer te wees van 'n Goddelike *Kitab* (die Koran) vir sy *umma*. Hierdie drieledige boodskap het Mohammed uitgedra onder sy stamgenote in Mekka.

Slegs enkele figure het aan hom gehoor gegee. Die meeste van sy stamgenote het hulle om sosiale en religieuse redes verset teen sy boodskap. Te midde van hierdie worsteling het die Koran ontstaan. Mohammed self was na bewering sy lewe lank 'n analfabeet. Intussen het in Mohammed die besluit vorm aangeneem om Mekka te verlaat en om hom in Jathrib (later Madinat al Nabi genoem) te vestig. Hierdie gebeurtenis word met die woord *Hidjrah* aangedui. Dit was meer as 'n vlug. Dit was 'n religieuse eksodus, dit wil sê die vestiging van 'n nuwe gemeenskap wat nie gebaseer is op klan of stam nie, maar op geloof in Allah as die Enige God en op die geloof in die sending van Mohammed as profeet. In Medina is die grondslag gelê van die Moslemse Teokrasie. Die vervolgte, belasterde en vernederde man van Mekka word in Medina die Hoof van die religieuse gemeenskap en die bevelhebber van die Moslemse leërskare. Hy tree op as bestuurder en wetgewer en word in alle seremoniële, rituele, siviele, militêre en religieuse aangeleenthede se beslissinge en uitsprake beskou as met die Majesteit van Allah bekleed. Teen sy verwagting in het die Jode sy gesag afgewys, wat gelei het tot 'n bittere stryd. Uiteindelik het Arabiese eenheid ontstaan op die basis van die Moslemse religie. Hy trek uiteindelik seëvierend Mekka binne, ontvang die sleutel van Kaaba, laat die afgodsbeelde vernietig en spreek die Mekkaners toe in 'n gees van versoening. Aan die einde van sy lewe voel hy homself nie slegs die waarskuwer en profeet vir sy eie

volk nie. Hy was ook oortuig daarvan dat hy 'n boodskap het vir die hele wêreld en dat hy geroepe is om dwarsdeur die wêreld die magsgebied van Allah te vestig en nie te rus voordat elkeen Allah se Ryk erken het nie (vergelyk Sura 9:3 en Sura 9:29). Van die Ahli-al-Kitab (Jode en Christene) sou nie 'n oorgang tot Islam geëis word nie, maar wel 'n erkenning van die mag van Allah deur onderwerping aan die Moslemse leërskaare (Verkuyf in C.E. 3, 1958:656-663).

Die waarheidskode funksioneer binne hierdie konteks op grond van die jukstaponeering daarvan met die uiteenlopende "waarheidseise" van verskillende intertekste. Dit kan skematies soos volg weergegee word:

Sender God (Allah) > Waarheid (Allah is great, no doubt) > Profeet (Draer/Kanaal) > Waarheid / Verdigsel (vergelyk die later aangehaalde Clough-tekste: *none ..... final and perfect*).

#### 4.5.1.2 Jukstaponeering van kenmerkende konvensies van geënkodeerde tekensisteme

'n Ontginning van die religieuse kode van die *Jukstaposisie*-motto vestig die aandag op 'n aantal betekenisproduktiewe parallele. Daar is in die eerste plek raakvlakke met die poëtiese *dromende denke*. In die Koran-interteks word erkenning gegee aan 'n bonatuurlike Bron wat langs die weg van *droomdenke* (vergelyk Mohammed se drome en visioene) aanleiding is tot die ontstaan van 'n kommunikerende teks wat uitkringend invloed uitoefen sowel as weerstand opwek. Die teks ontleen sy gesaghebbendheid nie aan die "profeet" (dekodeerder van die oorspronklike Bron) nie, maar aan sy Oorsprong. Die "profeet", of hy ookal gedekodeer word as "waarheid" of "verdigsel", is van sy "waarheid" oortuig (te midde van die *algemene verderf*, vergelyk die reeds aangehaalde *Ballade van die digter, Idiolek*) op grond van sy *Bonatuurlike Bron*. Die finale "waarheid" waarom dit gaan, is dus dié *Waarheid* - in die motto sowel as in die Koran-interteks sowel as in die gejukstaponeerde Bybelse intertekste sowel as in die onderhawige poësietekste (soos mettertyd sal blyk) <sup>38</sup> geënkodeer as: die onmiskenbare grootheid van 'n *Enige God*.

In dié verband kom die volgende uitspraak van 'n Bybelse interteks (Matt.18:16) ter sprake: "Maar as hy (medemens) nie luister nie, neem nog een of twee met jou saam, sodat alles wat gesê word, deur die woord van twee of drie getuies bevestig kan word". Hierdie Skrifgedeelte bevestig 'n voorskrif in die Ou Testament, onder andere Deut.19:15b: "'n Beskuldiging (lees "saak"-A.S.R.) kan net bewys word deur die getuienis van twee of drie getuies". Die Koran, wat ook intens gemoeid is met die waarheidsvraag, lewer 'n soortgelyke voorbeeld in 'n hoofstuk onder die opskrif: *Waarheid van die Qur'ân* met as onderafdeling: *Die Bevestiging van die Waarheid*. Surah 36:13-17 lui:

Gee aan hulle die gelykenis van die bewoners van die stad toe die apostels daar aangekom het. Toe ons twee apostels na hulle gestuur het, het hulle albei verloën; daarna het Ons hulle met 'n derde versterk en hulle het gesê: 'waarlik, ons is na julle gestuur'. Hulle het geantwoord: 'Julle is maar net sulke sterflinge soos ons, en die Barmhartige het niks aan julle geopenbaar nie; julle lieg net'. Hulle het gesê: 'Ons Here weet dat ons waarlik na julle gestuur is. En dit is slegs ons plig om die boodskap duidelik af te lewer'.

Teenoor hierdie "ontwyfelbare waarheid" (op grond van drie "getuies") aangaande die grootheid van 'n Enige God wat deur die eerste helfte van die *Jukstaposisie*-motto be-teken word, staan die tweede deel van die motto waarin die "betroubare getuie" van die bogenoemde drie tekste oënskynlik teenstrydig be-teken word. Dit is juis ten opsigte van hierdie aanspraak wat die Koran-interteks 'n opposisie vorm met Cloete se geënkodeerde Bybelse interteks en dus as "nie-waarheid" geresepeteer kan word. Die Bybelteks gee 'n uitvoerige omskrywing van wie in ooreenstemming met sy konvensies as "profeet" verstaan moet word in onder andere Deut. 18:13-22, waarvan relevante gedeeltes soos volg lui (Moses is aan die woord):

Jy moet opreg wees voor die Here jou God. Hierdie nasies wat jy gaan verdryf, luister na towenaars en besweerders. Maar die Here jou God verbied jou om dit te doen. Die Here jou God sal 'n profeet onder jou na vore laat kom, een van jou volksgenote. Hy sal soos ek wees. Vir hom moet jy gehoorsaam ..... Ek sal my woorde in sy mond gee, en hy sal vir sy volksgenote alles sê wat Ek hom beveel ..... Wanneer jy jou afvra: Hoe sal ek die woorde kan uitken wat die Here nie met die profeet gepraat het nie? moet jy weet: as 'n profeet iets in die Naam van die Here aankondig en dit kom nie

uit nie en dit gebeur nie so nie, dan het die Here nie met die profeet gepraat nie. Dan het die profeet hom dit aangematig en hoef jy jou nie aan hom te steur nie.

Die volgende eksegeese van Ridderbos (1964:21) van hierdie Skrifgedeelte is 'n verdere leidraad wat lig werp op die opposisie tussen die Koran-"waarheid" en dié waarop die Bybelteks aanspraak maak. Hy wys daarop dat teenoor die praktyke (tekens) waarvolgens die heidene soek om bonatuurlike kennis te verkry, stel Moses die gawe van God aan Israel, naamlik "die lig van die profesie" (Jes. 8:19). Ridderbos verwys na die profeet as "openbarings-middelaar". Die profeet wat eindelijk na vore sal kom, volgens die Deuteronomium-tekste, is volgens Petrus in Hand. 3:22 en volgens Stefanus in Hand. 7:37 vervul in Christus. Ook Christus verwys in Joh. 5:46 daarna dat Moses van Hom melding gemaak het. Met inagneming van sekere tekskritiese voorbehoude kom Ridderbos (1964:22) dus tot die gevolgtrekking dat alhoewel in die Deuteronomium-verse allereers gepraat word van gewone menslike profete, daarnaas aanvaar kan word dat dit in die laaste instansie heenwys na Jesus Christus, die hoogste Profeet en Leraar. Die gevolgtrekking wat Ridderbos maak na aanleiding van Deuteronomium, word deur verskillende ander Skrifgedeeltes ondersteun, waaronder die volgende beskrywing van Jesus Christus in Op. 3:14b: "So sê die Amen, die geloofwaardige en ware getuie, Hy deur wie God alles geskep het". Hierdie woorde roep die verband op met die Johannes-proloog waar Christus aangedui word as die Logos en van wie gesê word (vs. 4,18): "In Hom was daar lewe, en dié lewe was die lig vir die mense. .... Niemand het God ooit gesien nie. Sy enigste Seun, self God, wat die naaste aan die Vader is, dié het Hom bekend gemaak". Alhoewel die Koran Jesus as een van Allah se *bodskappers* erken, weêrlê hulle die "waarheid" van die bogenoemde aanspraak wat deur die Bybelteks weergegee word in Sura 19:88-94, wat lui:

En hulle sê: Die Barmhartige het vir Homself 'n seun geneem. Voorwaar, julle maak afskuwelike beweringe. Dis om die hemele vanmekaar te laat skeur en die aarde te kloof en die berge in stukkie te laat val; omdat hulle 'n seun aan die Barmhartige kon toeken! En dit is die Barmhartige onwaardig dat Hy vir Hom 'n seun sou neem. En daar is niemand in die hemele en die aarde nie, of hy kom tot die Barmhartige as 'n dienaar. Voorwaar, Hy ken hulle en Hy het hulle almal getel.

In ooreenstemming hiermee stel die Koran (Sura 112:1-3) dan ook die sentrale "waarheid": "Hy, Allah, is EEN. Allah is Hy op wie almal vertrou. Hy verwek nie, ook is Hy nie verwek nie; en niemand is soos Hy nie". Hierteenoor stel die Bybelteks (1 Joh. 2:22,23) die volgende perspektief aangaande hierdie "waarheid":

Wie is die leuenaar anders as hy wat nie wil erken dat Jesus werklik die Christus is nie? Hy is die antichris, hy wat nie die Vader en die Seun wil erken nie. Wie nie die Seun erken nie, verwerp ook die Vader; wie die Seun erken, erken ook die Vader.

Aanspraak op profeetskap van die Enige God bring dus onafwendbaar 'n waarheidskrisis mee. Die kernvraag waarom dit gaan, is: "wie stuur die profeet?" Toegepas op die jukstaposisiebegrip, is die vraag: wie *jukstaponeer*: God, Satan, die boodskapper self, die digter? Dit raak nie slegs "die gesag" van die teks nie maar ook die singewing wat daaraan toegeken kan word.

As geïmpliseerde interteks van die *Jukstaposisie*-motto word die Koran vanselfsprekend in jukstaposisie geplaas met die poësietekse. Om dié rede is dit ten opsigte van die poësietekse relevant dat die Koran sy "waarheid" opeis ten koste van dit wat digters voortbring<sup>39</sup>. Sura 21:1-5 lui:

Vir die mense het die afrekening reeds naby gekom, en tog wend hulle hul in agtelootheid af. Daar kom geen nuwe Vermaning tot hulle van hulle Here nie, of hulle luister agteloo daarna. En hulle harte is agteloo. En hulle - die kwaadstigters - beraadslaag in die geheim en sê: Hy is niemand anders nie as 'n gewone sterfing soos julle self ook is; sal julle jul dan aan betowering oorgee terwyl julle dit kan sien? Hy het geantwoord; My Here weet *alles* wat in die hemele en op die aarde gesê word, en Hy is die Alhorende, die Alwetende. Nee, sê hulle: 'n mengelmoes van drome! Nee, hy het dit versin. Nee, hy is 'n digter! Laat hom dan 'n teken vir ons bring soos dié waarmee die vorige profete gestuur is.

Ook in Sura 69:40-43 word die woord van die profeet gekontrasteer met dié van die digter wat in dieselfde kategorie geplaas word as die waarsêer. Dit lui:

Voorwaar, dit is 'n woord van 'n geëerde BoodsAPPER en dit is nie die woord van 'n digter nie. Min is dit wat julle glo! Nóg is dit die woord van 'n waarsêer. Hoe weinig indagtig is julle! Dit is 'n openbaring van die Here van die Wêreld.

Dit is teen hierdie agtergrond betekenisvol dat die eksplisiete vermelding van die rol van digters in die Bybelteks in verband staan met die be-tekening van God. Volgens Hand. 17:27,28 het Paulus in sy rede in die Areopagus te Athene die volgende gesê: "God het hulle (die nasies) gemaak om Hom te soek, al sou hulle ook moes rondtas om Hom te vind. Hy is nie ver van enigeen van ons af nie, want deur Hom lewe ons, beweeg ons en bestaan ons. Of soos party van julle digters ook gesê het: 'Ons stam ook van Hom af'". Paulus haal hier aan uit 'n gedig van die Griekse digter Aratus (±315-240 v.C.). In hierdie verwysing van Paulus reflekteer iets van die ambivalensie van die Cloete-motto waarin "waarheid" nie deur enige party as sy besitreg gekaap kan word nie. Hierbenewens kan die Psalmdigter as een van talle voorbeelde dien van die positiewe evaluering in die Bybelteks van die digterlike woord. Teen hierdie agtergrond kan die reeds aangehaalde *Ballade van die digter (Idiolek 66)* gesien word as 'n kreatiewe transponering van die Bybelteks se siening van die funksie van die digter en sy verhouding tot die Goddelike waarheid.

#### 4.5.1.3 Ambivalente be-tekening van waarheid / verdigsel <sup>40</sup>

Die *Jukstaposisie*-motto is teen die bostaande agtergrond 'n ironiese maar boeiende spel met die teenstelling waarheid/verdigsel. Die Koran-"waarheid" word in die Clough-poësieteks vervang deur 'n poëtiese dekonstruksie van waarheid. Mohammed, wat 'n "enkelvoudige Waarheid" deur sy boodskap proklameer (vergelyk onder andere Sura 98:2,3 - Mohammed is "n BoodsAPPER van Allah, wat die suiwer bladsye voordra, waarin alle regte boeke opgeneem is"), word verplaas deur *Jukstaposisie*, wat volgens Clough se teks "many affinities" impliseer. Venter (1988:5) wys daarop dat Clough 'n uitgesproke skeptikus is met, volgens haar aangehaalde bron (Biswas 1972:299) 'n "radically subversive suspiciousness which makes any real faith in that ego impossible". Die digter Cloete enkodeer dié poëtiese stelling nie alleenlik as motto (kernspreuk, leuse - HAT) nie maar gebruik die gedekonstrueerde "waarheid" *Jukstaposisie* as bundelitel van sy poësie waarin die "waarheid" van die

grootheid van die Enige God opnuut be-teken word. As gevolg hiervan gebruik hy Clough se "instrument" om 'n teendeel te be-teken, wat weer 'n gedeeltelike "waarheid" van die Koran-tekse bevestig - die grootheid van die Enige God. Wanneer Cloete se eie oeuvre intertekstueel gelees word, verkry die voorafgaande intertekstuele gesprek rondom die tema van waarheid/verdigsel verder relevansie. Die titel van Cloete se prosabundel *Die waarheid gelieg* (1984) blyk naamlik 'n singewende intertekst vir die digbundel *Jukstaposisie* (1982) te wees wat belangrike jukstas tussen verhaal- en poësietekse oplewer. Die opskrifte van die onderafdelings van die prosabundel is 'n verdere aanduiding van die intertekstuele verhouding met die genoemde poësiebundel: I *dichters liegen de waarheid* II *..... weet ons mos: hoe digters lieg?* III *lie creatively* IV *alles leugens*. In die bundel *Jukstaposisie* kom die kreatiewe verhouding tussen waarheid/verdigsel in resente en vroeër poësietekste telkens ter sprake. Die bundel as geheel is trouens gewy aan die komplekse polisignifikatiewe jukstaposisies van verdigsel / waarheid / illusie / sinvolle en sinryke vakuum<sup>41</sup>. Die digter self is die *tweehelftegesig* (*Rotsode*<sup>42</sup> *Jukstaposisie* 16) waarvan *een profiel plooiig en ernstig / die ander een glad en glimmend en profaan* is. Sy gejukstaponeerde ambivalensie blyk verder uit die volgende versreëls van dieselfde gedig:

*Hy hoor van alkante  
voorwoordsels, hy't vanaf die inferno tot  
in die hemele na die voorbeeld van Dante  
afgeluister tot in die buurt van God*

.....

*Die digter is ook 'n dief, hy steel  
van elke liggaam en elke gesig  
en siel iets, van wie hulle nie heel  
en bymekaar hou nie roof hy iets vir 'n gedig.*

*Maar hy is ook 'n verleë  
afhanklike - deurdat daar so baie was  
rondom hom is aan hom veel gegee  
vir 'n gratias en 'n gratias.*

Na aanleiding van hierdie gedig, wat opgedra is aan D.J.Opperman (met die bundel *Komas uit 'n Bamboesstok* <sup>43</sup> as belangrike interteks), kan die *Jukstaposisie*-motto geresepteer word as metafoor vir die gedig. 'n Gedig kan geresepteer word as be-tekenaar van eenheid (Allah, die Monoteïstiese) wat gemanifesteer is in meervoudige en meerduidige saambestaan (jukstaposisie). *Jukstaposisie* kan egter ook geresepteer word as metafoor vir profeet (die gejukstaponeerde woord). Dit het geblyk dat profeetskap nie alleenlik 'n spanningsverhouding tussen waarheid en verdigsel meebring nie. Dit impliseer weer die vraag na die aanspraak op oorsprong of gesag. Die digter se "gesag", in teenstelling met religieuse profete, is sy *droomdenke*. Wanneer Cloete die Goddelike manifesterings ook resepteer as 'n *dinkdroom* (*Mikrologie, Jukstaposisie* 111), impliseer dit egter desondanks 'n Goddelike oorsprong. Profeetskap het egter ook uiteenlopende en/of teenoorgestelde resepsies tot gevolg. Deur middel van 'n "profetewoord" kan waarheid as verdigsel geresepteer word en andersom.

Die betekenisproduktiwiteit wat bemoontlik word deur die poli-intertekstualiteit van die *Jukstaposisie*-motto word verder verryk deur die geïmpliseerde Bybelse interteks (op grond van Cloete se enkodering van die Bybelteks as *evangelie*-tekensisteem in die bundel). Die konnotasie van die motto met die Koran wat die Bybelteks as evangeliese tekensisteem <sup>44</sup> loën, word dus in opposisie geplaas met die Bybelteks, wat teenoor die "onwaarheid" van Islam die volgende stelling as vergelykbare "waarheid" sou poneer: Die Drieënige God is groot, dit lei geen twyfel nie, en Jesus Christus / die Logos Sy Profeet. Singewing deur die logos gebeur egter by wyse van jukstaposisie. As poëtiese be-tekening is die geïmpliseerde "onwaarheid" van die Islam-tekst dus nie in stryd met die Bybelteks nie. In die bundel *Jukstaposisie* word die Een-heid van God te midde van *Sy deurlopende multimultimeervoud* (*ubiquiteit, Idiolek* 133) vanuit verskillende perspektiewe be-teken. Hy is byvoorbeeld die *oordadige Versamelaar* (*Rotonde, Jukstaposisie* 115) wat in 'n klein bestek / .... *Hom ywerig voltrek* (*Ywer, Jukstaposisie* 93). Terwyl in *die fetus van die vlooi / die dinkdroom van God / netjies ruim berus*, word hy gejukstaponeer tot in *die oneindige plooi op plooi / oopvou en ontplooi tot en tot en tot .....* (*Mikrologie, Jukstaposisie* 111). Dit blyk dus dat die poëtiese relatiewe waarheid (nie-"waarheid") geënkodeer kan word as be-tekenaar van "waarheid" (die grootheid van die Enige God) op dieselfde wyse as wat die "waarheid" van die Bybelteks

geënkodeer en geresepteer kan word as nie-"waarheid" (soos geblyk het in Breytenbach se enkodering van die Bybelteks asook in Cloete se dekonstruktiewe spel met die Bybelteks).

Uit die voorafgaande blyk dit dat *jukstaposisie* gekenmerk word deur dieselfde ambivalensie as dié van die profeet. Dit impliseer 'n spanningsverhouding tussen waarheid en verdigsel. Juis om hierdie rede is *jukstaposisie* nie slegs 'n literêre (en Goddelike!) instrument ter singewing van "waarhede" nie. Dit is ook by uitstek 'n instrument van die dekonstruksie <sup>45</sup>. Die Bybelteks dui hierbenewens ook aan dat dit volgens hierdie *procédé* funksioneer wanneer Jesus (die Logos) verklaar (Matt.13:13,14):

Om hierdie rede praat Ek met hulle in gelykenisse (*jukstaposisies* - A.S.R.): omdat hulle kyk maar nie sien nie, en hoor maar nie luister en verstaan nie. In hulle geval word die profesie van Jesaja vervul wat sê: 'Julle sal hoor en hoor en tog niks verstaan nie, en kyk en kyk en tog niks sien nie'.

Hieruit kan afgelei word dat *jukstaposisie* naas sinskepper ook 'n vorm van verhulling impliseer. Dit is kenmerkend van sowel die Bybelteks as die poësietekst. Wanneer *jukstaposisie* alleenlik as enkelvoudige, liniêre patroonvorming geresepteer word, word die polisignifikatiwiteit daarvan oor die hoof gesien. Die volgende uitspraak van Cloete (1980:10) is onder vele andere 'n aanduiding van sy verstaan van die funksionering van sodanige apparaat in die kunswerk:

Die paradigma (van die literêre teks) kom voort uit 'n kruis en dwars, 'n boontoe en ondertoe, en vorentoe en teruglees. Die paradigma wys 'n konkatenasie (lees *jukstaponeering* - A.S.R.) van klanke (eventueel ook ritmes), terme, sintagmas, sinne, vertelsels, ens. uit.

#### 4.5.1.4 Jukstaposisie van "finale Waarheid" en "waarheid"

Die *Jukstaposisie*-motto impliseer nie slegs die komplekse verhouding tussen waarheid en verdigsel nie. Dit *jukstaponeer* uiteindelik ook "relatiewe waarheid" (*jukstaposisie*) en "Finale Waarheid" (énige God). Alhoewel hier nie ingegaan is op die funksionering van die Clough-interteks nie <sup>46</sup> is die perspektief van dié teks in dié verband betekenisvol. Die Clough-

aanhaling is deel van 'n liefdeslied (*Amours de voyage* 1849) waarin die digter jukstaposisie soos volg be-teken:

**Juxtaposition is great, - but you tell  
me affinity greater,  
Ah, my friend, there are many affinities,  
greater and lesser,  
Stronger and weaker; and each, by the  
favour of juxtaposition.  
Potent, efficient, in force, - for a  
time; but none, let me tell you,  
Save by the law of the land and the  
ruinous force of the will, ah,  
None, I fear me, at last quite sure to  
be final and perfect  
(vetdruk van my)**

Alhoewel *jukstaposisie* volgens bostaande teks, soos God, deur die be-tekenaar "great" gekwalifiseer kan word, is dit ondergeskik aan die grootheid van God wat gekoppel word met die frase "no doubt" in die aangehaalde motto uit dieselfde teks. Uit die bostaande versreëls kan afgelei word dat jukstaposisie, ondanks die moontlikheid van polisignifikatiewe, as be-tekenaar/boodskapper van die Goddelike, en dus met aanspraak op "waarheid", nie funksioneer as "finale waarheid" nie. Paradoksaal is dit egter juis om dié rede vir die digter Cloete "adekwate" be-tekening van die Onnoembare. Hier is die volgende versreëls van Van Wyk Louw (*Ex unguine leonem, Tristia* 12) eweseer van toepassing:

*Die klou dui al die dier aan, is gesê-  
maar is nog nie die leeu.*

Hierteenoor stel die Bybelteks na aanleiding van Joh. 1:1b: "en die Woord was self God". Hieruit kan afgelei word dat dit (die vleesgeworde Logos) dié jukstaposisie is wat Boodskapper en Boodskap is; Be-tekenaar en Be-tekende is gelyk (vergelyk Mark. 1:1 - "Die

evangelie van Jesus Christus ..... is (na aanleiding van Dormeyer, vergelyk hoofstuk I) Jesus Christus" <sup>47</sup>. Dit be-teken ook dat die Bybelteks as *evangelie*-tekensisteem funksioneer volgens 'n konvensie van volkome gelykheid tussen Sender - Kanaal/Boodskapper/Profeet - Boodskap. Dit het implikasies vir die Cloete-teks. Na aanleiding hiervan kan die *Jukstaposisie*-motto sowel as die bundeltitel gesien word as die gemoedheid en poëtiese ontginning van die bekende Jakobson-kommunikasiemodel (as 'n jukstaposisie) - *Sender - Kanaal - Boodskap - Ontvanger*, met al die polijukstaponerings wat daaruit voortvloei. Dat hierdie ontginning plaasvind vanuit evangeliese perspektief maar paradoksaal aan die hand van, by implikasie, 'n evangelies-vyandige motto, lewer bewys daarvan dat eersgenoemde uitgangspunt nie geykte enkoderings <sup>48</sup> op grond van sogenaamde "sekerhede" impliseer nie. In dié verband kan weer aangesluit word by die volgende uitspraak van Ricoeur (1980:96): "To dissipate the massive opacity of the concept of revelation is also at the same time to overthrow every totalitarian form of authority which might claim to withhold the revealed truth". Cloete se enkodering van jukstaposisie as ambivalente openbaring van die ongetwyfelde grootheid van God kan in hierdie lig gesien word.

#### 4.6 RESEPSIE VAN DIE BYBELSE TEKENSISTEEM

Die voorafgaande dekodering van die *Jukstaposisie*-motto en -bundeltitel het reeds betekenisvolle tendense ten opsigte van die funksionering van die Bybelteks in Cloete se poësie aan die lig gebring. Dit was duidelik dat "waarheid" vir Cloete in die Bybelse tekensisteem geproblematiseer is wanneer dit gaan om 'n letterlike en oppervlaktelesing van die teks. In die lig hiervan sou die leser van die Cloete-poësietekste reeds bedag moet wees op 'n analiserende omgang met 'n Bybelse interteks. Ten einde die verhouding tussen Bybelse interteks en poësietekste noukeuriger te probeer bepaal, word een van die beduidende aantal Job-gedigte in die oeuvre as singewende voorbeeld gedekodeer. *Van Hom en my (Jukstaposisie 109)*, met as intertekstuele aanduiding *Job 9*, lui soos volg:

*Hy wat die hemel uitstrek  
en sonne agter sonne verberg*

*in groot ooptes  
wat die aarde verdwerg*

*met sy opwindende voete  
sewe seë beroer  
en berge en in die Kamers  
van die Suide inloer*

*het hemel en aarde denkende  
aan my geboog  
gemaak wat kleurig  
voeg in my omvattende verreikende oog*

*Hy het 'n groot jubel  
gemaak wat hom van die grond  
tot in die koepel skik in  
die klein resonante holte van my mond*

Terwyl hoofstuk 9 van die boek Job bo-aan die gedig aangedui word as intertekstuele verwysing, blyk dit dat die gedig 'n poëtiese transponering is van vs. 5-10 van hierdie hoofstuk. Dit impliseer dat die verhouding van hierdie verse tot die res van die hoofstuk vir die gedig betekenisvol is. Dit blyk ook dat die hersiene uitgawe van die Afrikaanse Bybel (1953) 'n direkter verwantskap met die getransponeerde verse vertoon as die nuwe 1983-vertaling. Dit lees soos volg:

Hy wat die berge versit sonder dat hulle dit merk; wat hulle omkeer in sy toorn; wat die aarde laat sidder uit sy plek, sodat sy pilare dril; wat bevel gee aan die son, en hy gaan nie op nie, en die sterre agter 'n seël wegsluit; wat alleen die hemel uitspan en stap op die golwe van die see; wat die Beer gemaak het, die Orion en die Sewe-ster en die Kamers van die Suide; wat groot, ondeurgrondelike dinge doen en wonders sonder getal.

Vers 10 (die slotsinsnede) is die tema van hierdie verse. Hierdie woorde van Job is feitlik 'n eggo van Elifas se woorde in Job 5:9 wat in die 1983-vertaling soos volg lui: "Wat God

doen, is groot en ondeurgrondelik, wonder op wonder". Dit blyk verder dat hierdie vers voorkom in Elifas se spreekbeurt wat reeds in Job 4 begin en dat dit die poëties getransponeerde verse bevat wat in die ander *Job*-gedig in *Jukstaposisie* (32) voorkom, naamlik vers 12-21. Naas hierdie intertekstuele verwysing word Job 26 (7-14) as onderskrif gegee by laasgenoemde gedig. Hiervan kan afgelei word dat hier relevante poëtiese verhoudinge ter sprake is wat ten opsigte van die betekenisproduksie 'n bydrae lewer.

#### 4.6.1 Genererende teks as hermeneutiese sleutel

Die Bybelboek Job word allerweë erken as wonderbaarlike maar komplekse geskrif. Die uitgebreide en veelvlakkige studies waartoe dit aanleiding gegee het, is al 'n aanduiding hiervan. Verskillende aspekte daarvan lewer 'n bydrae tot die verstaans- en interpretasieproblematiek daarvan. Ten opsigte van die genre waaronder dit tuisgebring kan word, merk van Selms (1984:15) op: "Het boek Job is een combinatie van gewoonlijk kortgehouden verhaaltrant in proza en uitvoerige dichterlijke gesprekken, die aan een drama doen denken". Andersen (1976:38) tipeer die literêre genialiteit van die *Job*-skrywer soos volg: "The writer of Job was ..... a Homer (for epic quality), a Shakespeare (for human and dramatic interest), a Pushkin (for mastery of a variety of moods), above all a Milton (for the majesty of his treatment of the highest of all themes - the ways of God with men)". Dat die tema van die boek nie tot die algemeen aanvaarde problematiek van menslike lyding gereduseer kan word nie, blyk uit die volgende opmerkings van Andersen (1976:16):

Job is a prodigious book in the vast range of its ideas, in its broad coverage of human experience, in the intensity of its passions, in the immensity of its concept of God, and not least in its superb literary craftsmanship. It reaches widely over the complexities of existence, seeking a place for animals as well as men in God's world. It plumbs the depths of human despair, the anger of moral outrage, and the anguish of desertion by God. From one man's agony it reaches out to the mystery of God, beyond all words and explanations. It is only God Himself who brings Job joy in the end. And when all is done, the mystery remains. God stands revealed in His hiddenness, an object of terror, adoration and love. And Job stands before him 'like a man' (38:3; 40:7), trusting and satisfied.

Sonder inagneming van die veelvuldige fasette van hierdie interteks, loop die leser gevaar om die funksionering daarvan ten opsigte van betekenisproduksie in die Cloete-poësietekst mis te kyk.

Teenoor die simplistiese lewens- en wêreldbeskouing van die gangbare wysheid (tans steeds van toepassing) soos dit verteenwoordig word deur Job se drie vriende, stel die outeur die werklikheid in sy volle kompleksiteit, waarin ook 'n buite-aardse werlikheid betrek word. Dit gaan in die boek nie sonder meer om Job en sy drie vriende nie. Dit gaan ook eksistensiel om God en die Aanklaer. In die hemelse hof word oor Job gepraat en oor hom besluite geneem wat ten uitvoer gebring word en wat hom in murg en been raak. Alhoewel die proloog nie eksplisiet ter sprake kom in Job se klagte nie, moet die proloog deurgaans in gedagte gehou word. Voor die hand liggend is Job in strydsprek met sy vriende, maar sonder hulle medewete stry God ook voortdurend met die Aanklaer. Sou Job die stryd verloor, beteken dit ook 'n "nederlaag" vir God. In die hemelse stryd funksioneer Job as inset. God se eer, dit wil sê sy eksistensie as God, is op die spel. God se vertrouwe in sy dienskneg moet as waar bewys word. In dié opsig kan die boek gelees word as *theodicee*, 'n "regverdigstelling" van God teenoor die Aanklaer. Die boek is egter in gelyke mate 'n *anthropodicee*, 'n regverdigstelling van dié bepaalde mens, Job. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat die waarheid van God se stelling geleë is in die voorbeeld van 'n man wat werklik op aarde leef en God nie dien om materiële of geestelike gewin nie, maar om God self. In dié verband is dit opmerklik dat die vriende in hulle redevoering hulle uitsluitlik tot Job wend, terwyl Job telkens van sy antwoord aan mense (dit wil sê in die eerste ronde van die gesprekke en in die antwoord op Elifas se tweede rede) oorgaan tot 'n klag tot God. Terwyl die regstreekse aanspraak tot God later verdwyn, keer dit terug in Job se laaste lang rede (30:20-23). Hieruit is dit duidelik dat dit in die boek nie maar gaan om 'n filosofiese diskussie nie maar dat God regstreeks en persoonlik betrokke is in Job se sielwroeginge. Dit gaan in die hele boek om sowel God se eer as Job se eer.

Die funksionering op verskillende vlakke kom ook in die dialoog tot uiting. Die skrywer stel die vriende nie voor as karikature waarvan hulle sieninge sonder meer as onwaar verwerp moet word nie. Die betreklike reg van hulle betoë word erken. Dit blyk byvoorbeeld uit die

feit dat 'n uitspraak van Elifas in Job 5:13 as gesaghebbende skrifuitspraak aangehaal gevind word in 1 Kor. 3:19. Wat egter wel na vore kom, is die relatiewe waarheid van hulle waarnemings. Selfs Elihu se redevoering, wat deur sommige lesers as later toevoeging tot die boek gereken word en wat 'n tussenposisie tussen Job en die drie vriende inneem, lewer 'n bydrae tot die algemene besef dat die boek op verskillende vlakke geresepteer moet word. Die boek bly vóór alles getuigenis dat die menselot vol onoplosbare raaisels is en dit ontken die moontlikheid van 'n oplossing op grond van die wysheid, soos verteenwoordig deur Job se vriende. Die raaisel in hierdie boek is soveel pynliker in die lig daarvan dat hier nie 'n uitsig gebied word deur 'n lewe na die dood nie. Daarom eis Job 'n regverdiging in *hierdie lewe* deur die ingrype van God wat hy nêrens kan sien of direk hoor in die aardse lewe nie.

Ten spyte daarvan dat Job se versugting uiteindelik reaksie vind deur die antwoord van God, bied dit oënskynlik geen oplossing van die problematiek nie. 'n Irrasionele werklikheid word in die Godsrede van hoofstuk 38-41 geopenbaar en die betrokke word bevry van 'n preokkupasie met die self en die eie lot. Na die sielsverheffing en vernedering volg 'n opstanding van die vlees deur die herstel van die vroeër geluk. Sonder sy medewete het Job die oorwinning besleg in God se stryd met die Aanklaer. Die Aanklaer het ten slotte van die toneel verdwyn (van Selms 1984:25-26). Die "gelukkige einde" van die boek is 'n aanduiding dat tragedie binne die Bybelse tekensisteem waarin die goedheid van God se skepping en sy regverdigheid gehandhaaf word, onmoontlik is. Terwyl God *afwesig* is, is Hy vir Job die allesoorheersende Betekenis (Andersen 1976:34).

Alhoewel 'n gesonde eksegesi van die Job-tekste elke moontlike wetenskaplike toerusting verg, is die medium van die teologie van hierdie boek sy literêre apparaat wat esteties sowel as intellektueel van aard is (Andersen 1976:19). In die lig van die outeurskode van die Cloete-oeuvre, kan die digter ten opsigte van so 'n teks as *modelleser* (Eco) gereken word en is die Job-tekste om 'n in die oog lopende aantal redes 'n relevante intertekste wat polisemanties funksioneer <sup>49</sup>.

#### 4.6.1.1 Parallelisme as betekenisproduktiewe strukturelement in die Bybelteks

Aangesien groot dele van Job, en by uitstek die getransponeerde verse in die Cloete-oeuvre, in poësievorm geskryf is, kan die beginsels van Hebreeuse poësie as 'n bydraende faktor gereken word by die resepsie (veral ten opsigte van die vermelde modelleer) en transponering van die teks. Die volgende opmerking van Andersen (1976:37) is in dié verband betekenisvol: "The structure of Hebrew verse .... depends mainly on the juxtaposition of ideas, on the balancing of one thought with another". Alter (1985:4) formuleer die oogmerk van die inagneming van hierdie belangrike vormaspek soos volg: "it is obviously important to get some handle on the system in order to understand what kinds of meaning, what representations of human and divine reality, are made possible by this particular poetic vehicle". Op grond van haar studie van die dinamiek van Bybelse parallelisme, formuleer Berlin (1985:143) die volgende definisie van parallelisme:

1. the repetition of two or more words of the same form-class or,
2. the repetition of two or more constructions of the same grammatical classification in
3. the same functional or syntactic situation.

Berlin (1985:17) wys in aansluiting by die bogenoemde opmerking van Alter daarop: "Through the relationships which parallelism creates we are shown the poem's meaning". Sy dui aan, soos ook uit die definisie afgelei kan word, dat parallelisme alle vlakke van taalgebruik aktiveer. Waar parallelisme funksioneer as strukturerende faktor en die eenheid van die gedig dus daardeur tot stand kom, is dit nie moontlik om betekenisproduksie te bepaal sonder om noukeurig te let op ooreenkomste en kontraste wat deur middel van parallelisme be-teken word nie. Sy (1985:141) konkludeer: "Parallelism calls attention to itself and to the message which it bears. Parallelism embodies the poetic function, and the poetic function heightens the focus on the message". Geller (1982:70) is oortuig daarvan dat parallelisme in Bybelse poëtiese gedeeltes duidelik omskryf kan word en rig in dié verband die waarskuwing: "Parallelism as a device is entirely the result of the intersection of effects and perceptions. Inability to deal with the latter must result in a dissolution of parallelism into the elements

that produce those effects". Selfs in die vertaalde teks funksioneer hierdie konvensie en moet daar dus hiervan kennis geneem word by die dekodering van 'n poëtiese gedeelte.

Die verskillende patrone van parallelisme wat in die Bybelse tekensisteem voorkom, funksioneer as gesofistikeerde artistieke apparaat. Berlin (1985:127) meen dat die moontlikhede van tipes parallelisme eindeloos is. Slegs in die Psalms het sy elf tipes parallelisme onderskei wat die gedagte weergee van God se verhoring van die Psalmis se gebed.

Gedeeltes van Job wat as gedig geresepteer word, vorm 'n gestruktureerde eenheid wat volledig in sigself is, alhoewel dit onderbreek mag word deur selfs 'n redelike hoeveelheid prosa. Elke gedig bestaan uit een of meer *strofes*, terwyl 'n strofe weer saamgestel is uit een of meer *periodes*, wat weer een of meer reëls kan bevat. Die reël of *stich(-os)* of *kolon* is die kleinste poëtiese eenheid. Die *periode* is 'n eenheid bestaande uit een of meer *kolons* wat grammatikaal en semanties volledig is. Die mees algemene *kolon* is 'n *bikolon*. In sy eenvoudigste vorm herhaal die *bikolon* dieselfde gedagte in verskillende woorde. Dit word *sinonieme parallelisme* genoem. Daar is 'n kwantitatiewe balans tussen parallelle reëls, of dit by wyse van sillabes, woorde of klemtone bereken word. Die skandering van Hebreeuse poësie vertoon groter variasie as Europese versvorms omdat die patroonvorming van idees groter aandag opeis (Andersen 1976:40,38).

#### 4.6.1.2 Kontekstuele verhoudinge as betekenisproduktiewe element

Vanweë duisterhede in die teks en dubbelsinnige betekensmoontlikhede word Job 9 op uiteenlopende maniere geresepteer. Hierdie wisselende resepsies van die teks word alleenlik in perspektief gestel indien die kontekstuele verhoudinge in die Job-geskrif as geheel nagegaan word.

Die getransponeerde verse in die aangehaalde Cloete-gedig lewer geen bewyse van "bitter ironie" soos sommige lesings (aangedui deur Andersen 1976:143) van dié hoofstuk beweer nie. Die toonaard van die gedig is dié van 'n lofbetuiging. Op grond hiervan sluit dit aan

by die bevindinge van Andersen (1976:143,144) wat in Job se antwoord aan Bildad eerbied vir die mag en regverdigheid van God resepteer, selfs ondanks die feit dat hy nie by magte is om dit te begryp nie. Om hierdie rede verdiep die sinrykheid van die gedig teen die agtergrond van die konteks van die getransponeerde verse. Job verskil nie van sy vriende ten opsigte van die onkreukbaarheid van die karakter van God nie. Die kern van Job se probleem sentreer rondom 'n verstaan van die doel en rigpunt van God se handeling met hom. Andersen (1976:144) formuleer hierdie verskil in benadering soos volg: "Job will explore his way into God while the rest merely watch and talk". Job se verwonderde lofsang oor die grootheid van God vorm 'n skerp kontras met Bildad se oppervlakkige waarnemings van 'n maklik hanteerbare God. Alhoewel Job se vriende ook God se skeppingswerke prys, wys Alter (1985:90) op die volgende belangrike verskil: "Job's cosmic poetry, unlike that of the Friends, has a certain energy of vision, as though it proceeded from some immediate perception of the great things it reports". Job se instemming met Bildad in Job 9:2a ("Ek weet dit is soos jy sê .....") is opreg. Die daaropvolgende vraag in vers 2b ("Wie kan sy saak teen God wen?") vorm egter die aanleiding tot 'n indringende speurtog. Job se antwoord in vers 3 ("As jy 'n saak teen Hom sou wou voer, sou jy Hom nie eers op een vraag uit duisend kon antwoord nie") spruit voort uit die besef van die onoorbrugbare verskil tussen 'n almagtige God en 'n sterflike mens. Die grootheid van Job se God kan nie op enige wyse gereduseer word tot dogmaties hanteerbare skemas (soos dié van die vriende) nie. Die "betekenis" (in die sin van begrypbaarheid) van so 'n God vra van die mens verbandlegging en sinvorming van teenstrydige spore van sy aanwesigheid. Dit aktiveer Job se lofsang op die geweldigheid en gewelddadigheid van God se skeppingswerke en word as sodanig weer spore van sy aanwesigheid. Job rig hom tot hierdie "geluidlose" Misterie (wat hy "ver-klank" tot "hoorbaarheid") om insig in sy persoonlike omstandighede te verkry.

Die verskil tussen Job se be-tekening van God en dié van sy vriende is geleë in die verplasing van die referensiële funksie van tekens na 'n poëtiese funksie. Na aanleiding van die volgende siening van Ricoeur (1980:101) kan die singewende funksionering van die poëtiese funksie in sodanige konteks onderskei word:

My deepest conviction is that poetic language alone restores to us that participation-in or belonging-to an order of things which precedes our capacity to oppose ourselves to things taken as objects opposed to a subject. Hence the function of poetic discourse is to bring about this emergence of a depth-structure of belonging-to amid the ruins of descriptive discourse.

Job resepteer die diskrepanse in die oorsaaklike en "logiese" verband tussen die Goddelike "tekens" en die "be-tekenis" wat hy daaruit kan aflei. In hierdie dekodeeringskrisis skep die menslike "wysheid" waarmee hy gekonfronteer word vir hom geen verhelderende sin nie. Hierdie singewing wil hy dus deur middel van die enigste sinskeppende apparaat tot sy beskikking, sy spraakapparaat, van die Be-tekenaar van die vir hom ontoeganklike teken-sistiem 'n antwoord uitlok <sup>50</sup>. Binne die teksverband wat die aanleiding tot die poëtiese reëls in Job. 9:5-10 (die getransponeerde interteks) laat blyk, kom die implikasies daarvan en gevolglike betekenisproduksie aan die lig. Die be-tekening van die Cloete-gedig sal mettertyd laat blyk in watter mate die poëtiese tekenwaardes van die interteks voorrang geniet bo referensiële waardes.

Alhoewel Job se gesprek in Job 9 (in antwoord op Bildad) nie opsigtelik uiteenval in afsonderlike samestellende gedigte nie, staan die getransponeerde reëls uit as verhewe liriese eenheid in dieselfde tradisie as die grootse liturgiese lofliedere op die werke van God in byvoorbeeld die Psalms (Ps.147), Amos 4:13 en Jes. 40:21-31. Terwyl Genesis 1 intertekstueel meeklink, vind ook ander skeppingsverhale <sup>51</sup> weerklank in hierdie Job-gedig. Die Job-gedig vorm 'n parallel (en is as sodanig ook 'n uitgestelde antwoord) met 'n soortgelyke gedig in die Elifas-gesprek wat in Job 5 voorkom. Die feit dat Cloete ook 'n aantal poëtiese reëls uit die Elifas-gesprek tot gedig reconstrueer (*Job* - 26 en 4, *Jukstaposisie* 32), kan ook as aanduiding gesien word dat hierdie verband 'n betekenisproduktiewe funksie vervul in die Cloete-gedigte. Elifas se gedig begin met die stelling wat aan die einde van Job se lofsang voorkom (Job 5:9 en Job 9:10). Terwyl Elifas se stelling binne die verband gerusstellend is, is dieselfde stelling binne die verband waarin Job dit plaas verontrustend. Vulkane, aardbewings, wentelbane en ander wonders van die hemelruim word deur God bewerkstellig en is te omvangryk om te tel en te wonderbaarlik om te deurgrond. Job slaan dit alles in verwondering gade. Ten spyte van die oorvloedige getuienis van God se aanwesigheid en

werke, kan Job Hom nie in-sien nie. Hy kan die sin van die skeppingswonders nie deurgrond en herlei tot 'n betekenis (vergelyk vers 10b - "Wat Hy doen is .... ondeurgrondelik") nie. Terwyl sy vriende oorsaaklike verbande tussen Betekenaar en Betekenis lê, resepteer Job 'n angswekkende vakuum. Die goddelike skeppingswerke is 'n jukstapenering van onbegryplikheid (wonder - vergelyk HAT) op onbegryplikheid (wonder - vers 10c).

Die verrassende van hierdie liriese natuurgedig van Job, wat paradoksaal uitdrukking gee aan 'n benouende soeke na insig in sy verhouding tot 'n ontsagwekkende God wat skep en vernietig, is dat dit 'n parallel vorm met God se antwoord in die vorm van natuurpoësie aan die einde van die boek. Binne hierdie konteks blyk dit in watter mate Job se speurtog na betekenis deur middel van natuurpoësie sinskeppend funksioneer en onbewus die Goddelike be-tekening antisipeer.

Verskeie elemente van die beeldspraak uit Job se natuurgedig word in die eerste Godsgesprek in Job 38 herhaal, alhoewel met 'n belangrike verskil. Dit lei Alter (1985:90) tot die waarneming dat die Goddelike gesprekke aan die einde van die Job-geskrif op verskillende maniere voorberei word in die voorafgaande gesprekke<sup>52</sup>. Dit moet dus teen hierdie agtergrond gelees word om die implikasies daarvan te resepteer. Teenoor Job se natuurgedig waarin die ontsagwekkende en oënskynlik arbitrêre magsuitoefening van God in die skepping be-teken word, word die klem in die be-tekening van die kosmiese gebeure in Job 38 verplaas na die Goddelike vermoë tot ordening (Alter 1985:90). In Job 38 - 42:6 laat God blyk dat Hy Job nie onwaardig ag as metgesel en deelgenoot in sy skepping nie. Hy nooi Job om Hom as 't ware as gelyke te ontmoet (vergelyk die 1953-vertaling van Job 38:3 - "Gord dan soos 'n man jou heupe - dan sal Ek jou ondervra, en onderrig jy My"). Daarmee jukstaponeer Hy die sinsoekende skepsel met Homself en nooi Hy hom uit op 'n wandeling deur sy skepping. Die genieting van God van sy skepping blyk uit die poëtiese be-tekening en sy uitnodiging aan die skepsel om dit saam met Hom te geniet. 'n Bewering dat die Goddelike onderhouding van die skepping onbegryplik is, word afgewys as 'n gebrek aan insig (vergelyk Job 38:2, 1953-vertaling: "Wie maak die raadsbesluit daar tot duisternis met woorde sonder kennis").

Dit blyk egter ook uit hierdie gedeeltes dat die Goddelike begeleiding sin gee aan die ontdekkingswandering. Die keuse van wesens uit die skepping wat aan Job voorgehou word, is betekenisvol. In die eerste Goddelike gesprek word lewelose en lewende verskynsels betrek wat 'n oorsig bied oor die verskeidenheid en kompleksiteit van God se skeppingswerke. Dit begin met kosmiese elemente, verskuif na meteorologiese verskynsels en eindig met voëls en diere. Die perd is die enigste gedomestiseerde dier in die groep maar word hier vermeld op grond van sy krag en nie sy diensbaarheid nie. Alhoewel dit dus gaan om wesens wat vir die mens moeilik beheerbaar is, is dieselfde wesens God se troeteldiere wat deur Hom onderhou word. Dit wek nie slegs bewondering vir die orde van die skepping nie maar ook vir die skoonheid en misterie daarvan. Die mens, die laatkommer in die skepping, is nie 'n waarnemer van die begin van die skeppingswerke nie. Alhoewel die skepping redelik waargeneem kan word, kan die mens dit nie verifieer nie. Die mens hanteer die resultaat, nie die gebeurtenis of sy Agent nie (Job 38:4-7). Selfs die onwaarskynlikste wesens in die skepping is voldoende materiaal om uitdrukking te gee aan die mag en wysheid van hulle Skepper. Sowel sy grootsheid as sy misterie is in hulle waarneembaar. Terwyl Hy in elke skepsel van sy skepping herkenbaar is, bly sy Wese ontwykend. 'n Toon van speelsheid kenmerk die Goddelike gesprekke,<sup>53</sup> wat ontwapenend is ten opsigte van die angstigheid wat uit Job se konfrontasies waar te neem is.

Dit is belangrik om die verband van hierdie Godsgesprek met Job se doodswensgedig in Job 3 te resepteer. Vanuit die staanspoor sluit die poëtiese argument in die Godsgesprek aan by die innerlike chaos wat spreek uit die poëtiese betekening van hoofstuk 3. Alter (1985:96) wys daarop:

*These first thirty-seven lines of God's response to Job constitute a brilliantly pointed reversal, in structure, image and theme, of that initial poem of Job's. Perhaps the best way to sense the special weight of the disputation over theodicy is to observe that it is cast in the form of a clash between two modes of poetry, one kind spoken by man and, however memorable, appropriate to the limitations of his creaturely condition, the other the kind of verse a poet of genius could persuasively imagine God speaking.*

Teenoor Job se benouende egoïstiese ingekeerdheid in sy pyn wat hom daartoe lei om liefes afgesluit te word in volstrekte duisternis, is die Goddelike gedig 'n demonstrasie van die energieskeppende funksie van 'n panoramiese waarneming van die skepping. In skerp kontras met Job se doodswens, manifesteer dit van reël tot reël die grootsheid en omvang van lewe in die skepping. Gesien deur God se oë, word dit duidelik dat elke deel van die skepping om sigself geskep is en dat elkeen daarvan sy eie intrinsieke en dikwels vreemde skoonheid en betekenis het. Terwyl Job tyd wil elimineer tot zero en ruimtelikheid wil inperk tot die donkerheid van 'n baarmoeder, beweeg God se poëtiese be-tekening deur onmeetlike tydperke van skepping, lewelose en lewendende vorme en kontrasterende ruimtes (Alter 1985:97).

Die Goddelike jukstaponerings is nie daarop gerig om Job deur middel van die Goddelike intellek te verdwerg vanweë sy beperkende insigte nie. God se kommunikasie (jukstaponerings) met hom verhef hom tot kroon van sy skepping. Die volgende opmerking van Andersen (1976:271) in dié verband is in die lig van die Cloete-transponering betekenisvol: "To look at any bird or flower - and how many of them there are! - is a revelation of God in His constant care for His world". Die Goddelike be-tekening is merkwaardig objektief asof die hoofsaak waarom dit gaan nie *betekenis* is nie maar 'n genieting om sigself. Die funksie van die skepping word hier nie gesien as 'n daarstelling van lesse wat die mens moet help om homself te verstaan nie. Dit is ter beskikking ter wille van die estetiese genieting van die Goddelike Kunstenaar. Die Goddelike gesprek is 'n uitnodiging aan Job om sy beperkinge te aanvaar en daarteenoor God te "geniet" as God.

Die onderliggende sin van Job se natuurliriek in Job 9 (wat, let wel, geplaas word voor die uiteindelijke Goddelike sinskepping maar vormsgewys merkwaardig daarmee ooreenstem) kom eers aan die lig wanneer dit weer eens binne die totale verband van die geskrif geplaas word. Dit het geblyk dat Job homself nie in staat geag het (soos sy vriende wel) om 'n formele antwoord te formuleer op die morele vrae waarmee hy deur sy omstandighede gekonfronteer was nie. Job moes sy geloof in God se goedheid handhaaf ondanks onthutsende verlies. Die bydrae van tradisionele geloofshulpmiddels soos God se handeling in die geskiedenis, die singewende begeleiding van 'n geloofsgemeenskap, kultiese praktyke, geopenbaarde waarhede van profete of tradisie, ontbreek nie alleen nie maar word bowendien weerspreek deur

persoonlike ervaring. Desondanks word die omvang/draagwydte/trefkrag van sy geloof stap vir stap verruim deur 'n volhardende jukstaponeering met God, wat uiteindelik geblyk het 'n omgekeerde jukstaponeering te wees.

'n Sentrale insig van die boek *Job* is dat Job se geloof nie 'n blindelinge sprong in 'n vakuum (betekenisloosheid) is nie. Hy ontdek God binne sy waarneembare werklikheid. Teen hierdie agtergrond moet ook die Goddelike gesprekke gesien word. Daar word nie van Job gevra om 'n gedagtevlug na 'n Buite-werklikheid te onderneem nie. Gejukstaponeer te midde van ander aardse wesens, bevind hy hom in jukstaposisie met die Skepper. Hy word ook nie gedwing tot 'n onthullende ontdekkingstog in sy eie natuur om by die Grond van alles uit te kom nie. Dit is deur *saam* (in plaas van in opposisie) met God te kyk na alledaagse verskynsels wat die man Job in Job 42:5 kom tot die ontdekking: "Volgens hoorsê het ek van U gehoor; maar nou het my oog U gesien" (1953-vertaling).

Die boek *Job* is ten diepste gemoed met die be-tekening en resepsie van waarheid en leuen - vanuit God se perspektief, vanuit die Satan se perspektief, enersydes vanuit die tradisionele wysheidsperspektief (verteenwoordig deur Job se vriende) en vanuit die perspektief van menslike "dwaasheid" (verteenwoordig deur Job). Sowel Job as sy vriende verteenwoordig die mens in sy beperkte, gefragmenteerde insig<sup>54</sup>, vasgevang in die sirkelredenering van oorsaak en gevolg. Job is egter die volhardende soeker na meerdimensionele sin op grond van sy waarneming van 'n Goddelike, Andersoortige Aanwesigheid in die skepping. Sy soeke word gepolariseer met dié van sy vriende wat bereid is om teenstrydighede te ignoreer, deur hierdie Onbegryplike God in te pas binne die vorm van hulle eie denkskemas. Ten slotte hanhaaf God Job se "dwaasheid" as waarheid en die "wysheid" van sy vriende as leuens<sup>55</sup>. Daardeur word ook God se waarheid teenoor Satan se leuen aangaande die skepsel Job beseël (vergelyk Satan se antwoord aan God - Job 2:4 - na die eerste rondte-uitdaging waarin Job reeds deur onheile getref is: "Die Satan sê toe vir die Here: 'Dit bewys nog niks. 'n Man sal mos alles gee wat hy het, as hy net kan bly lewe'").

Die polarisering van waarheid en leuen in die dekodering van tekens is nie slegs 'n grondtema van die boek *Job* nie. Dit is 'n grondtema wat deur die Bybelse tekensisteem geënkodeer is<sup>56</sup>.

Paulus vat dit soos volg saam in 1 Kor. 1:20,25<sup>57</sup>:

Waar is die wysgeer van hierdie wêreld nou? Waar die skrifgeleerde? Waar die slim woordvoerder? Het God nie die wysheid van die wêreld tot onsin gemaak nie? ..... Wat vir die wêreld die onsin van God is, is groter wysheid as die wysheid van mense, en wat vir die wêreld die swakheid van God is, is groter krag as die krag van mense<sup>58</sup>.

Dit blyk uit die voorafgaande materiaal dat die konteks van die getransponeerde Bybelpassasie in Job en die intratekstuele verhoudings in die boek in hoë mate betekenisproduktief en singewend is vir die voorbeeldgedig van Cloete<sup>59</sup>. 'n Dekodering van die Job-gedig, *Van Hom en my*, sal die funksionering van hierdie konteks ten opsigte van betekenisproduksie en singewing in die gedig aan die lig bring.

#### 4.7 POËSIETEKES EN BYBELSE INTERTEKES AS POËTIKALE JUKSTAPONERING

Cloete (1984:10) het daarop gewys dat die literêre artefak alleen adekwaat (nié volledig nie) verstaan kan word wanneer ons ons oë en ore oophou vir die menigvuldigheid van die kommunikasiemiddele waarmee dit praat ("tien tonge wat uit een mond praat"). Verder wys hy (1984:15) ook daarop dat die *dromende denke* 'n kwantitatiewe, gesegmenteerde denke is, 'n koherente, kompositoriese instrument. Hoewel dit dink in groot samehange, dink dit in segmente, wat sistematiese eenhede vorm. Alhoewel hierdie waarnemings algemeen toepasbaar is op alle poësie, vorm dit in sekere sin 'n tema van die gedig *Van Hom en my* (*Jukstaposisie* 109).

##### 4.7.1 Koherente segmentering as skeppingsprosedé

In die titel van die gedig word 'n sleutel gegee tot 'n moontlike segmentering/ordening van die gedig, naamlik *Hom*, verwysende na die Skepper-God, en 'n skeppende skepsel (vergelyk die laaste strofe), aangedui met die persoonlike voornaamwoord *my*. Dit in ag genome, blyk dit dat 9 (3x3) versreëls van die gedig uitsluitlik fokus op *Hom* in sy omvangryke skepping

terwyl 7 (3+4) versreëls *Hom* jukstaponeer met *my*. In die dekodering van 'n volgende gedig sal die betekenisrykheid van hierdie getalverhouding duideliker blyk. In dié verband kan slegs verwys word na die simboliese waarde van die drie maal drie-verhouding wat die Goddelike volkommenheid be-teken terwyl 7 die volkome verhouding tussen God (3) en mens/aarde (4) be-teken (Mulder in C.E. 3, 1958:209). 'n Boeiende parallel in dié verband is Heidegger se siening van wat hy tipeer as *das Geviert*. Hattings (1980:35) skryf soos volg hieroor: "Die oorspronklike eenheid van die aarde en hemel, gode en sterflinge, noem Heidegger die vierskaar (das Geviert: 39) Die digter is vir Heidegger hy wat die vierskaar in bewaring neem deur die dinge as dinge daar te stel. In soverre die digter dit bewerkstellig, woon hy eintlik op die aarde. Hiervan geld die omgekeerde natuurlik ook: in soverre die mens eintlik op hierdie aarde woon, woon hy digterlik."

Binne die konteks van die bepaalde gedig kan die volkomenheid/onmeetlikheid van die dimensies waaraan uitdrukking gegee moet word binne die beperkte ruimte van die gedig ook deur dié getallesimboliek gesuggereer word. Hierdie segmentering van die gedig val egter nie saam met die strofe-indeling nie. Die strofe-indeling "oortloei" hierdie segmentering deur die enjamberende versreëls wat ook die eerste drie strofes saamsnoer (altesaam 12 versreëls, dit is 3x4). Dit blyk dat dit 'n inhoudelike ordening ondersteun deurdat hierdie twaalf versreëls 'n beweging be-teken vanaf die hemel na die aarde. Terwyl hemel en aarde in die eerste strofe 'n opposisie vorm (vergelyk *hemel uitstrek* teenoor *aarde verdwerg*), word dit in die derde strofe saamgevoeg binne die miniatuursirkel van die oog. Die laaste strofe met sy vier (simbool vir die mens/aarde) versreëls wat van die vorige enjamberende versreëls onderskei word deur die eerste keer weer die aanwysende voornaamwoord *Hy* te herhaal, plaas oënskynlik die volle fokus op die *my*. Dit blyk egter dat die *my*, meegevoer in die dinamiek van die skeppingsproses wat voortstu tot aan die einde, 'n sirkelbeweging terug na die *Hom* voltooi. Dit word bewerkstellig nie alleenlik deur opnuut by implikasie hemel (koepel) en aarde (grond) - maar nou in omgekeerde orde - te verbind nie, maar ook deur die *groot jubel* (waarvan die gedig die eksemplaar is) oor *Hom*. Terwyl die titel van die gedig die indruk skep dat die *Hom* en *my* liniêr gekstaponeer is, bring die gedig aan die lig dat hierdie verhouding 'n sirkel beskryf wat uitbeweeg oor onmeetlike ooptes wat in fokus gebring word deur die skeppende *Hom* binne die gesigsveld van die *my*. Die voltooiing van

die sirkel, wat wel met behulp van die *my* geskied, funksioneer egter steeds deur middel van die skeppingsdinamiek van die *Hom* (vergelyk die laaste strofe).

#### 4.7.2 Die sirkel as intertekstuele teken

Die dominante vorm wat in die gedig funksioneer, is die sirkel (paradoksaal in 'n gedig wat *juktaposisie* be-teken). Nie alleenlik hemel en aarde word deur die *my* as sirkelvorme geresepeteer nie (vergelyk derde strofe), maar ook die menslike organe (skeppingsapparaat) waardeur hieraan uitdrukking gegee word (die resepterende oog en die jubelende mond) mimeer die sirkel <sup>60</sup>.

Die sirkel is 'n polisignifikatiewe teken. In die gedig is onder andere die volgende simboliese waardes (Cirlot 1962:47) van toepassing: die terugkeer van menigvuldigheid na eenheid, volmaaktheid, ewigheid, fundamentele eenheid. Selfs die volgende afleidings wat Sjinese filosofe van 'n waarneming uit hierdie vorm herlei, sluit aan by betekenisproduktiewe momente in die gedig: die konstante verspreiding van energie deur die heelal; die sirkel as die som van twee gelyke hoeveelhede energie, die een positief en aktief en die ander negatief en passief; die aard van kosmiese verskynsels word gekenmerk deur die wisselende proporsies van twee vorme van energie wat betrokke was by hulle skepping. Die toepaslikheid van hierdie intertekstuele verbande in die onderhawige gedig sal ook nog duideliker blyk na die dekodering van die volgende voorbeeldgedig. Hiernaas het dit reeds geblyk dat die vorm van die gedig (byvoorbeeld die enjamberende versreëls wat strofes tot eenheid saamvoeg, herhalingsprinsipes - vergelyk die posisionering van *Hom* en *my* in die titel en in die gedig-, getalleverhoudings wat eenheid impliseer asook oorvleuelende segmentering) 'n dinamiese voortstuwings bewerkstellig wat na voltooiing (sirkelvorming) neig. Ook klankmatig mimeer die konsentrasie van o/oo/oe/u-klanke (21 in totaal, die titel ingesluit) die sirkelvorm. Toegepas op die inhoud van die gedig, kan dus tot die gevolgtrekking gekom word dat dit hier gaan om 'n verhouding wat so volkome (in ewewig gehou ondanks oneweredige verspreiding van energie) sluit soos die sirkel. Bowenal word die sirkel be-teken as Goddelik ontwerpte vorm (vergelyk veral strofe 3) wat gerepeteer word.

#### 4.7.3 Funksionering van jukstaposisie as illusionêre be-tekening

Die illusie wat die gedigitel skep dat die *Hom* en *my* 'n liniêre jukstaponeering (naasmekaarstelling) impliseer maar wat deur die gedig onthul word as komplekse sirkelvorming, bring die be-tekening van waarheid en leuen ter sprake wat deur die bundelmotto aan die orde gestel is. Dit plaas die gedig ook in verband met 'n prosateks uit die Cloete-oeuvre met die titel *Die gaping* (*Die Waarheid gelieg*: 86-89). Die motto by hierdie verhaal lui: *Il y a une opposition invincible entre Dieu et nous*. Die vraag wat deur die ontplooiing van die verhaal aan die orde gestel word, is: *Wat leer God ons vir onself, vir mekaar, van mekaar? Niks?* Dit is ook die Jobsvraag wat in Job 9 figureer. Die bogenoemde verhaal sorteer onder die afdeling met die opskrif: *alles leugens*. Na aanleiding van hierdie intertekstuele verband kan 'n tema wat in die gedig *Van Hom en my* aan die orde gestel word (en in die Jobsworsteling), ook saamgevat word in die vraag: *Wat is die waarheid/leuen van die gaping/afstand tussen God en mens? Volgens die gedig, in aansluiting by die Job-teks, staan die mens gekonfronteer met die onoorsigtelike dimensies en interpretasiemoontlikhede van God se jukstaponeering*<sup>61</sup>. Dit bring weer die eerste deel van die bundelmotto ter sprake: *"Allah is great, no doubt ....."*. Dit is 'n aanduiding dat die mens God ruimtelik resepteer (wat weer die sirkelvorm ter sprake bring). Hierbenewens geskied die mens se *versamelsien* (*Versamelsien, Driepas* 181) jukstaposisioneel (vergelyk die opnoemtegniek wat in die Job-natuurgedig sowel as die onderhawige gedig sowel as in God se slot-natuurgedig in Job funksioneer) en is sy *swak oë* (*Swak oë, Driepas* 174) te *swak beskermend vir die ewigheid van die rein heelheid*. Dit blyk uit die gedig (soos in die Job-teks) dat die onvoltooide geheel (be-teken deur die halwe boë van aarde en hemel) wat binne die menslike gesigsveld geresepteer kan word, "sluit" wanneer die *my* die gejukstaponeerde (langsaaan geplaaste) *Hom* realiseer deur middel van die kommunikerende taalinstrument. Dit word selfs meer eksplisiet gerealiseer binne dié bepaalde gedig met sy sikliese bewegings (vergelyk die teoretiese waarnemings van Cloete aan die begin van die afdeling). Die volgende versreëls uit *duo* (*Driepas* 31) be-teken in aansluiting hierby die dwase persepsie van heelheid van die helfte:

*alleen die dwase weet  
hoe kan 'n helfte heel*

*wees en hoe om salig 'n deel  
van die werklikheid te vergeet*

Die gedigtitel met sy gekunstaponeerde *Hom en my* bly dus gehandhaaf as eind-waarheid (danksy die Goddelike alomteenwoordigheid) ondanks die "verloëning" van so 'n "nabyheid" in die eerste twee strofes.

Dit is veelseggend dat die *Hy* en *my* in die laaste strofe enersyds nader aan mekaar gebring word deur middel van die gedigvorm en tot hegte eenheid (sirkel) gevoeg word binne dieselfde strofe deur die plasing aan die begin en einde daarvan. Desgelyks word hierdie sirkel be-teken deur die plasing van die Skepper-*Hy* as beginwoord (en uitgangspunt) in die gedig terwyl die (let wel) skeppende *my* (*mond* met sy *ô*-klank) geplaas is as slotwoord van die gedig. Terselfdertyd handhaaf dit egter ook *afstand* tussen die twee kommunikerende pole deurdat dit nêrens in die gedig naas mekaar gestel word nie. Dit impliseer weer die relatiewe waarheid van die gedigtitel. Hierdie paradoksale (Goddelike) "waarhede" kan alleenlik op poëtiese wyse be-teken word, enersyds op grond van die polisignifikatiwiteit van poëtiese be-tekening. Die kompleks geskakeerde verhouding (waaraan omvattend uitdrukking gegee word in die Job-tekste) tussen die Goddelike *Hom* en die menslike *my* (let op die gebruik van veralgemenende voornaamwoorde in plaas van eiename in die gedig), word deur die poëtikale verhoudinge van die gedigvorm be-teken. Die gebruik van referensiële taal as kommunikatiewe instrument skep in die be-tekening van bogenoemde kontrasterende subtiliteite groter obskureteit as verheldering. Dit word veral deur die Job-tekste geïllustreer. Letterlike resepsies van hierdie geskrif laat die leser bedroë in sy verwagting van 'n singewende antwoord/waarheid aan die einde daarvan, ondanks die "gelukkige einde" wat eweneens eerder nuwe morele vrae open as wat dit as antwoord sluit. Die Cloete-gedig be-teken die poëtiese "waarheid" wat deur die Job-tekste aan die orde gestel word. Bowenal transponeer dit, eweneens op poëtikale wyse, die illusies van waarheid en leuen waarmee die menslike waarnemer van die Goddelike jukstaponeering (*aanwesigheid en/of afwesigheid - afdelingstitel in Idiolek 80 e.v.*) gekonfronteer staan. Soos reeds vermeld, is dit 'n ewe belangrike tema van die Job-tekste wat alleenlik in fokus gebring word deur inagneming van die konteks van die getransponeerde versreëls.

#### 4.7.4 Resepsie en transponering van die poëtikale konvensies van die Goddelike be-tekening

Die onderhawige Job-gedig transponeer egter ook 'n ander belangrike perspektief op kreatiewe wyse wat deur die verhouding tussen getransponeerde versreëls en die hoofstukkonteks en Boekkonteks aan die lig kom. Wanneer Job in die negende hoofstuk op poëtiese wyse uitdrukking gee aan die Goddelike skeppingswerke (ondanks sy beperkende perspektief) in teenstelling met die menslik benouende bevraagtekening in die res van die hoofstuk, kom hy die naaste aan die vorm van die Goddelike "antwoord" op sy vrae en soeke. Job ontdek in God, wat hy nie kon gelokaliseer en geanaliseer kry binne 'n referensiële taalinstrument nie, 'n digter<sup>62</sup>. Dit is veelseggend dat die oënskynlik verbandlose jukstaponeering van geskape dinge vir Job dan sin maak, ook ten opsigte van die onthutsende vraag na die verhouding tussen God en hom (vergelyk Job 42:4,5,6 - "Ek moes luister terwyl U praat, U het gevra, nou moet ek U antwoord: Tot nou toe het ek net gehoor wat mense van U sê, maar nou het ek u self gesien, en nou verag ek myself, nou sit ek vol berou, in sak en as"). Die poëtikale verhoudings van God se skeppingswerke word ook vormsgewyse deur die Cloete-gedig be-teken.

Die woord *denkende* (strobe 3, versreël 1) funksioneer in die gedig as die skarnier waarop die oorgang van die fokus op die Goddelike *Hom* in sy skepping (binne 9 versreëls) na die menslike *my* (in die laaste 7 reëls) draai<sup>63</sup>. Hiermee word 'n kontras uitgelig tussen die spelende Skepper (vergelyk die suggestie van 'n wegkruiperspel in die eerste twee strofes) wat in louter vreugde sy totale skepping kreatief "bevolk" en die denkende (vergelyk HAT se inskrywing by *denke* as *dinkwerk*) Skepper van die laaste 7 versreëls wat *Hom* kreatief maar inagnemend met die menslike *my* besighou. Nie alleen skep Hy die moontlikheid deur die menslike oog om die grootheid en grootsheid van die skeppingswerke volmaak (gesuggereer deur die sirkel) binne die gesigsveld van die menslike *my* te kry nie. Hy "pas" Homself in binne die resonante holte (sirkel) van die menslike mond. Hierdie poëtiese waarheid kan net gedekodeer word in die gedig wanneer die konteks van die getransponeerde Bybelse versreëls weer in berekening gebring word.

Die laaste strofe van die Cloete-gedig vorm opvallend nie deel van die getransponeerde Bybelteks nie. Dit kan binne die hoofstukverband selfs geresepteer word as 'n weerspreking of kontrastering van die interteks. Job sê byvoorbeeld in vers 14 (1953-vertaling): "Hoeveel minder sal ek Hom kan antwoord, sal ek my woorde kan kies teenoor Hom .....". Vers 27 kontrasteer selfs nog sterker met die slotstrofe van die Cloete-gedig: "As ek sê: Ek wil my geklaag vergeet, my droewige gesig laat vaar en vrolik word, dan is ek al bang vir al my smarte: ek weet dat U my nie sal vrysprek nie". Binne hierdie konteks verkry die liriese natuurgedig van vers 5-10 soveel groter reliëf. Dit funksioneer hier inderdaad as *jubel* oor die skeppingswonderwerke. Die mees singewende verband wat egter hier ter sprake kom, is die proloog waar die Satan die uitdaging aan God rig aangaande die waarheid van Job se verhouding tot Hom. In die lig daarvan kan die gevolgtrekking gemaak word dat Job in Job 9:5-10 funksioneer as "profeet" van die grootheid van God ondanks homself. In die Job-geskrif word Job se stormagtige gemoed paradoksaal tot rus gebring en omvorm tot verwondering wanneer God hom vanuit 'n stormwind aanspreek (Job 38:1). Dieselfde paradoks word gereflekteer in die poësieteks. Die Goddelike *Hy* van die eerste segment van die gedig is 'n Beroerder van die skepping<sup>64</sup>. Dit staan in skerp kontras met die *maak van 'n groot jubel in die klein resonante holte van 'n mond*<sup>65</sup>. *Jubel* en *beroering* is in die poësieteks ook 'n onpaar-verbinding. Desondanks funksioneer dieselfde momente wat in die skeppingswerke van die Goddelike *Hy* onderskei word ook in die taalwonder (*jubel*), by implikasie die gedig): periodisering, kamoeflering, pousering, dekonstruering, spel en vormskepping.

Dit is ook belangrik om daarop te let dat die Satan in sy konfrontasie met God oor sy skepsel Job suggereer dat die God-mens-verhouding in der waarheid 'n eenrigtingverhouding is, met ander woorde 'n reaksie op God se begunstiging (vergelyk Job 1:10,11; Job 2:4,5). Job se "misplaaste" liriese natuurgedig funksioneer binne hierdie konteks dus ook as verpletterende "waarheid". Hierdie perspektiewe staan nie as letterlike referensies geënkodeer in Job 9 nie. Die singewing spruit slegs voort uit die verhoudinge wat deur verbandlegging aan die lig kom. Die slotstrofe van die Cloete-gedig is 'n poëtiese transponering van hierdie verskuilde be-tekening van Job 9. Dit blyk dus dat die verwysing na die volle Job 9 as interteks, terwyl slegs enkele verse getransponeer is, volkome gemotiveerd en betekenisproduktief is.

'n Noukeurige dekodering van die sinskonstruksies van die slotstrofe bring 'n verdere betekenisproduktiewe ordening aan die lig wat die bogenoemde sinskepping ondersteun. In die sinsegment: *Hy het 'n groot jubel / gemaak wat hom ... / skik ... kan wat hom skik* verwys na die *Hy* sowel as na die *groot jubel*. Laasgenoemde frase roep onmiddellik weer die bundelmotto op wat lui: "Allah is great, no doubt ...." *Groot* het nie slegs om hierdie rede binne die bundelverband 'n noue verwantskap met die Goddelike *Hom* nie. Die eerste twee strofes van die gedig be-teken ook hierdie assosiasie. Hierdie assosiasies skuif *Hy* en *jubel* oor mekaar as verwante be-tekenars. Wanneer die jukstaponeering van die Goddelike *Hom* en die menslike *my* in die gedig verder gedekodeer word, blyk dit dat dit gaan om twee skeppende kunstenaars. In ooreenstemming met die konvensies van die Bybelse parallelisme, funksioneer die verhoudinge wat geskep word deur die jukstaponeering in die gedig maksimaal betekenisproduktief. Die beweeglikheid van die skeppende *Hom* met *sy opwindende voete* wat *beroer* (tweede strofe, eerste segment) word in die tweede segment van die gedig herhaal deur *die omvattende verreikende oog*. Naas ooreenkoms, word 'n belangrike verskil ook deur die parallelisme in perspektief gestel. Dit word veral deur die metafore *voete* en *oog*, wat albei in verband gebring kan word met beweeglikheid, gesuggereer. Teenoor die beweeglikheid van *voete* wat 'n "volledige" voortgang impliseer, impliseer die beweeglikheid van die *oog* 'n statiese punt waarvandaan die beweging plaasvind. Hierbenewens is die *oog* 'n reflekerende maar kaleidoskopiese (vergelyk *kleurig/voeg*) orgaan<sup>66</sup>, teenoor die *voete* wat geassosieer word met innovering (vergelyk die kombinasie: *opwindende voete*). Die skeppingspel (let op die vormgewing wat voltrek word) word verklein tot *sterflike dimensies* (deur die *oog*), en word her-skep (in nuwe vormgewing) en opnuut tot *grootheid* omskep as wederkerende genieting/spel (*groot jubel*). Die Goddelike skeppende spel is asembenemend, vanweë die dimensies wat dit beslaan sowel as vanweë die beangstigende resultaat daarvan (aardbewings, vulkaniese uitbarstings en storms, gesuggereer deur die beeldspraak). Alleenlik deur distansiëring en die indirekte reflekering van die verkleinde dimensie van die *oog*, is dit moontlik om *die ruwe rasende woordeskat van Jehova (woordeskat van jeremia en sefanja, Allotroop 103), die afranselende kunstenaar (kunstenaar, Allotroop 38)* as wonders te resepteer. *Hemel en aarde* wat in die eerste strofe onmeetbaar geskeie is en boonop in totale wanverhouding tot mekaar, word in die menslike *oog aangrensend* verbind en tot

sluitende sirkel gevoeg (vergelyk derde strofe).

Soos reeds geblyk het, is dit veelseggend dat die onoorsigtelike Goddelike Skepper Homself *aanwesig* maak binne 'n sirkelvorm (die *oog* en die *jubelende mond*) nadat Hy en sy skepping geresepteer is deur die sirkelvorm van die oog<sup>67</sup>. Dit gaan dus hier om dieselfde poëtiese be-tekening van volkome dimensies as wat in die reeds genoemde getalverhoudinge be-teken is. Selfs die totaal van 16 versreëls waaruit die gedig bestaan, kan teen hierdie agtergrond gesien word as 'n mimetisering van die Goddelike volkomeheid. Teenoor die 3x3 van die Goddelike volkomeheid be-teken hierdie gedig as menslik/aardse maaksel, volgens die strofeverdeling, die verhouding 4x4. Desondanks funksioneer die poëtiese tekensisteem met 'n inherente stuwung tot koherensie en voltooidheid. Dit is juis hierdie ordening wat in die gedig deur die Goddelike skeppingsdinamiek en vormgewing oorfloei word en omskep word in 'n nuwe verhouding van (3+3+3)+(3+4).

Die funksionering van die parallelisme in die gedig (soos in die Job-geksrif) het ook laat blyk dat die Goddelike *gelyk aan* as poëtikale verhouding geresepteer moet word wat ooreenkoms en verskil be-teken. Die dekodering van die betekenisproduktiewe funksionering van hierdie komplekse verhoudinge word ook gemotiveer deur die vroeër aangehaalde versreëls uit: *alle dinghe bounding line (Idiolek 83)*. Dit hou naamlik verband met die moeilike oriëntering van die tyd- en ruimtegebonde mens ten opsigte van die Goddelike alomteenwoordigheid en tyd-loosheid ('n gewese wat ook omvattend in die Job-tekste ontgin word)<sup>68</sup>.

Die "hoogtepunt" (teen die agtergrond van die Job-tekste) van die Goddelike parallelisme word in die slotstrofe van die gedig gekonsentreer. Alhoewel vanuit menslike perspektief, dimensioneel van soveel geringer omvang as die skeppingswerk van die eerste 9 versreëls (en buitendien gekonsentreer binne die "aardse" 4 versreëls), blyk dit dat God se jukstaponeering met die menslike skeppingswonder die "volmaakte" 7 (versreëls) be-teken. Ook hierin transponeer Cloete 'n kardinale verhoudingspersepsie van die Job-tekste. Die *groot jubel* is die *profetiese* (dit is vertaalde - vergelyk die bundelmotto) ver-klanking of ver-taling (vergelyk ook: *eggo* of transponering of vormnabootsing) van die gejukstaponeerde Geweldige. In *Ps. 150* (let op die Bybelse intertekste!)- *Idiolek 79* - word hierdie strofe as 't ware

gekontinueer:

*God laat Hom in in die klank  
van ons taal resitatief ingewef of tenoor  
hoog. Almal wat kan praat en sing  
kan Hom inpraat, kan goddank dank-  
en prysliedere dans en spring  
vir Hom wat ons aankyk en inhoor.*

*Hy het die mede-en klinkertaal  
gemaak vir alle bestaan, die growwe die tere  
vir al wat swem en loop en sweef  
al dié wat stom asemhaal  
kan praat selfs alles wat afonies leef  
het deur my inspraak van die Here.*

Met inagneming van die bundelmotto funksioneer die menslike *my* as be-tekenaar van die (*sy*) Skepper. Wanneer die laaste strofe gedekodeer word as: *Hy .... skik hom in / die klein resonante holte van my mond*, kan dit geresepteer word as 'n poëtiese weergawe van Gen.1:27: "God het die mens geskep as sy verteenwoordiger, as beeld van God het Hy die mens geskep ....." . In aansluiting hierby lui die slotreëls van *Beeld van God (Jukstaposisie 60)*: *God alleen weet hóé dáár / Hy sy beeld van die eerste en teerste / tot die laaste en taaiste tuisgemaak het wáár*. Die raakpunte tussen die Goddelike ingeskape *jubel* en die *jubelling* waarmee die liriese ek hom *uitgedroom en ingespeel het in sy seuns en dogters (Substansiëring, Jukstaposisie 62)*, laat blyk hóé beeld van die Skepper-Hom hy is. Die sensitiwiteit en interaksie (naas selfstandige funksionering) van hierdie menslike jukstaponeering mimeer en verleen sin aan die komplekse *Hom-my*-verhouding wat die Goddelike *dinkdroom (Mikrologie, Jukstaposisie 111)* vergestalt.

Dit is opmerklik dat Job se Aanklaer (Job 1:11; Job 2:5) nie in die *Van Hom en my*-gedig figureer nie. In dié opsig is dit ook 'n betekenisvolle enkodering van die interteks. Daar is reeds daarop gewys dat die natuurpoësie in Job 9 'n manifestasie was van Job se fokus op

God se wonderwerke en 'n moment van bevryding uit sy selfgerigheid, waarvan die Aanklaer hom beskuldig het <sup>69</sup>. Hierdie verhouding blyk aan die einde van die Job-geskrif sowel *waarheid* as dié durende relasie met die Skepper te wees. Die vreemde be-tekening van 'n onvoorwaardelike *jubel* in 'n *gemerkte* Job-gedig is dus 'n belangrike singewende moment in die gedig.

Die waarneming van die dinamiese, vormende Skepper "aan sy sy" bring ten slotte vir die menslike *my* perspektief op die Skepper se handelinge met Hom. Hy beleef homself as unieke aandag en bowenal medespeler van die Goddelike Kunstenaar in sy skeppingswerke. In die kompakte slotreëls van *Leopold (Idiolek 63)* word die volle poëtiese dimensies hiervan be-teken:

*die ganse heelal*  
*is daar ter wille van 'n taalkristal*

#### 4.8 VAN HOM EN MY AS SLEUTELTEKS

Die voorafgaande dekodering het die komplekse en veelvlakkige be-tekening van die oënskynlik relatief eenvoudige gedig *Van Hom en my* aan die lig gebring. Die wyse waarop die bundeltitel sowel as die bundelmotto in die gedig ontgin word as sentrale gegewe, lig dit uit as sleutelgedig in die bundel *Jukstaposisie*. 'n Verkenning van Cloete se oeuvre lei tot die gevolgtrekking dat dit ook as sleutelgedig in sy oeuvre gesien kan word. Gedig na gedig is 'n ontginning van die dimensies en veelkantigheid wat afspeel binne hierdie veelvormige (soos veral in geval van die volgende voorbeeldgedig sal blyk) jukstaponeering. Die gedig ontgin die mees fundamentele verhouding waarmee die mens gekonfronteer staan: Wie en wat is sy Maker, sy Lotsbestemmer? Met hierdie kernvraag word dit gejukstaponeer met die omvattendste Geskrif wat hieroor handel, die Bybelteks met die Job-figuur as klassieke model, maar ook met ander soekers na hierdie antwoord, leuenaars en profete. Die feit dat Cloete die "antwoord" van die Bybelteks resepteer as poëtiese *waarheid*, bring mee dat hy by die enkodering van die Bybelteks die be-tekeningsmoontlikhede van die poëtikale tekensisteen

ontgin en enkodeer in sy transponering van die teks. Alhoewel hy enkele poëtiese reëls uit die Job-geskrif transponeer, funksioneer die hoofmomente van die poëtiese singewing van die totale geskrif in die resepterende poësieteks. 'n Bewuswording hiervan verryk sowel die betekenisproduksie as die singewing van die poësieteks. Dit vestig ook die aandag op die funksionering van die vormaspekte van die teks as betekenisproduktiewe be-tekening.

#### 4.9 INTERTEKSTUALITEIT AS BETEKENISGENERENDE ISOMORFIE

Die sentrum, die wesentlike sowel as die totale vorm van die Bybelteks het te maak met die Goddelike Drie-eenheid, Vader, Seun en Heilige Gees. Die Bybelteks open met die Aanwesigheid van die Drie-eenheid in Gen.1:1-3:

In die begin het God die hemel en die aarde geskep. Die aarde was heeltemaal onbewoonbaar, dit was donker op die diep waters, maar die Gees van God het oor die waters gesweef. Toe het God gesê: <sup>70</sup> 'Laat daar lig wees!' En daar was lig.

Dit blyk ook hieruit dat die Goddelike Drie-eenheid in sy verhouding tot die aarde be-teken word in die Bybelteks. Die Bybelteks sluit af met Op. 22:17-21 waar die Drie-eenheid eweneens aanwesig is in sy verhouding tot die aarde, weer eens 'n nuwe aarde:

Die Gees en die bruid sê: 'Kom!' En elkeen wat dit hoor, moet sê: 'Kom!' En elkeen wat dors het, moet kom; elkeen wat die water van die lewe wil hê, moet dit kom kry, verniet! Ek betuig aan almal wat die woorde van hierdie profetiese boek hoor: As iemand iets hieraan byvoeg, sal God vir hom die plaë byvoeg waarvan in hierdie boek geskrywe is; en as iemand een van die woorde van hierdie profetiese boek wegneem, sal God sy deel aan die boom van die lewe en aan die heilige stad wegneem waarvan in hierdie boek geskrywe is. Hy wat dit alles getuig, sê: 'Ja, Ek kom gou!' Amen! Kom, Here Jesus! Die genade van die Here Jesus sal met almal wees.

Ten spyte daarvan dat uit hierdie uitsprake afgelei kan word dat daar een Goddelike Wese is maar dat daar 'n meerderheid van drie Goddelike Persone is, kom die woord Drie-eenheid

nêrens in die Bybel voor nie (R.A.F. in Douglas 1962:1298). Die leer van die Drie-eenheid word "die misterie van die misteries genoem wat nie teen die rede ingaan nie, maar wat baie ver daar bokant verheue is" (Polman in Grosheide e.a.1957:498). Die Ou Testament bied wel verskillende gegewens wat hierdie wonderbaarlike dogma toelig maar bied geen helder of duidelike mededeling daarvan nie. Dat daar spesifiek drie Persone bestaan en watter name aan hulle toegeken word, word eers in die Nuwe Testament geopenbaar. Die engel Gabriël bring naamlik aan Maria die boodskap (Luk. 1:35): "Die Heilige Gees sal oor jou kom, en die krag van die Allerhoogste sal die lewe in jou wek. Daarom sal die een wat gebore word, heilig genoem word, die Seun (vetdruk van my) van God". Die enigste teks in die Bybel waar eksplisiet verwys word na die drie Persone as *Een God*, is 1 Joh.5:7. Die 1953 Bybelvertaling gee dit soos volg weer: "Want daar is drie wat getuig in die hemel: die Vader, die Woord en die Heilige Gees, en hierdie drie is een". Hierdie vers kom egter nie in die vroegste Griekse manuskripte van die Nuwe Testament voor nie maar is 'n later toevoeging in die Latynse weergawes vanwaar dit oorgedra is na die Vulgaat. Dit blyk uit hierdie enkele gegewens reeds dat 'n ver-taling van enersyds die grootste misterie van die kerk van Christus maar andersyds dié dogma waarby sy staan of val, as die mees komplekse maar tegelyk maksimaal kreatiewe be-tekende van die Bybelteks gereken kan word. Juis om hierdie rede is dit as poëtiese verhouding geënkodeer wat vervleg is in die totale Bybelteks. Frye (1982:55) sê van hierdie komplekse dogma:

When these doctrines are rationalized by conceptions of spiritual substance and the like, the metaphor is translated into metonymic language and 'explained'. But there is a strong smell of intellectual mortality about such explanations, and sooner or later they fade away and the original metaphor reappears, as intransigent as ever. At that point we are back to a world in which St. Patrick illustrates the doctrine of the Trinity by a shamrock, a use of concrete paradox that enlightens the mind by paralyzing the discursive reason, like the koan of Zen Buddhism. The doctrines may be 'more' than metaphors: the point is that they can be stated only in a metaphorical this-is-that form.

Die resepsie en kreatiewe enkodering van die gegewe van 'n bo-redelike Goddelike Drie-eenheid (wat nie eksplisiet in die Bybelteks be-teken word nie <sup>71</sup>) in Sy verhouding tot die waarneembare werklikheid, lewer die sinrykste voorbeeld van die wyse waarop Cloete die

Bybelteks as poëtikale tekensisteem ontgin. Hiervoor maak hy gebruik van een van die mees kreatiewe maar ook betekenisproduktiefste procédés wat sowel in die Bybelteks as in die skepping waargeneem kan word, naamlik isomorfisme.

#### 4.9.1 Isomorfisme as hermeneutiese sleutel van die transendentale

Elke kommunikatiewe teks steun op die patroonmatige funksionering van die rede. Wiskundige tekensisteme funksioneer as vaslegging van die mees stabiele patrone. Wanneer 'n matematikus byvoorbeeld ooreenkomste ontdek tussen twee strukture, dra dit by tot vermeerdering van sy kennis op grond van die verhouding wat daarmee aan die lig kom. Hierdie soort betekenisproduksie word *isomorfie* genoem en word deur Hofstadter (1979:49) "an information-preserving transformation" genoem. Hy verduidelik die beginsel soos volg:

The word 'isomorphism' applies when two complex structures can be mapped onto each other, in such a way that to each part of one structure there is a corresponding part in the other structure, where 'corresponding' means that the two parts play similar roles in their respective structures.

Hofstadter (1979:53) maak verder die stelling dat interpretasie betekenisvol is in soverre as wat dit akkuraat 'n mate van isomorfie met die werklikheid reflekteer. Wanneer verskillende aspekte van die werklikheid isomorfies is, kan aanvaar word dat een enkele formele sisteem isomorfies aan beide is en om dié rede twee passiewe betekenis kan inhou. Hierdie dubbelwaardes van tekens of tekenreeks is 'n belangrike betekenisproduserende verskynsel. Dit beteken dat simbole van 'n formele sisteem, selfs wanneer dit aanvanklik betekenisloos voorkom, onvermydelik tot betekenisproduktiwiteit geaktiveer word wanneer isomorfisme ontdek word.

Hofstadter dui verder aan hoe die paradoksale betekening van tydloosheid binne 'n werklikheidsisteem wat tyd-en ruimtegebonde is, gerealiseer word deur die beginsel van isomorfisme. Voorbeelde hiervan verduidelik hy aan die hand van die intellektuele skilderye

van die Nederlandse grafiese kunstenaar Escher (1902-1972)\* asook Bach se raaiselkanon<sup>72</sup>. Volgens hierdie kunswerke word die vreemde situasie gerealiseer dat deur opwaarts of afwaarts uit te beweeg deur verskillende vlakke van dieselfde hiërgiesse sisteem 'n mens jou onverwags op dieselfde punt bevind as waar jy begin het. Hofstadter (1979:10) noem hierdie weergawe van 'n eindelose proses deur middel van begrensde be-tekening "Tangled Hierarchy".

'n Ander manifestasie van hierdie verskynsel is dat een enkele tema byvoorbeeld op verskillende vlakke van die werklikheid voorkom. Een vlak in 'n skildery mag byvoorbeeld duidelik herkenbaar wees as fantasie terwyl 'n ander herkenbaar mag wees as 'n werklikheidsgegewe. Deur kennisname van hierdie verskillende vlakke maak dit die kyker/leser daarvan bewus dat hyself 'n volgende vlak verteenwoordig. Op dié manier word 'n kettingreaksie teweeggebring van verskillende realiteite wat die illusie van fantasie/transendensie skep. Die vraag is dan wat is werklikheid en wat is fantasie/transendensie? Dit laat 'n gevoel van paradoks as gevolg van die konflik tussen ewigheid/transendensie en eindigheidswerklikheid wat hierdeur geïmpliseer word. 'n Eindelose proses of 'n transendensie word naamlik voorgestel deur begrensde/eindige realiteite (Hofstadter 1979:15)\*\*.

Die matematiese ekwivalent van hierdie verskynsel is aan die lig gebring deur Kurt Gödel. Hy het naamlik aangetoon dat "bewyse" van die bestaan van 'n buite-reële gegewe alleenlik 'n demonstrasie daarvan is binne 'n vasgelegde sisteem van verhoudinge (Hofstadter:1979:18). Gödel se ontdekking is 'n matematiese transponering van die antieke Epimenedes paradoks (leuen-paradoks). Epimenedes, wat self 'n Kretenser was, het gesê: "Alle Kretensers is leuenaars". Daarmee dekonstrueer hy sy eie stelling. So 'n stelling versteur die aanvaarde digotomie van stellings as óf waar óf vals. Wanneer 'n mens dink dat die bostaande stelling waar is, lei sy selfrefererende funksionering jou daartoe om te dink dat dit vals is. Die oomblik wanneer 'n mens egter dink dit is vals, blyk die teendeel weer 'n groter moontlikheid te wees. Gödel dui dan aan dat 'n selfreferensiële matematiese waarheid net so dekonstrueer-

---

\* Sien Bylaag.

\*\* Sien bylaag.

baar is as die bogenoemde Epimenides-paradoks. Daarom poneer hy (in Hofstadter 1979:17) die stelling: "All consistent axiomatic formulation of number theory include undecidable propositions". Hieruit kom hy dan tot die gevolgtrekking dat (selfs wiskundige!) bewysbaarheid ondergeskik is aan *waarheid*<sup>73</sup> (Hofstadter 1079:19).

Al hierdie voorbeelde is daarop gerig om aan te dui dat verholde betekenis (waarhede) aan die lig kom wanneer isomorfisme waargeneem kan word tussen wetmatige tekensisteme en voorwerpe in die werklikheid. Hoe ingewikkelder die isomorfie is, hoe meer kompleks is die apparaat wat vereis word om die singewing te dekodeer. Een van die mees gesofistikeerde isomorfiese sisteme is dat die molekule van DNA genetiese eienskappe oordra aan 'n fisiese organisme, 'n fenotipe. Die herwinning van die inligting aangaande die struktureienskappe van die genotipe wat getransponeer is in die *fenotipe (epigenesis)*, behels van die mees vervlegte vorme van isomorfisme (*exotic isomorphism*) wat bekend is (Hofstadter 1979:159).

Die verband tussen hierdie soort isomorfiese inligting en die literêre teks blyk byvoorbeeld uit die feit dat Kristeva (1984:27 en aangehaal deur Barthes in Young 1981:38) hierdie terminologie transponeer in 'n literêre konteks met haar gebruik van *genoteks* en *fenoteks*. Vir haar is die *genoteks* "the place of the structuration of the phenotext". Verder sien sy die *genoteks* as "the field of signifiante" en: "a structuration, not a structure". Die kompleksiteit van hierdie literêre isomorfisme (intertekstualiteit) blyk uit die feit dat dit gaan om die volgende soort informasieherwinning: "it is through the concept of genotext that semanalysis seek to find out how the subject displaces himself, turns aside, and is lost when enunciating". Vir Kristeva (1984:61) is die be-tekeningsproses onomwonde verbonde met sosiale rewolusie. Sy (1984:17) motiveer dit soos volg:

..... biological urges are socially controlled, directed and organized, producing an excess with regard to social apparatuses; and, on the other, that this instinctual operation becomes a *practice* - a transformation of natural and social resistances, limitations, and stagnations - if and only if it enters into the code of linguistic and social communication.

In die lig van hierdie siening is poëtiese taal en die daarmee verbonde mimesis a-teologies

omdat dit volgens haar juis in beweging bring wat dogma onderdruk. Sy (1984:61) kom dan tot die gevolgtrekking: "In so doing, they no longer act as instinctual floodgates within the enclosure of the sacred and become instead protestors against its posturing".

Soos aan die begin van die ondersoek gemeld is, het dit deurgaans geblyk dat die waarneming van dieselfde verskynsels lei tot teenstrydige en uiteenlopende gevolgtrekkings. Alhoewel Cloete se poësie uitdrukking gee aan 'n opponerende resepsie van die soort prosesse wat onder andere deur Kristeva ondersoek word, is die verband daarmee insiggewend. Die belangrike verskil is dat dit herlei word tot verskillende oorspronge, soos uit die voorbeeldgedig sal blyk. Dat sulke verskille en raakpunte nietemin sinvol kan wees in dié opsig dat dit boeiende verhoudinge skep waaruit afleidings gemaak kan word, het geblyk uit Cloete se enkodering van die "waarhede" van 'n "heilige geskrif" soos die Koran naas die Bybelteks. In die lig hiervan word terminologie wat onder andere deur Kristeva gebruik word nie sonder meer verwerp nie maar heraktiveer (in die lig van Hofstadter se beredeneringe) binne dié bepaalde konteks. Die funksionering van die begrippepaar *fenoteks* en *genoteks*, wat verband hou met isomorfiëse verskynsels, kan dus met die nodige voorbehoud binne die konteks van Cloete se oeuvre as relevant gesien word.

Wanneer isomorfisme voor die hand liggend word as gevolg van vertrouwdheid daarmee, word maklik tot die gevolgtrekking gekom dat die betekenis eksplisiet is. Die betekenis word geresepteer sonder om te realiseer dat dit op die funksionering van isomorfisme gebaseer is. Die duidelikste voorbeeld hiervan is taal, waar die persepsie bestaan dat woorde in sigself betekenisdraend is, sonder om bewus daarvan te wees dat dit op grond van 'n komplekse funksionering van isomorfisme is dat woorde betekenisproduktief is.

Dit is egter noodsaaklik om Gödel se waarneming in gedagte te hou dat isomorfisme nie 'n simplistiese gelyk aan-proses is nie maar dat die aard en die funksionering van die isomorfisme noukeurig onderskei moet word ten einde betekenisvol te kan wees (Hofstadter 1979:82).

Hieruit kan reeds afgelei word dat daar geen einde is aan die betekenismoontlikhede van vorm

nie (Hofstadter 1979:81). Dit blyk ook dat die bogenoemde waarnemings aansluit by die enkoderingsproses wat aan die lig gekom het in die eerste voorbeeldgedig. Cloete se poëtiese ontginning van die oënskynlik simplistiese maar komplekse begrip **Juktaposisie** het laat blyk dat hy 'n sensitiewe waarnemer is van betekenisproduktiewe verhoudings en dat hierdie singewing geaktiveer word deur vormaspekte. Enersyds skep vorm illusies, soos dit uit die voorafgaande geblyk het. Andersyds is dit juis die bewuswording hiervan wat die onderliggende singewing wat in die artistieke vorm opgesluit lê, aan die lig bring (Hofstadter 1979:11). Wanneer dit dus gaan om so 'n komplekse, onvergelykbare en onbewysbare paradoksale "waarheid" soos die Goddelike Drie-eenheid, word 'n verwagtingshorison vir die dekodeerder geskep van die mees gesofistikeerde be-tekeningsapparaat. Terselfdertyd vereis die enkodering van so 'n *waarheid* die mees betroubare be-tekeningsmiddele. In dié opsig is 'n aktivering van wiskundige tekensisteme 'n logiese keuse. Daarenteen staan 'n wiskundige tekensisteem met sy konvensie van maksimale betroubaarheid en eksaktheid in opposisie met die poëtiese tekensisteem met sy konvensie van meerduidigheid. In so 'n paradoksale verhouding word die onbe-tekenbare geïmpliseer deur middel van vormverhoudings, soos dit geblyk het in die verwysing na Escher se grafiese werk.

Teen hierdie agtergrond word dit moontlik om Cloete se enkodering van die Goddelike Drie-eenheid in die poëtiese tekensisteem te dekodeer.

Die poëtiese be-tekening van hierdie onmeetlike *waarheid* word geënkodeer in 'n paradoksaal kort gedig van slegs vier versreëls. Die gedig *Tristetrahedronis (Drieëpas 160)* lui soos volg:

O Padre nostro, che ne' cieli stai.

Non circunacritto .....

Dante Vaevuur 11de sang vs. 1 e.v.

*Onse Vader, omdat ons U wil begryp, beperk  
ons U tot ons afgekoepelde hemel, U wat ook woon  
buite u holte oral waar u werke is en U wat werk*

*oral waar U woon, U die getripleerde trigoon*

Die titel van die gedig wat verwys na 'n komplekse geometriese vorm, bring 'n getalskode ter sprake. Die vorm van die gedig, wat dui op die *Onse Vader* as Bybelse interteks, plaas die getalskode verder binne die Bybelse konteks. Die funksionering van die Goddelike Vader as sentrale tema in die gedig met as titel die personifikasie van die geometriese vorm, verbind hierdie twee begrippe metafories.

#### 4.9.2 Die getalskode as be-tekenaar van transendensie

Van die vroegste tye af is getalle nie sonder meer gesien as be-tekenaars van hoeveelheid nie maar is dit ook gesien as konseptuele kragte met elkeen 'n eiesoortige karakter. Die syferwaarde kan gesien word as slegs die omhulsel (Cirlot 1962:230). Een van die vroegste ontginners van getallemistiek was Pythagoras (geb.+580 v.C.). Sy ontdekking van die verband tussen getal, lengte en harmonie lei hom tot die gevolgtrekking dat in die getal die wese van alle dinge geleë is. Die sentrale plek wat hy toeken aan wiskunde, lei later tot die sogenaamde kwartet van vrye kunste waarby rekenkunde, musiek, meetkunde en sterrekunde ingesluit word (Grosheide in C.E. 5 1960:551). Die simboliese betekenis wat die Pythagoreërs aan getalle toeken, baseer hulle op bepaalde skeppingsprinsipes. Die oneindigheid van die getallereeks word opgevat as simbool van die ewigheid. Gelyke getalle word as analoog gesien van alles wat passief, vroulik en ontvanklik is. Die ongelyke getalle geld dan as simbool van die aktiewe, manlike en doelgerigte. Pythagoras het verder geleer dat die wese van musiek 'n spel is van getalleverhoudinge en dat musiek derhalwe, soos geen ander kunsvorm nie, verwant is aan die kosmos. Hy noem die heelaal 'n skoonklinkende geheel waarin die hemelliggame deur hulle bewegings trillings (tone) en ritme verwek, die sogenaamde *Harmonie van die Sfeer*. Al hierdie makrokosmiese bewegings vind hulle weerspieëling in vele aardse verskynsels. Dit vorm onder andere die grondslag van die verskynsel musiek.

Verskeie groot geeste uit die geskiedenis beskou musiek as openbaring van Goddelike skeppingskrag en as 'n mistieke sielsbelewing wat die poort vorm tot die geheime van die misterie waarop die wêreldbou berus. Die filosoof en wiskundige Leibniz, 'n tydenoot van Bach, gee byvoorbeeld die volgende definisie van musiek: "Musica est exercitium

arithmeticae occultum, nescientis se numerare animi <sup>74</sup>. Bach het byvoorbeeld in sy gees kennis gedra van kosmiese wetmatighede en hy gee 'n afspieëling daarvan in sy musiek<sup>\*\*\*</sup>. So het hy ook insig gehad in sy eie lewenswette met as uiterste konsekwensie die bewussyn van sy eie sterfdatum, die voltooiing van 'n mikrokosmiese sirkel met betrekking tot die makrokosmos, die Absolute.

Ook vir Plato is getalle van wesentlike belang omdat hy die opbou van die heelal sien in terme van wiskundige grondvorme (De Vries in C.E. 5:469). Hy beskou getalleverhoudings as die essensie van harmonie terwyl harmonie vir hom weer die basis vorm van die kosmos en van die mens. Die bewegings van harmonie sien hy as gelyksoortig aan die reëlmatige omwentelinge van die menslike gees (Cirlot 1962:230). Sowel Plato as Aristoteles sien in die getal die heerser van vorms en idees, die manifestasie van die maatstaf en kunssinnige intellek van 'n wêreldbouende Godheid. Getalle is ook gesien as die uitdrukking van trillings wat veroorsaak word deur kragte wat afstam van een Oerkragbron, naamlik God. 'n Groot aantal kragte en magte werk saam om materiële vorme te skep en getalle druk die verhouding uit waartoe hulle tot mekaar staan.

Strauss (1990:112) omskryf die tekenwaarde van getalle soos volg: "Natural numbers are modal numerical subjects, displaying their structuredness (orderliness) in their successive numerical values - determined by the arithmetical time-order of the law-side of the numerical mode". Alles in die lewe is 'n kwessie van verhoudinge in ruimte of tyd. Gowar (1979:67) maak dus die stelling: "Relationship is what mathematics is all about".

Die sewentiende-eeuse astronoom Johannes Kepler (in Dyson 1964:129) <sup>75</sup> met sy sin vir die poëtiese en ontdekker van die bane van die planete, het sy verwondering oor sy ontdekkings van die geometriese verhoudinge in die skepping soos volg weergegee:<sup>\*\*\*\*</sup>

---

\*\*\* Sien Bylaag.

\*\*\*\* Sien Bylaag vir illustrasiemateriaal.

God himself was too kind to remain idle, and began to play the game of signatures, signing his likeness into the world; therefore I chance to think that all nature and the graceful sky are symbolized in the art of geometry.

Vir Kepler was die natuur nie alleenlik vol skoonheid nie. Hy het ook daarin die harmonie gesoek wat bewysbaar is as grondwet van die wêreldbouwerk, as Goddelike gedagte. Dit was sy lewensdoel om God se gedagte na te speur in die werk van sy hande (Schouten in C.E.4:194). Hy het homself deel gevoel van die groot harmonieë wat die heelal regeer te midde van die dissonante van die persoonlike lewe. Onvermoeid het hy gesoek na harmonie in die denke en in die lewe, omdat hy oortuig daarvan was dat dit die weg is wat die mens waardig is. Twintig eeue na Plato sluit hy met sy teorie van die *harmonie van die sfere* aan by eersgenoemde se matematiese wette (Keppelmüller MCMXLIV:194-204). Dyson (1964:133) kom tot die volgende gevolgtrekking (wat vir Kepler en Plato geld, maar wat ook relevant is vir Cloete se gebruik van die geometriese vorm in die voorbeeldgedig):

A physicist builds theories with mathematical materials, because the mathematics enables him to imagine more than he can clearly think. The physicist's art is to choose his materials and build with them an image of nature, knowing only vaguely and intuitively rather than rationally whether or not the materials are appropriate to his purpose.

Kepler se siening van die skoonheid van wiskundige reëlmaat in die skepping word ook weerspieël in die volgende opmerking van die Renaissance-skilder Piero della Francesca: "Without measurement, there can be no art" aangehaal deur Dyson (1964). Ten spyte daarvan dat Kepler se model van die sonnestelsel, waarin hy die bane van die planete gekoppel het aan die vyf reëlmatige polihedra <sup>76</sup>, wetenskaplik onaanvaarbaar geblyk het, spreek die kreatiwiteit van die model die waarnemer steeds aan. Kepler het byvoorbeeld beweer dat elke planeet in vergelyking met die ander enersyds die son nader en andersyds sigself weer daarvan verwyder. Op dié wyse ontstaan 'n reeks van vergelykingsmoontlikhede op grond waarvan 'n toonleer saamgestel kan word wat alleenlik die secunde mis. Selfs die mineurtoonleer het hiervolgens 'n hemelse ekwivalent. Die skone en doelmatige samestelling van die tone van die musikale toonfamilie is dus hiervolgens gesien as vertolking van die hemelse bewegingsbeelde. In die boek *Musicalische Paradoxal-Discourse* (1767) van

Andreas Werckmeister word die getalle van die botone 1,2,3,4,5,6 en 8 genoem: "die wahren Radical-Proportiones der Harmoniae", en hy dui aan dat dit terug te voer is na die bane van die planete. Hy sê van hierdie getalle dat hulle (Van Houten e.a. 1985:57-59)

..... können uns Schatten-Weise das Wesen des Almächtigen Gottes abbilden, wie er von Ewigkeit in seiner ewigen Natur, ehe der Welt-Grund gelegt war, gewesen ist. Denn er ist das enige und ewige Wesen, welches durch die Unität bezeichnet wird, aus welcher alle Harmonica ihren Ursprung hat und die wahre Eingkeit herflieszet.

Getalle trek dus hulle spoor deur die heelal, sigbaar of onsigbaar. Soms is dit voor die hand liggend. Ander kere is hulle funksionering moeilik agterhaalbaar vanweë hulle verbysterende kompleksiteit (Kahmann in Van Houten e.a. 1985:7). Die moderne simboliese logika en teorieë van groepering beskou die kwantitatiewe as die basis van die kwalitatiewe. Pierce onderskryf ook die waarneming dat die wette van die natuur en dié van die menslike gees op dieselfde beginsels gebaseer is en dat hulle langs dieselfde weë georganiseer kan word (Cirlot 1962:231).

Die volgelinge van Pythagoras het die belangrike verband tussen getalle en geometrie beklemtoon (Gowar 1979:16). Küng (1978:47) vat hierdie verband soos volg saam: "Het boek der natur is in mathematische letters geschreven, is object van die mathematica die betrekking heeft op de lichamen, de geometrie".

In elke eeu waarin groot wetenskaplike deurbrake gemaak is, het die verruiming van fisiese kennis hand aan hand gegaan met 'n kombinasie van empiriese waarneming en suiwer wiskundige intuïsie.

#### 4.9.2.1 Funksionering van getallesimboliek in die Bybelteks

In die lig daarvan dat getalleverhoudinge so 'n belangrike plek inneem in die Goddelike skepping is dit vanselfsprekend dat dit ook 'n belangrike rol sal speel in die Bybelteks. Die sisteem van mistieke getalle in die Bybel funksioneer basies soos volg:

1. die gebruik van getalle in die Bybelteks volg 'n bepaalde patroon,
2. daar word teologiese betekenis geheg aan die getalverhoudinge wat in die Bybel aangetref word.

In die tekensisteem van die Bybelteks word aan Hebreeuse en Griekse letters getalwaardes toegeken wat die leser in staat stel om singewing te dekodeer wat andersins verborge sou bly (Davis in Pfeiffer 2. 1975:1214-1216). In die oud-Hebreeuse alfabet het die 22 letters 'n magiese en bosinnelike betekenis. Die mees resente navorsing in hierdie verband lei die Ou Testamentikus C.J. Labuschagne (*Elsevier* 1990:75) tot die gevolgtrekking:

Ik ben er de afgelopen jaren stellig van overtuigd geraakt dat bijbelteksten in eerste instantie niets anders zijn dan getalscomposities. Het is literatuur die door bepaalde symbolische getallen en modellen op een verrassend knappe manier is gestructureerd ..... De gebruikte getallen dienden allereerst om een tekst te structureren en de juiste proporties hierin te bepalen. Daarnaast koos men bewust voor bepaalde getallen om de tekst een symbolische verdieping te geven. Kennelijk hebben de schrijvers met het aantal woorden geprobeerd te zinspelen op de naam van God.

Terwyl getalle in die natuurreligieë van die Babiloniërs in verband gebring is met die hemelliggame, was dit by Israel van die begin af verbind met die Godsopenbaring en die heilsgeskiedenis. Die getal 7 is in die Ou en Nuwe Testament op grond van die skepping van hemel en aarde in "7 dae" die magtige teken van God se werk in die wêreld (Mulder in C.E.3 1956:209). Die mees komplekse getallesimboliek funksioneer in die apokaliptiese openbaring van Johannes waar die nuwe aarde en die nuwe hemel eweneens met simboliese getalverhoudinge be-teken word.

#### 4.9.3 GEOMETRIESE VORM AS KODESISTEEM

In die lig van die teenoorgestelde konvensies van 'n wiskundige en poëtiese tekensisteem onderskeidelik, is die vraag na die moontlike funksies van die geometriese vorm vir die aangehaalde voorbeeldgedig 'n voordiehandliggende leesvinder.

In die Cloete-oeuvre word die menigvuldige en gevarieerde openbaringswyses van God in die skepping deur middel van vorm omvattend ontgin. Die kompleksiteit van die Goddelike betekening in vorm blyk uit die volgende versreëls uit *Hy (Allotroop 132)*:

*Geen serafyn se tong is bekwaam  
om Hom meer as eensillabig by die Naam  
te noem nie, Hy wat in Homself bestaan  
én buite Hom .....  
wat Homself bly en Hom openbaar  
in vorme buite Hom wat ons moeilik saam  
kan dink. Slegs tydelik behaag  
dieselfde vorme Hom; party duur, maar  
telkens anders gevul .....*

Vorm is die manifestasie van die Goddelike *dinkdroom (Mikrologie, Jukstaposisie 111)*. In hierdie woordskepping word die rasionele (dink) en die estetiese (droom) van hierdie openbaringswyse aangedui. Terwyl vorm dus enersyds funksioneer as verstaanswyse van die Goddelike, is dit andersyds die onoorstigtelike moontlikhede van vorm wat in die skepping waargeneem kan word, wat lei tot die gevolgtrekking: ..... *in die leemtes ontsnap / Iets Groot alle taal en wetenskap (beduimelaars, Driepas 145)*. Teen hierdie agtergrond funksioneer die volgende aanhaling van T. Ferris, wat as motto verskyn onder die afdeling *Prospekteer II (Driepas)* as 'n sinryke gevolgtrekking: *mortal beings lack what Kant called a "proportionate" idea of ..... God*. Na aanleiding hiervan kan die voorbeeldgedig geresepteer word as 'n "prospekteer" (vergelyk HAT se lemma: 'n terrein ondersoek om te kyk of daar ertse ..... aanwesig is) met geometriese vorm as betekening van die vormbewuste Goddelike Skepper. Dit word geïmpliseer deur die groepering van die gedig *Tristetrahedronis* onder die afdeling *Klawer*, wat onder meer funksioneer as 'n saamgestelde geometriese simbool.

#### 4.9.3.1 Geometriese vorm as brugbe-tekenaar

Die transponering van geometriese vorm na 'n artistieke tekensisteem is veral in die skilderkuns ontgin. Voorbeelde van die artistieke motivering hiervoor werp ook lig op die

funksionering daarvan in 'n poëtiese tekensisteem.

Van die Russies-gebore skilder Kandinsky (1866-1944), wat as een van die pioniers van die moderne abstrakte kuns beskou word, word gesê (Rothenstein 1958:29): "He was preoccupied with creating visual art that would, like music, express inner realities without using representational imagery. He often discussed art in musical terms"<sup>77</sup>. Die mees ekstreme vorm van geometriese abstraksie kom voor in die werk van Mondrian (1892-1944), soos Kandinsky 'n teosofis, wat besiel was met 'n haas mistieke idealisme oor die bestaan van 'n betekenisvolle, abstrakte be-tekeningsisteem wat toeganklik is vir alle mense. Mondrian maak in dié verband gebruik van die term Neo-Plastisisme (waar plastisisme alle beeldende kunste insluit en nie slegs die beeldhoukuns nie) en definieer dit as: "a means by which the versatility of nature could be reduced to the plastic expression of definite relations". Hy word in sy kunswerke gepreokkupeer met terugkerende wiskundige harmonieë en ratios (Rothenstein 1958:30)<sup>\*\*\*\*</sup>.

Wanneer bogenoemde voorbeelde van die gebruik van die geometriese vorm in die skone kunste in aanmerking geneem word, blyk dit dat dit by uitstek kan funksioneer as 'n brugbetekenaar waarin die intellektuele en die estetiese met mekaar verenig word. Kandinsky (in Rothenstein 1958:26) noem dit dan ook: "an abstract art of inner necessity".

In aansluiting by hierdie tendens in die skilderkuns wys Frye (1982:7) daarop dat toenemende abstrahering in die taalsisteem geënkodeer word namate 'n intellektuele aktivering van die menslike bewussyn onderskei word van die emosionele<sup>78</sup>. Hy som die resultaat hiervan soos volg op: "Subject and object are becoming more consistently separated, and 'reflection', with its overtones of looking into a mirror, moves into the verbal foreground". Hiermee word die besef gevorm dat daar geldige én nie-geldige maniere van dink is. Dit is 'n besef wat in 'n hoë mate onafhanklik is van die emosionele en wat daarenteen 'n begrip van die logiese versterk. In 'n poëtiese tekensisteem bring dit 'n ontginning van die metonimiese verhouding (*dit* staan in die plek van *dat*)<sup>79</sup> mee, eerder as die metaforiese verhouding (*dit* is *dié*). Frye

---

\*\*\*\*

Sien Bylaag vir illustrasie.

(1982:8) vat dit soos volg saam: "Thus metonymic language is, or tends to become, analogical language, a verbal imitation of a reality beyond itself that can be conveyed most directly by words". In die lig hiervan kan die enkodering van 'n geometriese vorm as be-tekenaar van die Goddelike in die poëtiese tekensisteem ook geresepteer word as 'n brugbe-tekenaar wat die estetiese (met sy emosionele konnotasies) en die intellektuele met mekaar versoen.

#### 4.9.3.2 Simboolwaardes van geometriese vorm

Read (1977:61) beskou vorm as die moeilikste aspek van 'n kunswerk omdat dit metafisiese kwessies betrek. Een van die sinrykste omskrywings van hierdie betekeniswaarde van vorm is dié wat gegee word in die legendariese *Tabula Smaragdina* van die Alchemiste en wat soos volg lui: "Wat bo is, korrespondeer met dit wat onder is". Goethe het hierdie stelling verruim deur by te voeg: "Wat binne is - 'n idee - is ook uiterlik - vorm". Op grond hiervan beweer Paul Guillaume (in Cirlot 1962:291):

..... the terms of shape, structure and organization pertain not only to the language of biology (that is forms) but also to psychology (that is, thought or ideas) and that isomorphism, propounding a theory of form which revives the ancient tradition of parallelism (or magic analogy) refuses to draw a dividing line between spirit and time.

Naas hulle morfologiese eienskappe, is lyne ook kommunikatiewe tekens en verbindings-middele. Om hierdie rede moet hulle be-tekening voortdurend ook in verband gebring word met die *aard* van die vlakke wat dit verbind (Cirlot 1962:131).

Singewing deur middel van vorm het te maak met die geometriese simboolwaardes wat daarin verteenwoordig is. Cirlot (1962:130) onderskei die volgende moontlikhede:

1. die ooreenkoms met kosmiese liggame;
2. die ope of geslote, reëlmatige of onreëlmatige, geometriese of biomorfiese vorm;

3. die aantal elemente waaruit die vorm bestaan en die simboolwaarde van hierdie getal;
4. die dominante ritme van die vorm as uitdrukking van die elementale, dinamiese potensie en die beweging daarvan;
5. die ruimtelike verdeling van die verskillende vlakke;
6. die verhouding tussen die verskillende vlakke; en
7. die verspreiding van kleur, mits dit daarby betrokke is.

Hieruit is dit reeds duidelik dat geometriese vorms getransponeer word tot polisignifikatiewe en polisemantiese be-tekenaars. Cirlot (1962:132) wys ook daarop dat grafiese simbolisme nie arbitrêr funksioneer nie. Dit gehoorsaam 'n duidelike sisteem wat ontwikkel vanuit 'n bepaalde punt en wat verleng word tot meer komplekse vorms waarin die formaat, ritme, grootte, posisie, orde en rigting daartoe bydra om die patroon te dekodeer en te interpreteer. Bertrand Russell (aangehaal in Wenninger 1971:V1) het beweer: "Mathematics possesses not only truth but supreme beauty, a beauty cold and austere, like that of sculpture, sublimely pure and capable of a stern perfection, such as only the greatest art can show".

#### 4.9.3.3 Polivormigheid as singewende be-tekening

Alhoewel antiek, is Plato (427-347) se siening (in Stevenson 1974:23 e.v.) van die mens en sy verhouding tot die kosmos steeds van kontemporêre belang. Sy visie was dat daar buiten die werklikheid van veranderlike en vernietigbare vorms 'n ander werklikheid bestaan van onveranderlike, ewige vorms. Transformasie (dinamiek) voorveronderstel altyd die konstante ("something persistent"). Strauss (1990:114) omskryf Plato se metafisiese teorie van vorm wat hy op hierdie insig baseer, soos volg: "His ..... ideal forms (eidè) acted as the constant (super-sensory) paradeigmata (Urbilder) (Archetypes) of the ever-changing sensory world of becoming (genesis)". Frye (1982:9) som Plato se benadering soos volg op: "Plato turns ..... toward a transcendent world rather than an objective one. The *Timaeus* seems to be involved primarily with the degree to which nature conforms to conceptual models, and in the *Phaedo* this sense of aesthetic conformity seems to be linked to matters of faith". Dié dinge wat die mens kan sien en aanraak, is volgens Plato slegs verlans verwant aan die grondwerklikheid.

Hy vergelyk die menslike waarneming van hierdie ewige vorms met dié van gevangenes wat vasgeketting is om slegs die binnekantste muur van 'n grot te sien waarteen hulle alleenlik skaduwees van objekte in die grot kan onderskei. Intussen dra hulle geen kennis van die werklikheid buitekant die grot nie (Stevenson 1974:25).

Plato (in Read 1977:61) tref 'n onderskeid tussen relatiewe vorm en absolute vorm. Relatiewe vorm se verhouding of skoonheid is inherent aan die natuur van lewende dinge en 'n nabootsing daarvan. Absolute vorm is volgens hom 'n vorm of abstraksie wat saamgestel is uit reguit lyne en kurwes en die oppervlaktes van soliede vorms, voortgebring uit sulke lewende dinge deur middel van 'n raamwerk, meting en vierkante. Hierdie onveranderlike, natuurlike en absolute skoonheid van vorm het hy vergelyk met 'n enkele, suiwer en gelykmatige klanktoon, wat nie mooi is in vergelyking met iets anders nie maar op grond van sy eie volkome aard. By hierdie siening sluit die volgende opmerking van Anna Katerina Emmerich aan (in Cirlot 1962:125): "Nothing is pure form. Everything is substance and action by virtue of signs".

Uitgaande van die soeke na die mees volmaakte vorme wat geskep kan word, wat verskil van mekaar maar wat tóg die een uit die ander voortgebring kan word deur ontbinding en herstrukturering, onderskei Plato (*Timaeus* vert. 1888:195) vyf basiese geometriese vaste liggame, genoem die reëlmatige polihedra. Geometrie kan omskryf word as die studie van ruimte of figure in ruimte - tweedimensioneel vir oppervlakgeometrie en driedimensioneel vir geometrie van vaste liggame. 'n Oppervlakfiguur kan omskryf word as 'n reeks lynsegmente wat 'n tweedimensionele ruimte omraam. So 'n figuur word 'n poligon genoem. 'n Polihedron is dan 'n reeks oppervlakfigure wat 'n segment van driedimensionele ruimte omraam (Wenninger 1971:1) <sup>80</sup>.

Die voor die hand liggende substansies waarmee die mens te maak het, is vuur, water, grond en lug. Die vraag is dus in watter vorme hulle geskep is en in watter verhoudinge. Dat dit deel vorm van die verwysingsraamwerk van die voorbeeldgedig, blyk byvoorbeeld uit die volgende versreëls van een van die *Prospekteer* II-gedigte (*Driepas* 145):

*die onoorsigtelike is chaos - ons probeer  
om die skepping te klassifiseer:  
eers in die Griek se vereenvoudigde water  
grond lug vuur met gapings en later  
'n goeie 100 elemente: .....*

Elkeen van die voorafgenoemde vier elemente word gekoppel aan een van die vyf basiese polihedra, naamlik grond / aarde aan die kubus, vuur aan die piramide, water aan die ikosahedron, en lug aan die oktahedron, terwyl die dodekahedron gekoppel word aan die kosmos ("spherical heaven")<sup>81</sup>.

'n Kursoriese beskrywing van die onderliggende teorie van polihedra laat blyk wat die verhouding is tussen die verskillende polihedra. Plato se reëlmatige polihedra<sup>82</sup> is die kleinste vorme van geordende materie wat bestaan. Wanneer hulle opgebreek word, word hulle óf hervorm of hulle bestaan voort in 'n vormlose toestand. Elke gevormde liggaam het diepte, en diepte word begrens deur oppervlaktes. Elke reglynige oppervlak kan verdeel word in driehoeke. Die driehoek is dus die primêre oppervlak (Plato *Timaus* vert. 1888:195). In die lig hiervan konstateer Gowar (1979:185): "any region bounded by straight lines can be coped with because it can be split up into triangles".

Dit kom voor asof die vyf basiese polihedra geen verwantskap met mekaar vertoon nie, behalwe dat elkeen bestaan uit reëlmatige veelhoeke. Daar bestaan egter 'n beginsel van dualiteit tussen die verskillende basiese polihedra waarvolgens hulle afgepaar kan word. Wanneer 'n punt gemerk word in die middel van elkeen van die vlakke van 'n kubus en dit verbind word deur middel van lyne, be-teken dit die kante van 'n octahedron. In geval van die tetrahedron ontstaan egter 'n tweede tetrahedron wanneer die hoeke en vlakke daarvan op dieselfde manier verbind word. Alhoewel elke tetrahedron dan na 'n ander rigting front, is die twee figure geometries dieselfde. Dit beteken dat 'n tetrahedron selfdupliserend is (Holden 1971:7). 'n Verdere eienskap van die basiese polihedra is dat elkeen nie alleenlik opgeneem kan word in 'n sfeer nie maar dat hulle ook 'n kleiner sfeer kan omskryf (Holden 1971:20). Die beginsels van dualiteit en simmetrie, soos dit voorkom in soortgelyke

eksperimente met die basiese polihedra, noem Holden (1971:20) "powerful intellectual instruments".

Die vyf reëlmatige polihedra is spesifieke vorms waarin ruimte deur die geometriese wet van die natuur in verskillende omstandighede voorkom (Archer-Hind 1888:204). Die samestelling van komplekse polihedra is nie slegs baie ingewikkeld nie, dit is ook hoogs dekoratief. Coxeter (voorwoord in Wenninger 1971:X11) noem dit "a perfect instance of the connection between truth and beauty". Die belangstelling in geometriese vorms strek vanaf die kleuter wat met blokkies speel tot gesofistikeerde wetenskaplikes wat die voorkoms van sulke vorme bestudeer in kristalle, virusse, die heksagonale vorm van heuningkoeke en argitektoniese strukture soos onder andere piramides (Coxeter in Wenninger 1971:X1). Geometriese vorm is nie alleenlik 'n wyse van ontdekking van die werklikheid nie maar ook 'n reenskap van die werklikheid.

Die vermenigvuldiging van polihedriese vorme is eindeloos. Op die kant van elke sy van 'n polihedron kan weer 'n nuwe polihedron gevorm word. Dit gaan egter nie om 'n eidelose vermenigvuldiging van vorms nie, maar om vas te stel wat die onderliggende wiskundige teorie is wat al die polihedra saambind en sistematiseer. Wenninger (1971:204) wys dus daarop dat die bestudering van hierdie geometriese vorms 'n deduktiewe proses is waarin individuele voorbeelde van 'n vorm bestudeer word ten einde die gegewens so te klassifiseer en sistematiseer dat tot algemene gevolgtrekkings gekom kan word.

#### 4.9.3.4 Singewing deur middel van geometriese be-tekening in die Bybelteks

In die Bybel word die noukeurige konstruksie van geometriese vorms maksimaal betekenisproduktief aangewend. 'n Ruimte wat 'n ontmoetingsplek of die aanwesigheid van die Allerhoogste moes be-teken, is telkens noukeurig afgemeet (vergelyk Eks. 36 e.v., 40:34; Eseg. 40:5 e.v., 43:2). 'n Besonder sinryke teks is in Sag. 2:1-5 wat soos volg lui:

Ek het weer 'n gesig gesien. Daar was 'n man met 'n maatlyn in die hand, en ek het gevra: 'Waar gaan u heen?' Hy het vir my gesê: 'Ek gaan Jerusalem

uitmeet om te sien hoe breed en hoe lank hy moet wees.' Die engel wat vir my die gesig moes uitlê, gaan toe vorentoe en kry 'n ander engel wat na hom toe kom. Hy het vir dié engel gesê: 'Hardloop en sê vir daardie jongman: Jerusalem gaan 'n stad sonder mure word, so baie mense en diere gaan daar in hom wees. Die Here sê: Ek sal 'n muur wees, my magtige teenwoordigheid sal binne-in hom wees'.

Die reële omraming van die stad Jerusalem wat deur die eerste man met die maatlyn be-teken is, geld dus hier as 'n heenwysing na die grenslose maar beskermende omraming maar ook volledige aanwesigheid van die Allerhoogste (Ridderbos 1952:58).

Die vorm van die nuwe Jerusalem is 'n kubus (Op. 21:16), soos die Allerheiligste in Salomo se tempel (1 Kon. 6:20) (Douglas 1962:1249). Hierdie vorm is 'n be-tekening van volkome-heid in elke opsig (Greijdanus 1955:320). In Ps. 48:13-15 word die pelgrims wat in die tempel kom aanbid, uitgenooi om "reg rondom Sion te trek, sy mure te bewonder, sy versterkings te bekyk en dit aan 'n volgende geslag te vertel". Enersyds moes dit by die aanbidders die werklikheid van die hemelse stad tuisbring. Andersyds moes dit by die aanbidders 'n selfs nog diepsinniger werklikheid tuisbring, naamlik die werklikheid van die lewende God. Sy aanwesigheid en beskerming moes vir hulle hierdeur net so 'n werklikheid wees soos Sion se rotsformasies en strukture (Craigie 1983:355). In al hierdie gevalle funksioneer die geometriese vorm as poëtiese (metonimiese) be-tekening. Die noukeurige voorsiening van spesifieke ruimtelike mate is 'n aanduiding dat dit telkens gaan om 'n volkome vorm.

#### 4.9.3.5 Geometriese vorm as be-tekenaar in Christelike simboliek

Geloofswaarhede, soos lewenswaarhede, ontwyk adekwate formulering. Dit is hierdie onvermoë wat in 'n belangrike mate aanleiding is tot religieuse simboliek (Stafford 1942:17). 'n Legende wat die singewende moontlikheid van 'n vorm aandui in 'n geval waar referensiele be-tekening nie by magte is om die transendente te realiseer nie, is dié van St. Patrick, 'n vroeë sendeling. Daar word vertel dat hy by geleentheid moes verskyn voor die heidense koning Ard-ri (ongeveer 464 n.C.) van Ierland en dat hy teenoor hom sy geloof in die

Goddelike Drie-eenheid bely het. Die verbaasde koning was woedend omdat die gedagte dat drie Persone kan bestaan as Een vir hom absurd was. St. Patrick het toe gebuk en 'n klawerblaartjie (*shamrock*) gepluk, dit vir die koning aangebied en gesê: "Hier is 'n volmaakte blaar met drie volmaakte dele". Aanvanklik het die koning gefrons maar toe het hy die vergelyking gesnap en geglimlag. Hierdie legende het daartoe aanleiding gegee dat hierdie plantjie een van die bekendste simbole van die Drie-eenheid is. Dit is dan ook die simbool wat op die voorblad van die bundel *Drieapas* verskyn terwyl die gedig *Tristetrahedronis* gegropeer is onder die onderafdeling met die titel *Klawer*. Die *klawer* kan gesien word as 'n platvlakkige *tetrahedron*. Wanneer die sirkels van die onderskeie klawerblaartjies voltooi word sodat dit mekaar oorvleuel (*triquetra* genoem), verryk dit die singewing. Die ewige voortbestaan van die Godheid word geïmpliseer deur middel van die ineenvloeiende lyne. Terselfdertyd beklemtoon dit die onderlinge eenheid. Die sentrum van hierdie figuur vorm weer 'n gelyksydige driehoek, opnuut 'n simbool van die Drie-eenheid. Elkeen van die boë van hierdie figuur vorm 'n klein stralekrans as be-tekening van heerlikheid. Dié figuur is dus 'n komplekse be-tekening van eenheid, ewigheid, gelykheid en heerlikheid deur middel van 'n simplistiese vorm (Stafford 1942:50).

'n Soortgelyke figuur, bestaande naamlik uit drie inmekaar snydende sirkelboë wat gevorm word deur die hoekpunte van 'n gelyksydige driehoek, kom voor in Gotiese maaswerk en staan bekend as 'n driepas (Van Dale 1962). Stafford (1942:48) wys daarop dat feitlik alle simbole wat gebruik word om uitdrukking te gee aan die drie-in-eenheid van God, weergegee word deur middel van geometriese vorme. Naas die simboliese waardes wat De Vries (1974) toeskryf aan die klawer, soos oorvloed, lente en vernuwing, dui dit ook aan "ardent but humble love of earthly and divine things". 'n Deel van laasgenoemde gebruik Cloete as die motto voor in die bundel *Drieapas*. Cirlot (1962:51) wys daarop dat alle drieblaar of drieledige vorms gebruik word as embleem van die Drie-eenheid. De Vries (1974) meld ook dat die klawer 'n simbool is van profetiese insig en inspirasie en dus ook van 'n Goddelike boodskapper of ingewyde. Dit is dan ook by uitstek 'n poëtiese simbool.

Die mees algemene simbool van die Goddelike Drie-eenheid is die gelyksydige driehoek, wat sowel die eenheid en gelykwaardigheid as die Goddelike latente krag van die Goddelike drie

Persone be-teken. Die driehoeksvorm word gereken as die mees stabiele vorm in alle konstruksies. Die ruimte binne-in die driehoek word die *gemeenskaplike vuurherd van almal* genoem, sowel as "the Plain of truth" (De Vries 1974). Die geometriese verhoudings waarin die driehoek gekombineer word met ander driehoeke, die sirkel of vierkante, be-teken telkens 'n ander aspek van die Goddelike geheimenis. Sewe gelyksydige driehoeke binne 'n vierkant is die simbool van Goddelike krag of energie in materiële vorm. Die driehoek binne-in 'n sirkel (of die klawer binne-in 'n sirkel soos die embleem voor op *Driepas*) is selfs 'n nog meer komplekse be-tekening van die ewigdurendheid van die Drie-eenheid.

#### 4.9.4 Isomorfiese eienskappe van die getal drie

Die bundelverband van die gedig *Tristetrahedronis* bring aan die lig dat die numeriese vorm 3 nie slegs in die gedig (en in die polihedra) 'n prominente funksie vervul nie maar dat die isomorfe voorkoms daarvan ontgin word. Die gedig kom voor in die bundel *Driepas*, dit word gegroepeer onder die afdeling met die opskrif **Klawer**, dit word ondergegroepeer in dié afdeling onder 'n reeks van 4 gedigte met as hoofopskrif **Trigloop**. Die tweede gedig in die reeks (wat dus as pendant van *Tristetrahedronis -4-* gesien kan word), het as tema die *ten dele / ken van daardie 3 met agteraan die 33 nulle*, ander lewende dinge waarmee die mens die skepping deel. Hierbenewens kom in dieselfde ondergroepering van gedigte twee gedigte oor musiek voor waarvan die titel van die tweede gedig is: *Beroerde tyd*. Hierdie titel sluit aan by die bundeltitlel wanneer dit gelees word as musikale term (drie tyd / walsmaat). Die motto by hierdie gedig is ook relevant vir die gedig wat gedekodeer word, naamlik: *His voice is propertied as all the tuned spheres*. In die lig van hierdie gegewens is dit duidelik dat die voorkoms van die numeriese drie as 'n vorm van isomorfie deel vorm van die getalskode in die gedig.

##### 4.9.4.1 Algemene simboliese waardes van drie as poëtiese be-tekenaar

Cirlot (1962:232) onderskei die volgende simboliese waardes van die getal drie:

1. simbool van geestelike sintese;

2. die formule vir die skepping van die aarde;
3. die oplossing van konflik wat deur dualisme teweeggebring word;
4. die harmoniese resultaat van die skep van eenheid uit dualisme;
5. simbool van basiese beginsels;
6. simbool van genoegsaamheid en die groei van innerlike eenheid;
7. simbool van die hemelse;
8. geometries word dit weergegee deur drie punte of die driehoek.

De Vries (1974) verbind die getal ook met vuur, suiwering en verligting<sup>83</sup>. Die drievoudige 3, dit wil sê 9, is 'n be-tekening van die uiterste waartoe getalwaardes kan reik. Alle ander getalle omarm hierdie getal of wentel daarom heen (De Vries 1974:344).

#### 4.9.4.2 Musikale tekensisteem as grondteks van getallesimboliek

In 'n bundel waarin die verband tussen Goddelike maat en die musikale tekensisteem so opvallend funksioneer, is die volgende opmerking van Schneider (in Cirlot 1962:225) van toepassing: "all symbolic meanings are at root musical or have at least to do with sounds". Dit is verstaanbaar wanneer in ag geneem word dat die harmonisering van opeenvolgende, melodiese elemente 'n tipe is van die natuurlike verband tussen alle geskape dinge. Verder is een van die fundamentele aspekte van musikale simboliek die verband wat daarin bestaan met metrum en getalle, soos deur die Pythagoras-teorie aangedui is (Cirlot 1962:224).

Musiek is by uitstek 'n kuns wat in die dimensie van tyd bestaan - dit kan slegs in die tyd ontvou. Dit is die vermoë van klanke om wisselende duur te gebruik wat 'n komponis in staat stel om, onder meer, vrolikheid of droefgeestigheid, vermaaklikheid of erns te suggereer. Dit is hierdie kwaliteit wat intiem aan ritme verbonde is (Oxtoby 1964:15). Hierdie sin vir ritme word in die bundel *Driepas* verbind aan die Goddelike ritme.

Hierdie verband is reeds geënkodeer in die titel van die bundel, waar *driepas* as Goddelike simbool kan funksioneer sowel as term vir musikale ritme. In die derde gedig (*Die wonderbaarlike liggaam* 161) van die oorhoofse groepering van gedigte waarin

*Tristetrahedronis* voorkom, word dié verband meer eksplisiet be-teken in die volgende versreëls: ..... *met loop en dans / en sweef simuleer ons 'n heilige trant* <sup>64</sup>. Hierby sluit die volgende versreël in *Beroerde tyd* (Vyftiende gedig in die reeks 168) aan: .... *in die liriek / word na sy pype van ontroering gesing en gedans*. Wanneer dan na die Goddelike Drie-eenheid in *Tristetrahedronis* verwys word as *getripleerde trigoon*, kan die menslike naboot-sing van die Goddelike drieledige harmonie hieruit afgelei word. Die feit dat *driepas* kan funksioneer as be-tekenaar van 'n dansmaat, impliseer 'n vreugdevolle handeling. Dit kan egter ook 'n religieuse handeling impliseer. Cirlot (1962:76) wys ook daarop dat in soverre as wat dans gesien word as ritmiese kunsvorm, is dit 'n simbool van skepping. Hy beweer dus: "Its function is cosmogonic", 'n betekenismoontlikheid wat ook van toepassing is in bogenoemde verband.

In die lig van bostaande is enkele voorbeelde van die enkodering van 3 in die musikale tekensisteem betekenisproduktief ten opsigte van die onderhawige poësietek <sup>65</sup>. Byna alle musiek kan herlei word tot 'n onderliggende grondakkoord. Die drieklank speel dus 'n sentrale rol in harmoniese notering <sup>66</sup>. Die majeur- en mineur-drieklanke is in Italië genoem: *l'accordo perfetto* en in Frankryk: *l'accord parfait* (Thompson red. 1975:916). Die vroegste notering (Fransiese) van musiek is gebaseer op die beginsel van drieledige groepering. Die basiese tydseenheid, genoem tempus, was die dubbelnoot. Drie tempora wat gelyk is aan driemaatslag volgens moderne maatslag, is 'n volmaakte (tempus perfectum) genoem (Grout 1960:110), waarvan die teken 'n volle sirkel was (Thompson 1975:2256). Hierdie enkele voorbeelde is reeds 'n aanduiding dat drie in die musikale tekensisteem ook in verband gebring is met volmaaktheid en harmonie.

Van die mees komplekse enkodering van getallesimboliek kom voor in die musiek van Bach, waar 3 ook vir hom die getalswaarde van die Goddelike Drie-eenheid was. Van sy musiek sê Werckmeister (aangehaal in Prautzsch 1980:10):

Wie nun die Musicalischen Intervalle nichts anderes als Zahlen und Proportionen und Gott alles in Zahlen, Mass und Gewicht, und alles in gute Ordnung gesetzt und gebracht hat, so muss ja ein Musicus, ja ein jeder Mensch, sich befehlissen und studieren, wie er solcher herrlichen Ordnung

nachfolget <sup>87</sup>.

#### 4.9.4.3 Drie in die Bybelse tekensisteem as be-tekenaar van transendensie

Die belangrikste simboolwaarde van *drie* in die Bybelteks is vanselfsprekend die verbinding daarvan met die Goddelike Drie-eenheid. In Komonchak (1987) word verwys na: "The Trinitarian Structure of N T experience" en daar word soos volg gekommentareer hieroor: "Numerous N T triadic formulae of diverse literary genre and formulation suggest the gradual linguistic stereotyping of this experiential pattern". Ook in die Ou Testament is die God van Israel "die driemaal Heilige" (Kösel 1973:73), soos die serafs Hom noem in Jes. 6:3: "Heilig, heilig, heilig is die Here die Almagtige! Die hele aarde is vol van sy magtige teenwoordigheid". Die geladenheid van hierdie getal as simbool van die Allerheiligste blyk selfs duideliker in Op. 4:8, wat 'n beskrywing is van die Goddelike in sy totale heerskappy: "Elkeen van die vier lewende wesens het ses vlerke gehad, wat aan die bokant en aan die onderkant vol oë was. Hulle het dag en nag sonder om te rus, gesê: 'Heilig, heilig, heilig is die Here God, die Almagtige, Hy wat was en wat is en wat kom'".

Sowel die tabernakel van die woestyn as die latere Tempel is in drie dele verdeel (Voorhof, Heilige en Allerheiligste) as simbool van volkomenheid en volledigheid (Kösel 1973:74). Die getal drie word ook in verband gebring met God se magtige daade; vergelyk Eks. 19:11,12: "Hulle moet oormôre (die derde dag - A.S.R.) gereed wees, want dan sal Ek, die Here, na Sinaïberg afkom, voor die oë van die hele volk. Jy moet rondom die berg vir die volk 'n grens vasstel en vir hulle sê: Julle moet oppas om nie op die berg te klim of selfs aan sy helling te raak nie. Elkeen wat aan die berg raak, moet beslis doodgemaak word". Hosea 6:2,3 impliseer 'n soortgelyke konteks waar die volk van God in berou sê: "Hy sal ons na twee dae 'n nuwe lewe laat begin. Hy sal ons op die derde dag weer krag gee sodat ons in sy teenwoordigheid kan leef. Kom ons wy ons aan Hom toe, kom ons streef daarna om ons aan die Here toe te wy. Die Here sal verskyn, so seker as die son opkom ...." <sup>88</sup>. Die getalswaarde drie word dus hier telkens in verband met die Goddelike heiligheid geplaas. In die geval van elkeen van hierdie voorbeelde gaan dit om 'n poëtiese be-tekening van 'n moment waarop iets voltooi, afgerond en volkome is. Die kardinale moment in die Bybelteks

wat op hierdie wyse be-teken word, is Christus wat na drie dae deur God uit die dood opgewek is (1 Kor. 15:4), met as Ou-Testamentiese tipe Jona wat na drie dae uit die vis gered is (Jona 1:17)<sup>89</sup> (Douglas 1962:897).

Voorbeelde van die voorkoms van drie in die Bybelteks kan in so 'n mate vermenigvuldig word dat die metafisiese betekeniswaardes wat daaraan gekoppel word onmiskenbaar is<sup>90</sup>.

Dit is egter ook belangrik om te let op die getalskombinasies waarin drie in die Bybelteks gebruik word. Daar is reeds gewys op die verhouding van die drie Persone, Vader, Seun en Heilige Gees wat Een God is. In dié verband lewer die navorsing van Labuschagne (*Elsevier* 1990:76) 'n verdere singewende perspektief. Hy wys daarop dat een van die mees wesenlike geloofsbelydenisse van die Jodendom volgens die Bybelteks is: "God is één". Hy bevind dat hierdie denotatum 'n kenmerkende getalsmodel het wat dwarsdeur die Ou Testament herhaal word. Wanneer hierdie belydenis in 'n teks staan, word feitlik sonder uitsondering die getalsmodel 26+13 gebruik waar één, *é Chad*, 13 het as getalswaarde (3+10)<sup>91</sup>. Tien word in die Bybelteks gebruik in verband met volledigheid (vergelyk byvoorbeeld Rom.8:38 e.v. waar 10 magte die gelowige nie kan skei van die liefde van God nie). Drie kom egter ook voor in die kombinasie met 7 (3+4)<sup>92</sup>, wat 'n prominente plek in die Bybelteks inneem as be-tekening van volmaaktheid, vervulling en voltooidheid.

Hiernaas vorm drie ook 'n kombinasie met 12 (3X4), wat telkens gebruik word in verband met die uitverkiesende genade van God (Douglas 1962:899)<sup>93</sup>. Een van die mees sinryke tekste in dié verband is Op. 7:4-8 waar die dienaars van God 144 duisend is, 12 duisend uit elk van die twaalf stamme van Israel (vergelyk ook Op.21:12 waar die nuwe Jerusalem 12 poorte het met 12 engele en die name van die 12 stamme op die poorte). Hierteenoor is die woonplek van Satan ongeorden (vergelyk Job 10:22 - ".... die land van die donker nag met sy diep duisternis waar niks georden is nie, waar die lig self donker is") (De Vries 1974:344).

Uit hierdie gegewens (wat vermenigvuldig kan word) is reeds af te lei dat in die Bybelteks Goddelike wetmatighede geënkodeer is wat ook in die wêreld en die kosmos terugkeer. Net soos die gewyde geboue waarvan die Bybelteks die noukeurige konstruksie aandui, weerspieël

die teks self ook 'n afspieëling van die Goddelike astronomiese verhoudinge in die kosmos. Enige voorwerp of onderwerp wat voldoen aan die kwalifiserende be-tekenaar heilig, moes ook voldoen aan 'n kosmies-religieus getinte skoonheidsideaal (vergelyk Labuschagne 1990:77).

#### 4.9.5 Intertekstuele numeriese ordeningsprinsipes

Die twee oppervlakte-intertekste wat in *Tristetrahedronis* funksioneer, is die *Dante*-teks waarvan die relevante uittreksel in die motto van die gedig aangedui word en by implikasie die eerste drie bedes van die *Onse Vader* (Matt. 6:9,10 / Luk. 11:2) uit die Bybelse interteks. Albei hierdie intertekste word gekenmerk deur 'n noukeurige ordening waarin die numeriese 3 'n opvallende funksie vervul. Die funksionering van die ordeningsprinsipes van hierdie tekste lewer dus 'n belangrike singewende bydrae tot die betekenisproduksie van die diepsinnige en komplekse be-tekenaar *Tristetrahedronis*. Binne die beperkte raamwerk van die studieprojek is dit nie moontlik om reg te laat geskied aan die ontginning van die komplekse genoemde twee intertekste nie. Daar word dus 'n keuse gemaak van enkele relevante singewende momente wat niks meer as spoorvinders is in 'n veel groter geheel nie.

##### 4.9.5.1 *Dante*-interteks as betekenisvolle ordening

As die konteks van die aangehaalde mottoreëls uit die *Vaevuur*-gedeelte van Dante se *Goddelike Komedie* (1308+) in aanmerking geneem word, is daar 'n merkwaardige ooreenkoms met die konteks van die reëls uit die Job-interteks van die vorige voorbeeldgedig uit die Cloete-oeuvre. In die *Purgatorio* gaan dit nie om die gevolge van sonde nie maar om die wortel van die kwaad en om die bevryding van die menslike wil en oordeelsvermoë van sy selfgerigtheid (Sayers 1955:15,16). In hierdie gedeelte is nie slegs Dante die pelgrim aan die woord nie, maar veral Dante die digter wat verheug is om van die hel te kan ontsnap. Sy woorde aan die begin van die *Cantica* kan net sowel uit Job se mond kom in die negende hoofstuk van dié interteks waar Job se liriese be-tekening van God sy selfgesentreerde duisternis deurbreek: *Now from the grave wake poetry again* (*Canto* 1:7). In dié opsig kan *Tristetrahedronis* nie alleenlik gesien word as 'n parallel van *Van Hom en my* nie. Dit is ook

'n voortdigting en komplekser ontginning wat 'n greep probeer kry op 'n meer adekwate be-tekening van die Onnoembare (vergelyk die groter mate van abstrahering in laasgenoemde gedig) - 'n geïntensiveerde poëtisering (dit wil sê maksimale betekenisproduksie deur middel van die mins moontlike taalelemente)<sup>94</sup>. 'n Soortgelyke tendens word deur Sayers (1955:19) onderskei in die *Purgatorio* wanneer sy beweer: "Between the *Inferno* and the *Purgatorio* we pass from the imagery of Michelangelo to the imagery of Fra Angelico". Sy wys dan ook daarop dat die uitstaande estetiese waarde van die *Purgatorio* geleë is in die argitektoniese struktuur. Ondanks die Rooms-Katolieke konteks van die *Vaeuvuur*-dogma, is die sentrale tema van die *Purgatorio* 'n universele Christelike tema, naamlik die manifestering van die Goddelike Liefde in 'n getransformeerde Skepping / Skepsel (Sayers 1955:52).

Anders as die *Hel (Divina Commedia I)*, is die *Purgatorio* 'n ruimte wat sistematies georden is. Sayers (1955:61) sê in dié verband: "In *Purgatory*, although the circles are fewer (than in Hell) and the classification much simpler, the symmetry of the whole is more elaborate, and the activity of each circle has a much richer content". Soos *Inferno (Divina Commedia I)* en *Paradiso (Divina Commedia III)* is *Purgatorio* gestruktureer volgens 'n numeriese sisteem, naamlik van  $7+2+9+1=10$ , die volmaakte getal. Daar is 7 sirkelvormige terrasse waar onderskeidelik die suiwering van die 7 hoofsondes (wat intern weer georden is in  $3+1+3$ ) voltrek word. Dit word voorafgegaan deur die twee terrasse van die *Voor-Vaeuvuur* en word gevolg deur die *Aardse Paradys* op die top van die *Berg*. By elkeen van die vlakke kom daar 'n skuldbelydenis, 'n meditasie, 'n gebed (behalwe by die 4de, wat 'n spesifieke geval is), 'n begeleidende Engel wat 'n seënbede uitspreek, voor. Die styging van een sirkelvlak na die volgende word verder meestal ook verryk deur 'n wetenskaplike of filosofiese betoeg (Sayers 1955:63).

Die Elfde *Canto*, waaruit die motto van die Cloete-teks kom, open met die bid van die *Onse Vader* deur die Hovaardiges (onder andere die kunstenaar Oderisi met sy verwaandheid as gevolg van sukses) as 'n skuldbelydenis. Die koppe wat eers hoog gehou is, word nou neergebuig onder de gewig van sondebef, be-teken deur die swaar klippe (reël 53), terwyl die oë wat eers neergesien het op die naaste, nou nie in staat is om op te kyk nie (reël 54).

Die eerste versreëls van hierdie *Canto*, wat ook gereflekteer word in die Cloete-transponering, lui soos volg: "*Our Father, dwelling in the Heavens, nowise / As circumscribed ....*". Dit impliseer dat God nóg ruimtelik ingeperk is tot die sferie nóg uit te sluit is van enige deel van die Skepping. Die vermelding in die eerste 6 versreëls van die Goddelike Naam, Mag en Liefde, kan in verband gebring word met 'n betekening van die Goddelike Drie-eenheid (Sayers 1955:154).

#### 4.9.5.2 Bybelse interteks as betekenisvolle ordening

Die belangrikheid van die vorm van die *Onse Vader*-gebed soos dit weergegee word in die evangelies van Matteus en Lukas, kan afgelei word uit die feit dat dit deur eksegete bestempel word as "die evangelie in 'n neutedop" (Smit 1990:152), sowel as 'n modelgebed wat, volgens Hendriksen (1973:325), "should serve as a pattern for our devotions". Dit word gekenmerk deur "'n ongehoorde eenvoud" (Smit 1990:153) in 'n totaal van ongeveer 70 woorde. Desondanks blyk die allesomvattendheid van die bedes uit die feit dat dit nie alleen gaan om die eer van God (eerste drie bedes) nie maar ook om die persoonlike menslike behoeftes (laaste drie bedes), fisies (4de bede) en geestelik (5de en 6de bede) van hede (4de bede), verlede (5de bede) en toekoms (6de bede) (Hendriksen 1973:325). Bowenal is Jesus se samevatting van die Goddelike wet geënkodeer in die inleidende aanspreekvorm: *Onse Vader*, naamlik liefde tot God<sup>95</sup> en die naaste. Barth (1981:82) sê in dié verband:

To the vertical line of the relationship between God and man in which the one God encounters many as Father and will be invoked by them as such, there corresponds the horizontal line on which the many who encounter God and Father may and should call upon him.

Die vorm wat Jesus gebruik vir *Vader* in hierdie gebed, naamlik *Abba*, gee uitdrukking aan die intieme, vertroulike, feitlik stamelende aanspreekvorm van 'n klein kindjie (Pappa/Pappie) (Smit 1990:152). Smit haal in dié verband Schillebeeckx aan wat sê: "Jesus' *Abba* experience is an immediate awareness of God as a power cherishing people and making them free"<sup>96</sup>. Die verbinding van hierdie aanspreekvorm met die kwalifisering "wat in die hemel is" (wat ook in die *Dante*-motto geënkodeer word), volg, letterlik gesproke, as 'n ontsenuende

paradoks omdat dit die implikasie van onbereikbaarheid inhou. Guardini (aangehaal in Smit 1990:154) beweer byvoorbeeld: "Die hemel is die andersheid van God". Barth (1981:141) sien hierdie kwalifisering as die korrekatief op die karakteristieke wêreldse tendens om sigself gelyk te stel aan God en God gelyk te maak aan die self.

Die Cloete-gedig is juis 'n poëtiese ontginning van hierdie ambivalensie van die mens om sy aanbidding van die Gans-Andere God te vermeng met 'n hanteerbaar-bedinkte werklikheid en sodoende sy eie bedoeling te dekonstrueer<sup>97</sup>. In die lig hiervan val die klem in die aanspreekvorm op die feit dat dit 'n vokatief is. Dit behels dat wat volg nie stellings aangaande 'n universele vaderfiguur is (soos in nie-Christelike religieë) nie maar die aanspreek van die spesifieke onkenbare God wat Homself in Jesus Christus as Vader geopenbaar het. Barth (1981:54) sê in dié verband:

Hence (understood as a vocative and used in Christian thought and speech) the indefiniteness, emptiness, and ambivalence of the word God lies irrevocably behind them. They can and should take this word (Father) on their lips in a childlike, confident, peaceful, and merry way, because they now know what they are saying when they use it. They know because they are taught by God himself.

Ook die daaropvolgende 3 keer herhaalde tweedepersoons-voornaamwoord *U* wat in die eerste drie bedes volg, funksioneer as *locum tenens* van die vokatief wat die daaropvolgende frases in direkte verhouding met dié betekeniswaardes plaas.

Geldenhuys (1950:320) wys op die eenheid van die 2X3-voudige bedes waarin die gebed georden is. Die eerste drie bedes sien hy as "in essence one petition expressed in a threefold way". Die gebed om die voorsiening deur God in die behoeftes van die mens is in werklikheid ook reeds geënkodeer in die voorafgaande bedes. Waar die heerskappy van sy Skepper volstrek is, word reeds aan alle behoeftes van die mens by implikasie voldoen.

Selfs uit die enkele kursories aangeduide eienskappe van die Onse Vader-gebed blyk dit reeds dat dit hier gaan om 'n maksimaal poëties-geordende teks waar die mikrokosmos van elke

ekonomiese be-tekenaar 'n makrokosmos verteenwoordig.

#### 4.10 POËSIETEKAS AS "FENOTEKAS" VAN DIE GODDELIKE "GENOTEKAS" <sup>98</sup>

Die voorafgaande ontginning van intertekstuele spore wat in die Cloete-teks geënkodeer is, is reeds genoegsame aanduiding dat dié kriptiese teks nie sy singewing prysgee deur die Bybelteks, wat via 'n brugteks funksioneer, as "versierde" poëtiese kopie te hanteer nie. Die kreatiewe prosas wat in hierdie poësietekas geaktiveer word, kan meer effektief vergelyk word met die menslike genetiese prosas wat Hofstadter (1979:160) soos volg beskryf:

The genetic meaning contained in DNA is one of the best possible examples of implicit meaning. In order to convert genotype into phenotype a set of mechanisms far more complex than the genotype must operate on the genotype. The various parts of the genotype serves as *triggers* for those mechanisms ..... Portions of the DNA trigger the manufacture of proteins; those proteins trigger hundreds of new reactions; they in turn trigger the replicating-operation which, in several steps, copies the DNA - and so on ..... This gives a sense of how recursive the whole process is. The final result of these many-triggered triggerings is the phenotype - the individual. And one says that the phenotype is the revelation - the "pulling-out" - of the information that was present in the DNA to start with, latently.

Wat by implikasie ten slotte uit die Cloete-teks afgelei kan word, is dat in elke aardse fenomeen eweneens genetiese spore/patrone te vind is wat teruggevoer kan word tot die Goddelike genereringsproses. Binne hierdie verband is die gedig *God die Digter (Driepas 49)*, wat sluit met die versreël: *die aarde is deur 'n digter gemaak*, maksimaal betekenisproduktief. In die poësie van Cloete is van die *minuskuliese* (vergelyk in *Mikrologie, Jukstaposisie 111 - die fetus van die vlooi* wat in die *dinkdroom van God berus*) tot die astronomiese ruimtes (vergelyk in *Afflatus, Jukstaposisie 113 - die universums* wat *Hy glansend laat ontplof*) deur die Goddelike digter gekonstrueer tot poësie. Cloete herken dus die Goddelike *genoteks* in die funksionering van *isomorfe* in sy poësietekste. Ten einde die uitkoms van die strukturende funksies van die betrokke genererende tekste of tekensisteme in 'n poëtiese tekensisteam te bepaal, word die gedig *Tristetrahedronis* teen die voorafgaande agtergrond gedekodeer.

#### 4.10.1 Geometriese vorm as transendente isomorfie en poëtiese mimesis

Die titel van die gedig funksioneer in die eerste plek as waarskuwingsteken vir die leser dat dit gaan om die enkodering van 'n gesofistikeerde en gespesialiseerde denotatum<sup>99</sup>. Die be-tekenaar val buite die begripveld van die alledaagse en kan selfs as behorende tot 'n uiters selektiewe begripveld gereken word. Tóg veronderstel dit paradoksaal as vakterm universele toeganklikheid. Die sinryke transponering van so 'n wetenskaplike term in die poëtiese tekensisteem is afhanklik van die mate waarin dit geïntegreer word in die strukturering van die hele gedig. In dié verband sê Huxley (in Henderson 1964:226):

Poetry can be made out of science, but only when the contemplation of scientific facts has modified the pattern, not only of the poet's intellectual beliefs, but of his spiritual existence as a whole - his 'inscape'.....

Dit blyk uit die voorbeeldgedig dat die begrip *Tristetrahedronis* ook die Bybelse interteksts betrek en dat hierdie wetenskaplike term getransformeer word tot wat Huxley (1963:31) soos volg omskryf:

..... when isolated from the other words in relation to which it makes the ordinary, accepted kind of sense, ..... (it) takes on a new problematic, mysteriously magical significance. It becomes more than an idea; it becomes an *idée fixe*, a haunting enigma.

Die dekodering van hierdie uitsonderlike titel behels dus nie slegs die identifisering van die be-tekende nie maar gelyktydig die strukturering van die hele gedig.

Die *Oxford English Dictionary* (1989) omskryf 'n *tristetrahedron* as 'n vaste liggaam met 12 driehoekige vlakke waarvan elke 3 vlakke korrespondeer met een vlak van 'n tetrahedron. Dit funksioneer as vakterm in Geometrie en Kristallografie. *Webster's New International Dictionary* (1946) dui aan dat dit 'n vaste liggaam is wat aan die tetrahedriese groep behoort van die isometriese sisteem. Dit word ook 'n *trigonale tristetrahedron* genoem ter onderskeiding van die *tetragonale tristetrahedron* wat 12 viersydige vlakke het.

Die *tetrahedron* is 'n ruimtelike figuur wat begrens word deur 4 driehoekige vlakke. Deur op elke driehoekige vlak van 'n tetrahedron nog 'n identiese tetrahedron by te voeg, ontstaan 'n figuur met 12 driehoekige vlakke, die *tristetrahedron*. In die *tristetrahedron* is die samestellende tetrahedra verenig op 'n basis wat gelyksoortig (dus isomorf) is terwyl hulle ook verenig is in 'n struktuur wat soos hulleself is. Die besondere struktuur vorm 'n versterkende eenheid.

Dit kan geïnterpreteer word as 'n gestroopte vorm wat suiwer ruimtelik funksioneer. Alhoewel 'n tetrahedriese struktuur al die bekende dimensies uitbeeld, is die *tristetrahedron* 'n verwikkelde struktuur wat meervoudig samehangend is <sup>100</sup>. Terwyl die verskillende vlakke in verskillende rigtings dui, is hulle deur terugkoppeling met mekaar verenig tot 'n intieme eenheid. As geometriese simbool plaas dit ruimtelikheid in verband. Ondanks die feit dat vorm as ordeningsprinsipe begrensing veronderstel, be-teken hierdie simbool in besondere sin ruimtelikheid <sup>101</sup>. Sowel die 3/4-verhouding as die 3X3-verhouding is in die struktuur verteenwoordig \*\*\*\*\*.

Die moontlikhede wat in hierdie verwikkelde struktuur verskuil is, is oop vir veel omvattender ontginning. Alles in ag genome, blyk reeds die dinamiek wat daarin opgesluit is as metonimiese be-tekening van die misterieuze Goddelike Drie-eenheid in sy verhouding tot vorm (geïmpliseer deur die 4-verhouding) <sup>102</sup>.

Naas die eksklusiwiteit wat aan die begrip *Tristetrahedronis* gekoppel kan word, is dit betekenisvol dat dit juis in die Chemie (leer van die eienskappe en die samestelling van stowwe en van die veranderinge daarin; skeikunde - HAT) prominent funksioneer. Dit plaas die begrip in die nouste verband met die verwikkelde menslike genetiese proses waarin ook die verwantskap met 'n (poëtiese) taalproses geblyk het.

'n Voorbeeld van 'n *tristetrahedriese* struktuur in die natuur dra die onmiskenbare spore van die bogenoemde isomorfie. Die eenvoudigste groep organiese verbindings bestaan almal uit

slegs koolstof- en waterstofatome. Die element koolstof (C) verskil van alle ander elemente deurdat die atoom daarvan by die temperature wat op aarde heers, in staat is om kettings, ringe en ander strukture met hulleself en met ander elemente te vorm. Hoewel koolstof wyd verspreid voorkom, byvoorbeeld as  $\text{CO}_2$  in die atmosfeer, is dit nie besonder volop in die aardkors nie. Tog vorm koolstof meer verbindings as al die ander elemente saam. Dit is aan die volgende eienskappe toe te skryf:

1. Dit kan verbindings met ander koolstofatome vorm. Baie van die verbindings is by normale temperature redelik stabiel en in gewone omstandighede van lig, lug en vogtigheid redelik onreaktief.
2. Dit kan verbindings met atome van ander elemente (veral H, O en N) vorm.
3. Dit kan vier kovalente verbindings vorm, aangesien dit vier elektrone kort om 'n stabiele struktuur te verkry.

*Propaan* is 'n chemiese verbinding waarin 3 koolstof (C)-atome verbind met 8 waterstof (H)-molekules. Die koolstofatoom roteer <sup>103</sup> en verbind sy 4 negatiewe elektrone met die positiewe atome van elk van die waterstofmolekules. 'n Skematiese voorstelling van die verbinding met sy tristetrahedriese struktuur kan soos volg weergegee word: <sup>104</sup>

H.....H.....H

H.....C.....C.....C.....H

H        H        H

Vanweë die energie wat in die koolstofatoom aanwesig is, word die verbindende waterstofmolekules konstant op gelyke maksimale afstand gehou <sup>105</sup>. Die bostaande struktuurformule gee nie die ruimtelike rangskikking van die atome in die molekule weer nie. So 'n molekule is egter driedimensioneel.

*Propaan* is 'n kleurlose alkaliese gas wat voorkom in natuurlike gas en petroleum. Dit word gebruik as brandstof en is 'n hoë energiebron. Propaan is 'n voorloper van propanolgas, 'n kleurlose vloeibare alkohol. Alhoewel koolstof in alle lewensvorme aanwesig is en waterstof volop voorkom, is die koolstof/waterstof-verbinding 'n unieke in die natuur <sup>106</sup>.

Ook in hierdie chemiese verbinding word 'n 3/(2X)4-verbinding herhaal.

'n Konvensie van isomorfie kan dus gekoppel word aan die *tristetrahedron*, alhoewel dit 'n seldsame en buitengewoon voorkomende struktuur is. Dit val verder op hoeveel van die eienskappe van bogenoemde chemiese verbinding raakpunte vorm met die unieke eienskappe van die Goddelike Drie-eenheid. Dat hierdie aspek 'n rol speel ten opsigte van die betekenisproduksie van dié komplekse be-tekenaar, word ondersteun deur die volgende versreëls uit *Paddaman (Driepas 172)*, een van die 23 gedigte onder die subhoof *Trigloop*:

..... keer op keer  
sien ons U in u speelse verbeelding, 'n fyn  
meester van die kuns van kamoefleer.

Die nadoen van meer as een gedaante van die skyn  
leef in een figuur saamhorig; die moeraal  
simuleer tier en duiwel en gemaskerde harlekyn.

Meester van die pralende transparante garnaal  
waarom is die mooiste, oorspronklikste vorme so sku  
en roer U in 'n ryk waar ek nie kan asemhaal

en durend kan bestaan nie - 'n hemel waar U  
U kleurryk en versteek slegs vir avonturiers gedra  
in vorme wat groots verbeel is, speels en slu .....

Volgens *Webster's New International Dictionary* (1946) is 'n *trigloop*: "The steel loop in which the end of the weigh beam of a hand-operated scale moves up and down". In die lig

van die gedigte wat onder hierdie subhoof georden is, is die verband wat hierdie be-tekenaar met 'n skaal het betekenisvol wanneer die volgende opmerking van Gowar (1979:120) ook in aanmerking geneem word: "Scales weigh by comparison". Indien *Trigloop* ook in verband gebring word met die Goddelike Drie-eenheid, kan dit funksioneer as be-tekenaar van God as ruimte waarbinne isomorfieë in verhouding met mekaar geplaas word maar ook in balans gehou word.

Die relevansie van die voorafgaande ontginde intertekstuele verhoudinge het geblyk toe Cloete as agternaperspektief die volgende verduideliking gegee het van die gebruik van die begrip *tristetrahedron*<sup>107</sup> in die voorbeeldgedig:

Wat dit alles vir my simboliseer is heel eenvoudig al lyk dit moeilik:

Dit het alles te make met driehoeke (soms die getal vier, of vermenigvuldigde vier, soos 12 bv.), daarby betrokke, maar nog altyd sigbare driehoeke. Dus het dit te make met die simbolisering van die Drie-enigheid, wat vir my ingeskape is in die wiskunde, in die aarde, in talle geometriese vorme, wat onveranderlike vorme is en onomstootlik. Hierdie geometriese vorme is vir my 'na die beeld van God' gemaak. God is nie te simboliseer met 'n plat driehoek nie maar met een wat dimensie het, met vele kante, dus ryk, maar ook gekompliseerd en onoorsigtelik. Dit is maklik om te sê ek sien God in die blom, maar die Goddelike is in veel skoner en tegelyk moeiliker vorme as 't ware 'uitgedruk' vir ons waarneming. (Sekerlik is daar nie 'Godsbewyse' nie. God is bo bewyse maar vir die gelowige is daar wel sulke ervaringsmoontlikhede). Die vlieër wat ons in die lug opstuur is ook 'n driehoek, of eerder 'n trapesium. 'n Kombinasie van driehoeke is 'n *trigonale trisoctahedron*. Daar is oneindige variasies van die driehoek, talle 'driepasse'. As jy die driepas (drieblaar-klawer) se 'binneste' inteken, het jy weer 'n driehoek.

#### 4.10.2 Numeriese ordening as isomorfie in die poësieteks

Die voorbeeldgedig *Tristetrahedronis* toon in sy buitengewone gekonsentreerdheid in verhouding tot die omvangrykheid en diepsinnigheid van die be-tekende reeds 'n ooreenkoms met die *Onse Vader* Bybelse interteks. Soos die ander 3 gedigte onder die semisubhoof *Indeling*, beslaan dit slegs 4 versreëls wat verder georden is in 'n 3-1-verhouding. Binne die beperkte trefwydte van 'n totaal van slegs 39 woorde (die titel ingesluit), is die klank-, seem-

en semeenherhalings sowel as isotopieë soveel opvallender. Die twee sememe met die hoogste frekwensie naamlik *U* en *ons(e)*, staan ook in 'n betekenisvol geordende getalsverhouding van 8-4 tot mekaar. Die dominante semeen *U* skep 'n selfstandige patroon in die gedig deur herhaalde maar ook betekenisvolle variërende posisies in die gedig in te neem. Tot met die 3e versreël word dit telkens voorafgegaan deur 4 ander sememe. Dan volg twee posisies waar dit voorafgegaan word deur 3 sememe om dan met die oorgaan van een strofe na die volgende geïsoleerde versreël terug te keer na 4 sememe tussenin. Dit voltooi die patroon deur af te sluit met 'n geïntensiveerde frekwensie van slegs 1 semeen as skeiding en dan terug te keer na die patroon van die voorlaaste versreël met 3 sememe as tussenruimte. Dit vorm 'n totaal van 9 tussenruimtes, wat verder 'n driedeling vertoon as die voorafgaande patroonvorming skematies geanaliseer word:

4,4,4,4 - 3,3,3 - 4,1,3.

In die lig van die getallessimboliek wat reeds vroeër ontgin is, kan afgelei word dat dié patroon onderliggend die kontrasterende maar ook verbandhoudende betekening van Goddelik/menslik in die gedig ondersteun.

Dit is opvallend dat die veelbesproke oop ruimtes in Cloete se poësie nie in hierdie maksimaal geordende gedig voorkom nie. In dié opsig kan dit, volgens poëtiese konvensie, betekenisvol wees. Ook vanweë die feit dat hierdie onge vulde ruimtes, wat die digter<sup>108</sup> by geleentheid self "luisterholtes" genoem het, deurgaans singewend en betekenisvol funksioneer in die verskillende gedigte, versterk dit die vermoede dat die afwesigheid van hierdie procédé in hierdie bepaalde gedig nie oor die hoof gesien kan word nie. As leesvinder vir die betekenis van hierdie verskynsel in dié bepaalde konteks, kan 'n voorbeeld gebruik word waar die procédé juis in verband geplaas word met die Goddelike openbaring in die skepping, naamlik die volgende versreëls uit *Rotonde (Jukstaposisie 115)*;

*die gretige oordadige Versamelaar  
van al groter getalle*

.....

*laat Hom in die oog blaak  
slegs vir 'n skitterende sekonde*

*laat steeds grootliks onvervul  
leegtes oop meer holtes as liggaam  
hou die grootste deel van sy onvoltooide Naam  
in die vakuum gehul*

Volgens hierdie versreëls is die *vakuum* inderdaad leemtes en dus *luisterholtes* waar die Godsnaam nog gedekodeer moet word en wat letterlik nie met tekens gevul kan word nie. Die *vakuum* is 'n gevolg van die onvoltooide menslike perspektief. In teenstelling hiermee is die gedig *Tristetrahedronis* juis 'n poging tot poëtiese be-tekening van die vermoede dat die Goddelike Drie-eenheid, met sy geïmpliseerde driehoekstruktuur wat Homself met vierhoekige strukture verbind, sy totale ruimte singewend en betekenisvol beset. Die gedig met sy konvensie van volledig singewende en betekenisvolle benutting van sy totale ruimte is in die lig van die isomorfiëse konvensie van die skepping die belangrikste aanleiding tot hierdie vermoede. In 'n gedig waarin die Goddelike Drie-eenheid in sy volledig sinryke en betekenisvolle ruimtelikheid dus be-teken word, is bogenoemde "luisterholtes"/vakuum onvanpas. In dié opsig funksioneer selfs die *weglating* van die "kenmerkende" Cloete-vakuum in hierdie gedig betekenisproduktief.

In 'n gedig waar ordeningsprinsipes so verdig, skep dit 'n vermoede dat selfs 'n sillabetelling betekenisproduktief kan funksioneer. Dit wys die volgende patroonvorming uit, waar elke sillabetelling 'n versreël verteenwoordig:

13

15

16

13

Wanneer die sillabetelling van die middelste twee van die 4 versreëls (wat klankmatig en semanties verbind is deur die saamgevoel *werk* en *woon*) bymekaar getel word, lewer dit 31,

die omkering van 13. Al 3 dié getalle vertoon die verhouding 3, 1 (Drie-eenheid), soos ook die 4 versreëls georden is in die verhouding 3, 1. Wanneer Labuschagne (1990) se navorsing hier in berekening gebring word, naamlik dat die getal 13 in die Hebreeuse teks altyd voorkom in verband met die be-tekening: God is één, is dit 'n merkwaardige verskynsel wat hier voltrek word <sup>109</sup>.

Die getalpaar 13 en 31 verteenwoordig verder ook die verhouding  $1 \times 10 + 3$  (waar 10 se simboolwaarde volkomenheid en ook terugkeer tot eenheid is) en  $3 \times 10 + 1$  onderskeidelik. Wanneer Bach se enkodering van getaltesimboliek hier in berekening gebring word, funksioneer dit eweneens singewend ten opsigte van die voorbeeldgedig. Wanneer Bach (in Prautzsch 1980:14) 'n getal en sy omkering enkodeer, word dit in verband gebring met die omkering van 'n bepaalde tendens of proses (byvoorbeeld waar 13 se simboolwaarde verband hou met nood of dood, be-teken 31 die opstanding uit die dood). Toegepas op die betekenisproduksie wat in die voorbeeldgedig voltrek word, gaan dit in die eerste versreël om 'n vorm van likwidering van die Goddelike Drie-eenheid in sy alomteenwoordigheid deur die mens met sy ingeperkte perspektief. Deur die dinamiek van die poëtiese proses (vergelyk die transformerende proses wat voltrek word deur die spasieëring van die dominante *U* waar 4 oorgaan na 3 na 'n nuwe verbinding van  $4+1=3$ ) word hierdie daad oor die volgende twee versreëls oorstyg deur die onstuitbare genererende vermoë van die Goddelike Drie-eenheid. Hierdie uitbalansering word verder ondersteun deur die feit dat in die middelste twee versreëls van die gedig eers 3 sillabes toegevoeg en dan weer 3 sillabes verminder word om die slotreël van die gedig (met die triomferende *getripleerde tragoon* in die eindposisie) numeries (en metafories) as isomorfie van die eerste versreël (met die vokatief *Onse Vader*) te herstel. Die uitkanselleringsproses in die middel van die gedig laat dan die resultaat van 0, met 'n simboolwaarde van ewigheid (Cirlot 1962:232) <sup>110</sup>. Hierdie twee versreëls eindig met die allitererende paar *woon / werk* wat deur die rym verbind word met *beperk* in die eerste versreël. Dit vestig die aandag op die kontras tussen die menslike dink oor God en sy ware aard, die ewig skeppende ("Ek is wat Ek is" - Eks. 3:14) <sup>111</sup>. Die gelykheid van die Goddelike Skepper aan Homself word verder geïmpliseer deur die omkerende herhaling: *woon ..... waar U werk / werk ..... waar U woon*, terwyl die twee keer herhaalde *oral* sy volkome alomteenwoordigheid beklemtoon <sup>112</sup>.

Ten slotte word die vrymagtige en volkome geordende 3 x heilige Drie-eenheid be-teken deur die be-tekenaars *getripleerde trigoon* (dit is  $3 \times 3 = 9$ ) in die laaste versreël, waar ook volgens die sillabiese getal die éénheid van God gehandhaaf word. Cirlot (1962:234) meld dat die simboolwaarde van 9 vir die Hebreërs waarheid was op grond daarvan dat wanneer die getal met sigself vermenigvuldig word, dit deur die metode van mistieke byvoeging sigself reproduceer (dit is  $9 \times 9 = 81 / 8 + 1 = 9$ . Elke getal waarmee 9 vermenigvuldig word, lewer volgens hierdie metode dieselfde resultaat). Dit is dus 'n getal wat sigself bly in watter mate dit ookal vermenigvuldig word. Hierdie numeriese simboolwaarde word dus geaktiveer in die bogenoemde metafoor vir die Goddelike Drie-eenheid. Die totaal van 39 sememe waaruit die gedig bestaan, is dus ook 'n enkodering van die mistieke 3/3X3-verhouding (ook 3X13, as in gedagte gehou word dat die twee middelste versreëls deur die demonstratiewe uitkansellering opnuut 13 be-teken).

*Trigoon* is in sigself 'n polisignifikatiewe be-tekenaar waarin verskillende kontekste verteenwoordig is. Dit is in die eerste plek 'n driehoekige driehoek. Dit word as term gebruik in die anorganiese Chemie in verband met die simmetrie wat in die strukture van kristalvorming waargeneem kan word. Kristalvorming openbaar eienskappe wat op merkwaardige wyse in verband gebring kan word met Goddelike isomorfie, soos dit reeds aangedui is. Hurlbut (1971:7) gee byvoorbeeld die volgende beskrywing van die wyse waarop die vorming van kristalle plaasvind: "Since crystals are formed by the repetition in three dimensions of a unit of structure, the limiting surfaces depend in part on the shape of the unit. They also depend on the environment in which the crystal grows". 'n Kristal het 'n definitiewe geometriese vorm. Die uiterlike van 'n kristal korrespondeer met die geometriese patroon van sy interne struktuur. Die oppervlakte is dus georden in volkome gelyke vlakke. Die hoeke tussen ooreenstemmende vlakke van 'n bepaalde kristal soort is konstant en is eie aan die bepaalde soort. Kristalle word op grond van hulle simmetriese patroon verdeel in 32 groepe wat weer tot 7 sisteme georden word. Een van hierdie sisteme word 'n trigonale sisteem genoem (Durrant 1939:49,50) <sup>113</sup>. Die term binne hierdie konteks is dus betekenisproduktief in die gedig nie slegs op grond van die verwysing na 'n driehoeksvorm nie maar ook vanweë die ander eienskappe wat daardeur geïmpliseer word, soos byvoorbeeld die hegtheid van sulke strukture en die konvensie van isomorfie.

'n Ewe betekenisproduktiewe konteks is die gebruik van die term *trigoon* in verband met die astronomie waar dit in verband met drievoudige konstellasies gebruik word (*Webster's* 1946).

Dit word egter ook gebruik as be-tekenaar van 'n groep van drie tekens van die diereriem met 'n afstand van  $120^\circ$  van mekaar in ooreenstemming met die hoeke van 'n gelyksydige driehoek (*Oxford* 1989). Die diereriem is een van die mees universele simbole wat in alle tye en in verskillende kontekse dieselfde simboolwaardes het. Dit is 'n sirkelvorm met 12 onderafdelings onder bepaalde tekens wat in verband gebring word met die planete. Elke 12-delige sisteem word aan hierdie simbool gekoppel (byvoorbeeld die 12 maande van die jaar). Die universele simboolwaarde wat aan hierdie polisignifikatiewe teken gekoppel word, is die proses waardeur 'n oerbron van energie potensiële energie kanaliseer na die reële en sodoende die transformasie van die spirituele na die stoflike en van die ruimtelike na vorm meebring. Die belangrikste implikasie van die teken is skeppingsdrang. Dit kan dus veral gesien word as figuratiewe teken wat 'n omvattende definiëring probeer weergee van elke en alle eksistensiële moontlikheid/hede in die makro- en mikrokosmos (Cirlot 1962:384). Wanneer die sirkelvorm van die diereriem georden word in 3 groepe van 4, soos die samestelling *getripleerde trigoon* suggereer, korrespondeer dit met die 3X4-verbinding van die *tristetrahedron* maar ook met die Bybelse simboliese verbinding van 3X4 wat in verband met volkomenheid gebruik word. Binne die konteks van die gedig word al die genoemde simboolwaardes van die diereriem dus geaktiveer.

Die "onverwagte" musikale term *getripleerde* binne die oorwegend wiskundig-geometriese isotopie en strukturering, plaas die klem op die ritmiese kwaliteit van die Goddelike genereringsproses wat onder andere in die menslike dansmaat (*driepas*) gemineer word. Aansluitend hierby word *trigoon* ook in 'n musikale konteks (Ilson 1984) aangetref, naamlik as antieke driehoekige harp of lier. Dit is 'n musikinstrument wat onder andere geassosieer word met die Bybelkonteks<sup>114</sup>. Binne die gedigkonteks vorm hierdie betekenismoontlikheid dus ook 'n sinryke raakpunt met die Goddelike Drie-eenheid. As in aankmerking geneem word dat sillabetelling (soos hierbo gedoen is) verband hou met die poëtiese ritme, kan afgelei word dat die musiketerm ook aansluit by die ordening wat reeds in dié verband gebyk het.

Uit die komplekse numeriese verhoudings met betekenisproduktiewe patroonvorming wat in die voorbeeldgedig geënkodeer is, kan afgelei word dat die titel van die gedig nie slegs verband hou met die Goddelike *getripleerde trigoon* nie maar dat dit ook betrek kan word as be-tekening van die kompleks gestruktureerde gedig. In dié sin is dié gedig demonstratief en kreatief 'n mimering van 'n Goddelike ritmiek en dra dit isomorfiëse spore van die Goddelike ordening (vergelyk die verhouding tussen "genoteks" en "fenoteks"). In die lig daarvan dat die Goddelike openbaring geënkodeer is in die Bybelteks, is dit die genererende interteks wat in dié geval nie enkel funksioneer as herkenbare transponering nie maar wat ook verholde genetiese eienskappe prysgee aan die "fenoteks".

Dit het in die voorbeeldgedig geblyk dat die transponering van die eerste 7 woorde (volgens die Afrikaanse teks) van die *Onse Vader*-gebed in Matteus via die *Dante*-brugteks ordenings-prinsipes vertoon wat isomorfiëse eienskappe van albei tekste bevat. Die spore van hierdie isomorfie is volgens Cloete se poësie oral in die skepping waarneembaar maar ook verhol op die mees onverwagte plekke, soos dit eksplisiet geënkodeer staan in die volgende versreëls uit die reeds aangehaalde *Paddaman (Driepas 173)*: *alles is aan alles verwant in die hemel, op land, / onderwater*. In *Tristetrahedronis* word die kompleksiteit en die verborge misterie van dieselfde gewee geïmpliseer deur die subtiliteite van die poëtikale tekensisteem.

In die ontginning van slegs die eerste 7 woorde van die betrokke Bybelse interteks is die reseptering van die poëtiese kwaliteit hiervan in die voorbeeldgedig geënkodeer. Dit blyk naamlik uit 'n dekodering van die volledige gebed dat die singewing van die geheel reeds geënkodeer is in hierdie (volmaakte getal van) 7 woorde. Verder is die God-mens-verhouding (3+4) met al die absurditeite wat meegebring word deur die menslike gebrekkige persepsie en wat omvattend in Cloete se poësie ontgin word, ook hierin geënkodeer.

Hierdie poësieteks, soos die vorige voorbeeldgedig, *Van Hom en my*, lewer bewys van Cloete se reseptering en kreatiewe ontginning van die Bybelteks as poëtikale tekensisteem. Die Bybelse interteks in sy poësie is nie in die eerste plek 'n kopie wat getransponeer is nie. Hy resepteer in die teks dieselfde skone verhoudinge en ordening wat hy in die skepping waarneem. Daar funksioneer in dié teks as gevolg hiervan geneties kreatiewe versnellers wat

'n nuwe en unieke resultaat lewer, maar met die genetiese spore van die moederteks op verholde wyse geënkodeer in die strukturering van die nuwe liggaam (vergelyk Hofstadter 1979:160). Die feit dat hier sprake is van 'n volkome nuwe skepping, word ondersteun deur die feit dat nie slegs die Bybelse interteks "geneties" verteenwoordig is in die poësieteks nie maar ook ander intertekste wat op eiesoortige maniere in die poësiestruktuur geaktiveer is. Die volgende opmerking van Hofstadter (1979:673) is in dié verband relevant: "Creativity is the essence of that which is *not* mechanical. Yet every creative act is mechanical. The mechanical substrate of creativity may be hidden from view, but it exists".

#### 4.11 BYBELSE INTERTEKS GEËNKODEER AS POËTIKALE STRUKTUUR

Alhoewel gemeld is dat die Bybelteks 'n groot verskeidenheid genres en uiteenlopende style verteenwoordig en alhoewel dit as unieke teks konvensies eie aan dié teks handhaaf, verwys Ricoeur (1980:104) daarna as: "one of the great poems of existence". Hiernaas moet egter ook die volgende opmerking van Frye (1982:29) in gedagte gehou word: "It is .... as poetic as it can well be without actually being a work of literature". Dit verg 'n dialektiese leesproses waarin die aanvanklike resepsie van die teks moet groei deur fases van begrip en uiteindelijke verstaan van wat Ricoeur (1980:100) noem: "the issue of the text". In die Bybelteks funksioneer die poëtiese funksie hand aan hand met 'n openbaringsfunksie wat Ricoeur (1980:102) soos volg omskryf:

Through all the traits that it recapitulates and by what it adds, the poetic function incarnates a concept of truth that escapes the definition by adequation as well as the criteria of falsification and verification. Here truth no longer means verification, but manifestation, i. e., letting what shows itself be. What shows itself is in each instance a proposed world, a world I may inhabit and wherein I can project my ownmost possibilities. It is in this sense of manifestation that language in its poetic function is a vehicle of revelation.

Die berekende implisiete verwysing van die Bybelteks hou in al die verskillende genres en style wat in die teks geënkodeer is, verband met hierdie (Bybelse) konteks. Die teks self funksioneer nie as nabootsing of spieëlbeeld van hierdie konteks nie maar is analogies

daaraan. Die spesifieke styl van die teks ontkoppel dit van die begrensde perspektief van die oorspronklike outeurs en lesers en plaas dit, soos Ricouer (1980:103) dit identifiseer: "under the law of split reference that characterizes the poetic function".

Alhoewel Cloete ook konvensionele poëtiese moontlikhede van die Bybelteks resepteer en kreatief ontgin, blyk dit uit die voorafgaande bespreking dat die getransponeerde Bybelteks in sy poësie nie losgemaak word van die bogenoemde verwysingsprocédé wat dit onderskei van ander poëtikale tekensisteme nie. Hy encodeer ook op poëtiese wyse die "issue of the text" wat die menslik geresepteerde konteks te bowe gaan. Om hierdie rede verg die leesproses van gedigte in dié oeuvre waarin die Bybelteks geënkodeer is ook fases van groeiende insig<sup>115</sup> in die komplekse be-tekeningstrategie, wat nie slegs be-tekenaars uit die Bybelteks transponeer en ontgin nie maar by uitstek poëtiese verhoudinge. Hy beluister die Godswoord in die profesieë en getuienisse van die Bybelteks met 'n digtersoor (*woordeskat van jeremia en sefanja, Allotroop* 103). Jukstaponerig met die Bybelteks behels in sy poësie die dekodering van 'n polihedriese struktuur.

## 5 VERWYSINGS

- 1 Cloete gebruik die begrip *correspondances* in 'n gelyknamige gedig (*Angelliera 41*). Dit gaan nie om gelykheid sonder meer nie, maar impliseer slegs: *iets van die ander*. *Differensiering* verskil van Barthes se hantering van *differance* alhoewel dit deegelyks te maak het met die feit dat elke teks verskillend reageer op 'n grondteks (Selden 1985:76).
- 2 Antonissen (1966:47) beweer: "Tristia is eintlik een groot poging om die historiese visie, wat Louw se werk tot dusver beheers het, te oorstig. Die God-en-Skepper waaroor daar in Tristia vroom en onvroom ..... gedink word, is dus nie 'n deïsties-gedagte God nie, maar nietemin 'n God wat onkenbaar bly, wat met geen begrip of woord te vat is nie .....". Dit wil egter voorkom asof die historiese steeds in *Tristia* 'n belangrike funksie vervul, naamlik onder andere as analitiese apparaat waardeur die Goddelike be-tekening "agterhaal" kan word.

- 3 Daar word onderskei tussen *outeursbedoeling*, wat nie deur die leser agterhaal kan word nie en *outeurskode*, wat wel sturings in 'n teks is wat kan verband hou met die outeursbedoeling maar wat ook 'n beïnvloeding is van ander kodesisteme wat op een of ander wyse intratekstueel of ekstratekstueel gedekodeer word.
- 4 Ena Jooste gaan volledig hierop in in haar insiggewende proefskrif: *Idiolek van T.T. Cloete: Vers, Sin en Woord* in Jukstaposisie 1989:330 e.v.
- 5 Ricoeur (1980:101) formuleer hierdie poëtiese konvensie soos volg: "Poetry language turns back on itself to celebrate itself".
- 6 Cloete (1970:196) dui in die bundel *Kaneel* aan dat die opstel: *J.H. Leopold oor die dromende denke*, oorspronklik as tydskrifartikel gepubliseer is.
- 7 Cloete haal hier vir Coleridge (*Biographia Literaria*, XV, 1) aan. Die volgende gevolgtrekking in verband met Coleridge (in Culler 1981:156) se insigte is hier betekenisvol: "a whole series of contemporary critical concepts, including those which one had thought of as anti-romantic, had in fact been formulated by Coleridge and other romantic critics; the notion of the poem as heterocosa, or self-contained universe, which must display organic unity and achieve the resolution of contraries; the conception of organic form and the inseparability of form and content; and finally the conception of good poetry as the product of a unified sensibility, or imagination, which fused together thought and feeling - in general, the notion that a poem must not mean but be".
- 8 Vergelyk in dié verband byvoorbeeld die kreatiewe nuutskeppings waardeur nuwe verbande aangegaan word. Dit gaan in Cloete se poësie om "structuring operation" en nie "structured inventory" (Ricoeur 1974) nie. Dit blyk ook uit sy variante van verwante gedigte wat in 'n bundel opgeneem word.
- 9 Cloete haal hier vir Nijhoff aan in 'n kort stuk van laasgenoemde oor Herman van den Bergh.
- 10 Vergelyk in dié verband Jesus se uitspraak in Matt.21:21 - "Dit verseker ek julle: As julle geloof het en nie twyfel nie, sal julle kan doen wat Ek aan die vyeboom gedoen het. Meer nog: Julle sal vir hierdie berg kan sê: Lig jou op en val in die see! en dit sal gebeur".
- 11 Dit is betekenisvol om in dié verband weer eens die religieuse verbande van wyn waarop in die vorige hoofstuk ingegaan is, in herinnering te roep.

- 12 Cloete sluit in sy beredenering van die dromende denke aan by ooreenstemmende bevindings van Freud, in dié geval uit *Die Traumdeutung en Über den Traum*:533. Hierdie benadering van Cloete (1959, soos aangedui) kan al herlei word tot resente psigoanalitiese literatuurteorie.
- 13 Cloete (1984:12) tipeer die dromende vormdenke van die digter as "organies dink" en onderskei dit verder (15) as "die organiese begryp en ken en sien van die werklikheid".
- 14 Cloete (1984:15) sê byvoorbeeld: "Die gedig is mimeties van die skeppingsgedagte".
- 15 Dit is 'n formulering van Cloete (1980:9) van "dit wat die teks wil sê" in 'n referaat oor: *Literêre diskursus*.
- 16 Réna Pretorius (in Viljoen 1984:84) kommentariseer soos volg oor *Jukstaposisie*: "Die hele bundel demonstreer die idee van groepering, van die skep van verhoudinge tussen individuele komponente ..... die Goddelike perspektief waarin die verhoudinge beskou kan word".
- 17 In mooi marilyn monroe foto in rooi (*Idiolek* 52) word byvoorbeeld van haar gesê: 'n *fenomeen / liefderyk / deur 'n lenige Volmaakte Vinger gestryk / skrandler van skedel tot skeen*.
- 18 Hierdie afleiding kan gebaseer word op onder andere Mal.4:2 (1953-vertaling) - "Maar vir julle wat my Naam vrees, sal die son van geregtigheid opgaan, en daar sal genesing onder sy vleuels wees". In die Skrifgedeelte waarna die gedig verwys (Pred.11:7), loop die eerste reëls wat na die son verwys, uit op die reël (Pred.12:13,14, 1953-vertaling): "Die hoofsaak van alles wat gehoor is, is: Vrees God en hou sy gebooië; want dit geld vir alle mense. Want God sal elke werk bring in die gerig wat kom oor al die verborge dinge, goed of sleg." Ook in dié verband word God en son dus in jukstaposisie geplaas.
- 19 Dit lui (volgens 1953-vertaling) soos volg: "Verder, soet is die lig en goed is dit vir die oë om die son te aanskou".
- 20 Ricoeur (1980:94) verwys byvoorbeeld na "the secret of the name".
- 21 Vergelyk Ricoeur (1980:94) in dié verband: "The revelation takes place between the secret and the revealed". Hy wys op die implikasies wat dit het in verband met die resepsie van die Bybelteks. Eer genoemde stelling hou volgens hom ook die volgende belangrike implikasie in: "But to say that the God who reveals himself is a hidden God is to confess that revelation can never constitute a body of truths which an institution may boast of or take pride in possessing".

- 22 Vergelyk in dié verband ook die volgende versreëls (*ubiquiteit, Idiolek 134*): *daar is nate / gestik om ons dogma / om ons verstaan / van Sy getalle en fisika.*
- 23 Die HAT-lemma van *holisme* is insiggewend in dié verband: Filosofiese standpunt wat berus op die beginsel dat die geheel meer as die som van die dele is en die heelal sien as 'n geheelheid wat uit 'n groot aantal geheelhede bestaan waaronder verskeie trappe te onderskei is bv. atome, lewende organismes, persoonlikhede, gemeenskappe. In so 'n uitgewerkte teorie ..... is veral klem gelê op sintese en skeppende invloede binne die geheel.
- 24 Vergelyk ook die volgende versreëls uit *Snuffel (Driepas 176)*: *Maar nou hier tydelik ..... / moet ek met my snuffelende asemhaal / vir Hom as gids 'n medewerker wees / in die onoorsigtelike totaal.*
- 25 Hambidge (1984:7-9) bespreek *Pan (Jukstaposisie 36)* aan die hand van die dekonstruksie-kritiek.
- 26 Hy (1980:6) haal hier die lemma van die *Oxford dictionary* aan wat onder *discourse, L. discursus* verstaan: "1. onward course, the act of understanding, by which it passes from premises to consequences 2. to run or travel over a space".
- 27 Vergelyk byvoorbeeld Paulus se uitspraak in dié verband. In 2 Tim.2:15 sê hy byvoorbeeld aan Timoteüs: "Lê jou daarop toe om ..... die woord van die waarheid suiwer (te) verkondig". In 2 Tim.3:16 proklameer hy: "Die hele Skrif is deur God geïnspireer en het groot waarde om in die waarheid te onderrig .....".
- 28 Dit wil sê wat nie daarop aanspraak kan maak dat hulle vanweë hulle onkreukbaarheid 'n twisappel tussen God en Satan is nie. In korrespondensie (91.04.25) wys Cloete ook daarop: "Ek het ook gedink aan die literatuurhistorici se sogenaamde kanons - wat Job nie nodig het nie ..... selfs ook die twyfel in sekere teologiese kringe aan die kanonieke van die boek Job".
- 29 Vergelyk die volgende versreëls in *Job (Jukstaposisie 32)*: *Ek moet ophou luister na Job / se gefluister Job hou op hou op.*
- 30 Dit toon 'n raakpunt met die Derridaanse tegniek soos dit gedemonstreer is in die Gadamar-Derrida-ontmoeting in Parys, 1981 (Michelfelder e.a. 1989:3) waarvan gemeld word: "Derrida responded to Gadamar's presentation with several questions that, at least on the surface, appear to have been misdirected".

- 31 Let hier op die implikasie van die poësie as mimesis van die Logos.
- 32 Hiermee word dogmatiese en/of ideologiese aansprake van die digter gedekonstrueer.
- 33 Die poësie word hier by implikasie ook gesien as 'n "writerly text" met 'n direkte verband met die sprekende subjek. Vergelyk dit met die funksionering van die Goddelike skeppende Woord in Gen. 1:3: "Toe het God gesê .....".
- 34 Die digter het my aandag gevestig op die belangrike (en boeiende) verskille tussen Werumeus Buning se genorende teks, *Ballade van de boer (Verzamelde gedichten 1941:185)* en die onderhawige gedig. Terwyl die boer se arbeid die "wêreld" fisies aan die lewe hou, hou die digter, volgens die Cloete-gedig, *woorde aan die lewe*. Dit impliseer 'n geestelike onderhouding van die mensdom. Anders as die boer se arbeid wat tydelik-sards is, hou die digter se arbeid verband met die Goddelike. In die lig hiervan is die slotreëls van die Cloete-gedig met die Goddelike woord: *Ek, Ek het besluit / die aarde soos dit is bestaan voort / ter wille van dié grûit dié ydeluut // stel Ek die oordeelsdag uit, veelseggend*.
- 35 Vergelyk in dié verband Nijhoff se bekende: "Lees maar, er staat niet wat er staat" of Riffaterre (1978:1) se uitspraak: "a poem says one thing and means another".
- 36 Vergelyk Heb. 11:1 - "Om te glo, is om seker te wees van ..... die dinge wat ons nie sien nie".
- 37 Hierdie benadering is ook gehandhaaf deur Grové (in Sinclair 1983:235-238).
- 38 Vergelyk byvoorbeeld die volgende versreëls in *Elemente (Juktaposisie 101)*: *wat in alle erns vir God / deel is van sy magtige arbeid / wys Hom in sy majesteit / vir my pure genot*.
- 39 In korrespondensie (91.04.25) wys Cloete na aanleiding hiervan op J.H. Leopold se gedig *Oostersch II* oor die Koran en die poësie, wat eindig met die veelseggende versreëls: *Schoonheid is tyranniek gezind / en zelfgerecht en voert bewind / naar eigen wil en welbehagen*.
- 40 Die opskrif sou ook weergegee kon word as: *Tekenambivalensie*.
- 41 Vergelyk byvoorbeeld die kreatiewe wyse waarop hierdie aspek be-teken word in die oënskynlik banale teks met die veelseggende titel: *Alle grappies op 'n Stokkie (Juktaposisie 86)*, in die slotreëls: *behoort die donder / aan God, aan die duiwel? I wonder .....*

- 42 Die nuwe titel van dié gedig vanaf die 2de druk van *Jukstaposisie is Hamster*.
- 43 Dit is 'n poësiebundel waarin die leser by uitstek bewus gehou word van die komplekse spel van waarheid en verdigael. Om dié rede kan Opperman funksioneer as digterlike *simbool* / ..... van 'n *Goddelike Komiek (Komas uit 'n Bamboesstok 104)*.
- 44 Vergelyk Mark. 1:14 - "Jesus het ..... die evangelie van God verkondig" en Dormeyer se uiteensetting daarvan (hoofstuk 1).
- 45 Vergelyk Eco (1981:179) se uitspraak: "We have a signfunction when something can be used in order to lie (and therefore to elaborate ideologies, works of art, and so on)".
- 46 Van Niekerk (1983) gee hieraan uitvoerig aandag. Venter (1988:4-6) se perspektiewe is 'n waardevolle aanvulling hierto.
- 47 In dié verband is Pilatus se gesprek met Jesus tydens sy verhoor betekenisvol ten opsigte van die konvensies van die Bybelteks (Joh. 18:37): Jesus is aan die woord: "Ek moet oor die waarheid getuienis aflê. Hiervoor is Ek gebore, en hiervoor het Ek na die wêreld toe gekom. Elkeen wat aan die waarheid behoort, luister na wat Ek sê.' 'Wat is waarheid?' sê Pilatus toe vir Hom".
- 48 Dit is 'n benaderingswyse wat by uitstek aan "Calvinisme" gekoppel word.
- 49 Vergelyk die volgende uitsprake van Culler (1981:114): "The problem of interpreting the poem becomes essentially that of deciding what attitude the poem takes to the prior discourse which it designates as presupposed ..... logical presupposition as an intertextual operator which implies a discursive context and which, by identifying an intertext, modifies the way in which the poem must be read" (113).
- 50 Persoonlike insigte is in hierdie interpretasie gebaseer op die eksegeese van Andersen (1976:144).
- 51 Andersen wys op die mitologiese oorsprong van die beeldspraak in hierdie gedig soos byvoorbeeld "die pilare van die aarde" en die beskrywing van die aarde as 'n platform (op "fondamente") ensovoorts. In vers 8b en 13b is daar verder mitologiese verwysings na die chaosmonster, Rhab.
- 52 Alter (1985:94) sê byvoorbeeld: "The structure of the poem (Job 38) is expansive and associative ..... but it also reflects the sequential and focussing strategies of development that are generally characteristic

of biblical poetry".

- 53 Vergelyk byvoorbeeld die beskrywing van die volstruis in Job 39:13-18 waarop Andersen (1976:281) die volgende kommentaar lewer: "From the sublime to the ridiculous. It is hard to argue that this hilarious sketch of the ostrich serves any solemn didactic purpose. It is what it is, a silly bird, because God made it so. Why? This comical account suggests that amid the profusion of creatures some were made to be useful to men, but some are there just for God's entertainment and ours".
- 54 Vergelyk die volgende versreëls in *Vlermuis, Idiolek 41: Ons teken na ons oog die duiwel, god, / die engel, met in ons die karikatuur en nar.*
- 55 Job 42:7 lees: "Nadat Hy met Job gepraat het, het die Here vir Elifas die Temaniet gesê: 'Ek is kwaad vir jou en jou twee vriende, want julle het nie die waarheid oor My gepraat soos my dienaar Job nie".
- 56 Vergelyk in dié verband Joh. 8:43-45 - Jesus is aan die woord: "Waarom begryp julle nie wat Ek sê nie? Omdat julle my boodskap nie kan verstaan nie! Julle is kinders van die duiwel; hy is julle vader, en julle wil doen wat julle vader wil hê julle moet doen. Hy was van die begin af 'n moordenaar. En hy staan nie aan die kant van die waarheid nie, omdat daar geen waarheid in hom is nie. Wanneer hy leuentaal praat, is dit volgens sy aard, want hy is 'n leuenaar en die vader van die leuen. En omdat Ek die waarheid praat, glo julle My nie".
- 57 Paulus haal in dié verband weer Jes. 29:14 aan: Die Here sê: "Daarom gaan Ek nog ongehoorde dinge doen met hierdie volk: die een ongehoorde ding na die ander, sodat die wysheid van sy wyse manne sal verdwyn, die verstand van sy verstandige mense tot niet sal gaan".
- 58 Cloete se hele oeuvre getuig van 'n ontginning van hierdie stelling. Dit eggo Van Wyk Louw se geobsedeerde soeke na waarheid en Totius se inborende in-sien in "oogbewyse".
- 59 Tensy anders vermeld, is eksegesi van Andersen (1976) weergegee, alhoewel ook verskillende ander kommentare op Job geraadpleeg is. Dit het geblyk dat Cloete se resepsie van die Job-tekste in so 'n mate raakpunte vertoon met Andersen se poëtiese benadering van die teks, dat dit 'n sinvolle keuse ter begeleiding van die argument geblyk het.
- 60 Sien bylaag vir illustrasiemateriaal.

- 61 Vergelyk in dié verband ook die volgende versreëls uit *beduimelaars (Drieapas 145)*: *die onoorsigtelike is chaos / ons probeer / om die skepping te klassifiseer ..... / in die leemies ontsnap / Iets Grootes alle taal en wetenskap.*
- 62 Vergelyk Cloete se parallelle ontdekking: *die aarde is deur 'n digter gemaak*, wat nie alleen voorkom in 'n gedig met die title: *God die Digter (Drieapas 49)* nie, maar waaronder 'n hele afdeling van die digbundel verskyn.
- 63 Teenoor die eerste segment van die gedig waar die Skepper in sy selfgenoegsaamheid be-teken is (3x3), funksioneer in die tweede segment van die gedig die Skepper-Mensverhouding waarin die Skepper Iets (sy beeld) van Homself óór gee (3+4).
- 64 Vergelyk hoe skeppende geweld ook be-teken word in die volgende versreëls in: *In die meentdam (Jukstaposisie 110)*: *die menigvuldige vorme van die wrede lus / wiel die aarde .....*; vergelyk ook die versreëls uit *Skouspel 1 (Jukstaposisie 12)*: *van die leeu wat die springbok bespring, word gesê: breek hy die bene en rug en maak prooi / van elegansie wat argeloos mooi / is lê en spartel / voor die gewelddadige mooi wat aanskoulik martel.*
- 65 In die Job-tekste blyk dit dat God die aktiveerder en onderwerp van Job se *jubel* is terwyl die Satan funksioneer as die aktiveerder van Job die stormagtige gemoed en weeklae. Dit wek egter by Job se persepsie dat God die aktiveerder van sy lyding is. Vergelyk in dié verband die volgende versreëls uit Job (*Jukstaposisie 32*): *'n ..... gees / maar met 'n duim kragtig soos God ..... / weet ek soos 'n mot / druk hy jou beduimelend dood.*
- 66 Sien bylaag vir illustrasie.
- 67 Binne die konteks word simboolwaardes van die sirkel hier geaktiveer, naamlik: volmaaktheid, die hemel, ewigheid (Cirlot 1962:47).
- 68 Vergelyk ook die volgende motto van T. Ferris wat Cloete plaas voor een van die bundelindelings in *Drieapas, Prospekteer II*: *mortal beings lack what Kant called a "proportionate" idea grand enough to establish the existence of... God.*
- 69 Vergelyk in dié verband ook die volgende versreëls van Cloete in *fornax (Drieapas 149)*: *ek moet genes / word van myself, weggespat / word in vreugde, ek wat naaf wil wees.*

- 70 Die skeppende Logos - vergelyk Joh. 1:1,3: "In die begin was die Woord daar, en die Woord was self God ... Alles het deur Hom tot stand gekom ....".
- 71 Dit kom daarop neer dat Cloete 'n *vakuum* in die Bybelteks as betekenisvol dekodeer en tot singewing herstruktureer deur middel van 'n vorm.
- 72 Dit is een van die 10 kanons in Bach se *Musikale Offer* wat hy aangebied het aan Frederik die Grote, Koning van Pruise.
- 73 Godel (Hofstandler 1979:18,23) toon aan dat Bertrand Russell en Alfred North Whitehead se meesterwerk *Principia Mathematica* 1910-1913), waarvan die strekking was om alle wiskundige feite af te lei van logiese redenering sonder die moontlikheid van weerlegging, onvolledig is. Hy doen dit deur die Epimenides-paradoks te transponeer tot die volgende stelling: "Daar is geen bewyse vir die stellings aangaande getalle in die *Principia Mathematica* nie".
- 74 "Musiek is 'n verborge boeefening van die rekenkuns deur die mens wat onbewus tel".
- 75 Prof G. Geldenhuys van die Departement Toegepaste Wiskunde, Universiteit Stellenbosch het in dié verband waardevolle inligting en wenke aan my voorsien.
- 76 Alhoewel die Spelroëls (1991) die uitgangse -edor en -s aandui, word na analogie van die titel van die gedig wat gedekodeer word (*Tristetrahedronis*) deurgaans die uitgangse -hedron en -hedra gebruik.
- 77 Vergelyk hiermee die talle musiekgedigte in Cloete se oeuvre, onder andere in dié verband: *tsjaikowski (Driepas 39) en Beroerde tyd (Driepas 168)*.
- 78 Hy onderskei dit as eienskap van Plato se denkwysse.
- 79 Vergelyk die volgende lemma van HAT in dié verband: *metonimia Stylfiguur waarby 'n begrip nie regstreeks genoem word nie, maar aangedui gaan word deur iets wat daarop betrekking het*.
- 80 Me R. Potgieter van die Hoërskool Ruyterwacht, Kaapstad het my in dié verband van waardevolle inligting en bronne voorsien.
- 81 Volgens Plato (*Phaedo 110b*) het God hierdie vorme gebruik: "for arranging the constellations" - letterlik: "embroidering with figures".

- 82 Die *tristetrahedron* is saamgestel uit *tetrahedra*. Die tetrahedron is een van Plato se 5 basiese vaste liggame, die reëlmatige polihedra. Die *tetrahedron* is die eenvoudigste van al die polihedra (Wenninger 1971:14).
- 83 In die lig hiervan is die eerste godig van die reeks van 4 godigte waarin *Tristetrahedronis* voorkom met die titel *Vuur Lig en Vlam (Drieplas 159)* betekenisvol. Hierin word na die driedelige maar uiteenlopende funksies van *vuur* in die skepping verwys.
- 84 Vergelyk in dié verband die slotreëls van Ernst van Heerden se godig *Matesis (Kwadratuur van die sirkel 11): en al ons wilde brandings / sal net in swaar vierkante uit kan dans*. Dit is 'n boeiende gegewe dat hierdie poëtiese ontginning van die geometriese vorm deur Van Heerden voorkom in sy bundel *Kwadratuur van die sirkel* (1990) wat ongeveer gelyktydig verskyn met Cloete se bundel *Drieplas* (1989).
- 85 In hierdie verband is ek van wenke en inligting voorsien deur prof Reino Otterman van die Musikdepartement, Stellenbosch, asook mev J. Nelson, verbonde aan Laerskool Mikro, Kuilsrivier.
- 86 J. Cloete is besig met 'n ondersoek na die verband tussen die splitsing van die atoom, dus die versteuring van fisiese wette, en die disintegrasie van harmonie in sommige moderne musiek. Ongeukkig is die resultaat hiervan nog nie beskikbaar nie.
- 87 'n Voorbeeld van 'n musikale teks wat georden is volgens die struktereringsprinsipe van die Goddelike Drie-eenheid is Bach se kanon: *O Lamm Gottes unschuldig*. Mnr Boudewyn Scholten van die Musikdepartement, Universiteit Stellenbosch, het in dié verband waardevolle inligting en wenke voorsien. 'n Voorbeeld word ingesluit van Bach se toepassing van getalverhoudings in 'n musikale werk.
- 88 Vergelyk ook Jesus se woorde in Luk. 13:32: "Gaan sê vir daardie jakkals: 'Kyk vandag en môre dryf Ek nog duiwels uit en maak Ek mense gesond, maar op die derde dag sal Ek my werk klaar maak".
- 89 Matt. 12:40 lui: "Soos Jona drie dae en drie nagte in die maag van die groot vis was, so sal die Seun van die mens drie dae en drie nagte binne-in die aarde wees". Dit is insiggewend ten opsigte van die betekenisproduktiwiteit van hierdie verwysings om hiermee saam ook Luk. 18:34 te lees wat volg net nadat Jesus aangekondig het dat Hy na drie dae uit die dood sal opstaan: "Maar van hierdie dinge het hulle (die dissipels) niks begryp nie. Die woorde was vir hulle duister, en hulle het nie verstaan waaroor Hy praat nie".

- 90 Vergelyk ook verder: Christus se keuse van drie dissipels telkens wanneer dit gaan om besondere momente in sy aardse lewe (Mark. 9:2; Matt. 26:37). Die Satan versoek Jesus drie maal in die woestyn (Luk. 4:1-13). Daar was drie kruise met Christus se kruisiging (Mark. 15:25-27). Paulus sonder drie kardinale Christelike deugde uit in 1 Kor. 13. Daar is drie wat getuig aangaande die verlossing deur Jesus Christus, die Goes en die water en die bloed (1 Joh. 5:7,8).
- 91 Dit word bereken op grond daarvan dat elke letterwaarde van die Hebreuse alfabet tegelyk ook 'n getal is. Die getalle 17 en 26 is die getalle wat ooreenkom met die letterwaarde van die kodewoord, die Godnaam JHWH (Labuschagne 1990:75).
- 92 De Vries (1974) verwys na 7 as die Goue Syfer.
- 93 Vergelyk die twaalf stamme van Israel, die twaalf dissipels van Christus, die twaalf poorte van die Nuwe Jerusalem, ens.
- 94 Vergelyk die betekenis- en sinrykheid van die enkele taalteken, Logos.
- 95 Barth (1981:70) sê in verband met die aanspreekvorm: "Father is clearly an address which, whether used in a literal or a transferred sense, already presupposes among men great closeness to the one who is thus addressed. It has a familiar and intimate character".
- 96 Die feit dat hierdie aanspreekvorm gekoppel kan word aan die Nuwe Verbond wat deur Christus se menswording en soendood moontlik word, blyk uit die feit dat dit in die gebedsliteratuur van die laat-Jodedom nêrens vir God gebruik word nie. In die Evangelies kom hierdie verbinding egter 170 maal in die mond van Jesus voor. In die bergrede alleen word dit 17 keer gebruik en in die Nuwe Testament 245 keer (Smit 1990:152).
- 97 Vergelyk Jesus se woorde in Matt. 5:48 wat doel vorm van die bergrede waarin die *Onse Vader*-gebed ook voorkom: "Wees julle dan volmaak, soos julle hemelse Vader volmaak is".
- 98 Soos reeds verduidelik, gaan dit nie hier om Kristeva se gebruik van hierdie terme nie. Dit word gebaseer op Hofstadter se argument, en soos Kristeva dit van toepassing maak op haar waarnemings in verband met die poëtiese betekenisprosesse, word dit hier getransponeer in 'n bepaalde (maar andersoortige) konteks.

- 99 Dit is onderstreep deur die feit dat deskundiges uit verskillende relevante vakgebiede nie sonder meer met die term vertrouwd was nie en dat dit ook slegs by hoë uitsondering ingesluit gevind is in woordeboeke of ensiklopedieë. Die gesofistikeerde vakterminologie waarom dit gaan in die dekodering van die gedig, stel besondere eise aan die leek op hierdie gebiede. Alle materiaal wat hiermee saamhang, is dus onderworpe aan die beperkte kennis en insig van die onderhawige ondersoeker.
- 100 Sien bylaag vir illustrasiemateriaal.
- 101 Hierdie uiteensetting en interpretasie is aan my gegee deur prof. Niel du Plessis van die Departement Toegepaste Wiskunde van die Universiteit Stellenbosch.
- 102 Dit is die verhouding wat herhaaldelik in die Bybelteks deur middel van geheiligde strukture be-teken is.
- 103 Vergelyk in dié verband die gedig *Rotonde (Jukstaposisie 115)* en *E pur si muove (Jukstaposisie 117)* om dit as isomorfeise eienskap te identifiseer.
- 104 Sien bylaag vir illustrasiemateriaal.
- 105 Vergelyk in dié verband *Dubbelster (Jukstaposisie 15)* as poëtiese isomorfie: *die helder dubbelster / roteer gepaar om dieselfde swaartepunt / hulle bly ewig ewe ver / en naby aan mekaar verbind .....*
- 106 Hierdie inligting is aan my voorsien deur prof T.E. Cloete van die Departement Mikrobiologie van die Universiteit Pretoria. Dit is aangevul met inligting uit Du Toit e.a. *Senior Biologie standerd 10*, nuwe sillabus 1988:15 e.v. en Pienaar e.a. *Senior Natuur- en Skeikunde 9* 186:233.
- 107 Cloete maak gebruik van die *Oxford dictionary* se lemma vir die *tristetrahedron*.
- 108 T.T. Cloete in 'n persoonlike gesprek na aanleiding van 'n dekodering van 'n bepaalde voorbeeld.
- 109 13 is die 7de getal in die *Fibonacci*-getalreeks. Die moontlikhede waartoe dit aanleiding kan gee, kon nie ook nagegaan word nie, alhoewel dit vermoed word.
- 110 "n Telling van sememe in die betrokke versreëls lewer 'n soortgelyke resultaat.
- 111 Die onvoorstelbare Goddelike ewige Syn word ver-taal tot menslik voorstelbare "woon en werk".

- 112 Vergelyk in hierdie verband die eienskappe van die geometriese vorm *tristetrahedron* wat skeppend gelyk aan sy eie struktuur na binne is, maar ook skeppend kan kontinueer, gelykblywend aan sy eie vorm.
- 113 Waardevolle leidrade in dié verband is aan my verstrekk deur mev B. Britton, Hoërskool De Kuilen, Kuilsrivier.
- 114 Gen.3:21 lees: "Die naam van sy (Jabal se) broer was Jubal en hy was die stamvader van dié wat op die lier en die fluit speel".
- 115 Sulke "fasies van groeiende insig" is ook gedemonstreer deur die funksionering van die tempelbetekenaar in Hoofstuk 3.

## HOOFTUK 5

### 5 DIE BYBELTEKS AS MITOPOËSIS

#### 5.1 BYBELSE INTERTEKS EN OUTEURSKODE IN ANTJIE KROG SE OEUVERE

Reeds in haar debuutbundel met sy Bybelse titel, *Dogter van Jefta* (1970), word Antjie Krog se digterskap "profeties" gemotiveer vanuit 'n Bybelse interteks. In die laaste versreëls van die gelykluidende gedig uit die bostaande bundel verklaar die metaforiese *dogter van Jefta*:


*Hier is my hande liewe Here  
sterk en gewillig soos my hart.  
Van nou af is ek 'n bruid  
bevrug deur Gees,  
van nou is ek woedvrou vir 'n volk,  
van nou af verwag ek  
U.*

Soos telkens tot dusver in die ondersoek geblyk het, word digterskap ook in hierdie oeuvere in verband gebring met sienerskap en dus die visioenêre, met Goddelike geroepenheid, met 'n gevolglike strewe na die be-tekening van "waarheid". In die resente bundel *Lady Anne* (1989) word onder andere na die digter verwys wat (37) *altyd rug teen die waarheid veg* en lui dit verder:

*en die digter, wat hy ookal skryf wat sou volhard  
spruit juis uit die feodale wasloop van liddiet en leuen.*


Ook reeds in die debuutbundel word 'n credo waarom dit in hierdie oeuvere gaan, in die gedig *Fughetta vir drie stemme*, meerstemmig maar akoesties gelyktydig gerealiseer na aanleiding van 'n musikale struktuur. Johl (1981:30) wys daarop: "Die fokus val veral op die gelykwaardigheid van die drie partye en hul gelyke aandeel aan die déúrwerking van die

enkele tema". Hiermee word 'n motivering vir die digterlike oeuvre (in soverre die metaforiese *dogter van Jefta* hier aan die woord is) in verband gebring met universele menslike nood. Dit impliseer egter ook die saamhoor van universele menslike nood in die persoonlike pyn, 'n aspek wat in die bundel *Jerusalemgangers* wat as voorbeeldksemplaar ondersoek sal word, steeds voorop staan. 'n Vergelyking tussen die ek-stem en die ander stemme dui egter ook die onderskeidende element in die beleving van die digter-ek-spreker aan. Die digter-ek-spreker se stemparty lui soos volg:



*f*    *Ek is alleen*  
...  
*p*    *alleen in my droom*  
      *alleen in my soek*  
      *na mense*  
      *na suiwerheid*  
      *na God.*

Hierteenoor lui die saamgevoegde ons-stemparty soos volg:



*f*    *Die mens is alleen*  
      *alleen in sy eensaamheid*  
*mp*    *ek en jy huil*  
*mp*    *ek en jy roep*  
*mp*    *ek en jy skree*  
*mp*    *ek en jy bid*  
*mp*    *ek en jy breek*  
*mp*    *ek en jy bewe*  
*mp*    *ek en jy verlang*  
      *na mense*  
      *na suiwerheid*  
          *na God*  
          *ritenuto*

Die sentrale tema waarom dit gaan vir alle partye in hierdie *fughetta*, is die menslike dilemma in sy soeke na die waarheid van bestaan. Die mens kan homself, sy samelewing en wêreld slegs gedeeltelik ken, maar hy weet terselfdertyd nie waarop alles afstuur nie, omdat hy die Goddelike Grond van Bestaan nooit kan ken nie. Desondanks word hy gedring deur die strewe om sy verhouding tot God te bepaal. Die soeke na sekerheid in sy omringende wêreld sowel as in homself is die mens se lewensbelangrikste (vital) probleem (na aanleiding van Venter 1988:61). Die verskil tussen die twee stempartye is geleë in die invoeging van die *droom* (alternatiewelik verbeelding) as deel van die ervaringswyse van die liriese (digterlike) subjek. Daarmee word dit geïmpliseer as eiesoortige digterlike (artistieke) kenwyse of instrument met betrekking tot die bogenoemde menslike kondisie.

Die motief van die begeesterde profetes/bruid en die visioenêre droom in diverse manifestasies is leitmotiewe wat elke latere bundel van Krog tematies verbind aan hierdie inleidende credo van die debuutbundel. Deur middel van variërende vrouegestaltes (so uiteenlopend soos onder andere die *woedende* huisvrou-digteres van *Otters in bronslaai*, Susanna van *Die leeu en die roos*, *Ntombazi*, die teef-ma en Mietje Gous in *Jerusalemgangers*, die verfynde Lady Anne van die gelyknamige bundel) word die bruid/profetes be-teken wat soos Susanna (*Otters in bronslaai* 70) ervaar:

*U het my eensaam genoeg gemaak.  
Tussen hierdie afgevroete pale kan u labberlot  
niks anders doen as droom nie:*

Getrou aan die geroepenheid wat be-teken is in die eerste aangehaalde gedig uit die oeuvre, gaan dit telkens om die geïnspireerde *droom* soos dit onder andere be-teken word in die volgende versreëls uit die bogenoemde gedigreeks:

*Dankie allertiefste Jesus, dat U my een maal  
in u volmaakte plan gebruik het as visier.*

Selfs *Lady Anne* met haar *hele frivole lewe* (*Lady Anne* 40), as *metafoor*, in 'n land van

*gerugte, fôkol werd, se teatrale woorde oor vryheid en mag spu profesie (Lady Anne 89): mag God hierdie land bewaar van verdriet, dit nooit / laat skend deur dit wat vryheid en mag van mense verg.* Dit is die pole waartussen die waarheid in hierdie oeuvre besleg moet word: mag en vryheid. Susanna Smit (*Otters in bronslaai* 65) spel dit onomwonde profeties uit:

*Hy wat ander vryheid misgun,  
dra maaiers in sy toekoms in.*

In die geveg om die waarheid, waarvan die profetiese gestalte waarin die digter haarself identifiseer, die eksponent is, funksioneer die Bybelse interteks op verskillende maniere as 'n genererende teks. Dit word deur die *Dogter van Jefta*-gedig gemotiveer. Hierbenewens is die Bybelteks konvensioneel (binne die digterlike sosio-kulturele konteks) profetiese teks, unieke waarheid én boodskap van verlossing.

Die verhaal van die implementering van die Bybelteks hang egter ten nouste saam met 'n reaksie op en interpretasie van die werklikheid van bepaalde ontvangers-senders. Betekenis ontstaan immers in die interaksie van die ontvanger-sender met sy sosio-kulturele omgewing. In die lig hiervan wys Van Zijl (1991:302) daarop: "Die werklikheid is dit wat ons dwing tot betekenisvorming; en die werklikheid doen hom aan ons voor as 'n teenstrydigheid binne sy tekensisteem met antagonistiese opposisies". In soverre as wat die Bybelteks geïmplementeer word as hermeneutiese sleutel tot en norm in 'n sosio-kulturele konteks, word dit blootgestel aan dieselfde dilemma as wat Smit (1989:2) soos volg definieer: "Ethics (the science of morals) seldom determines ethos (the habitual character and disposition of a group). Ethos more often determines ethics". Die verhoudinge tussen Bybelteks en sosio-kulturele konteks wat deur ontvangers-senders geaktiveer word en die implikasies daarvan word deur die komplekse be-tekening van die poësiëteks in Krog se bundel *Jerusalemgangers* (1985) ontgin en as deel van die singewing van die teks geënkodeer. Dié voorbeeld word dus in die ondersoek betrek om die funksionering van hierdie aspek van 'n geënkodeerde Bybelse interteks na te gaan. Benewens die voorrang wat kontekssensitiwiteit tans geniet in verskillende vakgebiede, kan ander voorbeelde in Krog se oeuvre, naas die bogenoemde gedigreeks, dien as voorbeeld van haar eie geboeidheid met kontekstuele verhou-

dinge. Dit geld nie slegs verpolitiseerde kontekste nie maar selfs die liefdesverhouding tussen huweliksmaats. In *vanaand is ek sonder jou (Jerusalemgangers 38)*<sup>1</sup> lui dit byvoorbeeld:

*maar nou  
word jou daar daaglik daarder  
en my hier hierder  
alles om ons setup na behore te onderhou*

Na aanleiding van die outeurskode kan 'n verkenning van die volgende tekselemente in Krog se oeuvre geïdentifiseer word as singewende leesvinders:

1. eietydse sosio-kulturele konteks,
2. historiese konteks as genererende teks,
3. Bybelteks as motiverende teks en
4. literêre konteks as ervaringswyse.

Die samehang van hierdie betekenisdraende elemente is ook die sleutel tot die dekodering van die funksionering van die Bybelteks in die gekose voorbeeldpoësietekse, *Die Jerusalemgangers (Jerusalemgangers 1985)*.<sup>2</sup>

## 5.2 FUNKSIONERING VAN DIE BYBELSE INTERTEKS AS HERMENEUTIEK VAN BEVRYDING

In die *Die Jerusalemgangers* kan die funksionering van die Bybelteks, en by name die apokaliptiese simboliek, gelees word as 'n gekontekstualiseerde hermeneutiek van bevryding<sup>2</sup>. Hierdie implementering van die Bybelteks kan herlei word na De Klerk (1988:3) se waarneming dat "alle ideologiese politiek gerig word deur die idee van 'n sekulêre Nuwe Jerusalem". Ter verduideliking sê hy: "Die droom van Utopia lê in mindere of meerdere mate aan die wortel van alle politieke heilsplanne van en vir die mens .... Dit kan gesien

---

<sup>1</sup> Sien Bylaag.

word as die sekulêre weergawe van die nuwe hemel en die nuwe aarde, die Nuwe Jerusalem; wat volgens Openbaring 21 uit die hemel sal neerdaal". Na aanleiding van sy studie in verband met die funksionering van Bybelse apokaliptiese terminologie binne verskillende historiese kontekste, maak Russell (1978:6) die stelling:

Apocalyptic is a language of crisis; in times of stress it lifts up its voice to give needed assurance to God's people .... The hopes and fears expressed in the apocalyptic writings are always there, just below the surface of religious thought and experience. They may find new expression and renewed interpretation but their essential message has a relevance in every age of crisis, not least our own.

Die funksionering van Bybelse apokaliptiese be-tekening as instrument (hermeneuties en as wapen) in die menslike worsteling om "bevryding", is 'n kerngegewe wat ontgin word in die gedigreeks *Die Jerusalem-gangers*<sup>22</sup> (*Jerusalem-gangers* 55-64). Ten einde bogenoemde funksionering van die Bybelse interteks in hierdie poësietekste te dekodeer, word die betekenisproduksie wat deur die intertekstuele interaksie in dié gedigreeks gegenereer word, ondersoek. Uiteindelike singewing kan alleenlik afgelei word met inagneming van die verwysingsamehang in die teks.

### 5.2.1 *Littérature engagée* en kontekstualisering van die Bybelteks as tekskodes

Die afgelope 30+ jaar is gelykluidende uitdagings gestel aan die woordkunstenaar sowel as aan die Eksegeet en die Hermeneut van die Bybelteks. Tracy (in West 1990:10) wys daarop:

At times, interpretations matter. On the whole, such times are times of cultural crisis. The older ways of understanding and practice, even experience itself, no longer seem to work. We can find ourselves distanced from all earlier ways. Then we need to reflect on what it means to interpret.

Wat in die letterkunde met die trefwoord *littérature engagée* (betrokke literatuur) aangedui

---

<sup>22</sup> Teks in bylaag.

is om aan bogenoemde eis uitdrukking te gee, word op religieuse terrein be-teken met die trefwoord *kontekstualisering*. Ook in hierdie verband is daar dus 'n boeiende verwantskap tussen die kontekstuele funksionering van die Bybelteks en die poësie onderskeidelik.

#### 5.2.1.1 Betrokke literatuur in Suid-Afrikaanse konteks

Die skrywer Jean-Paul Sartre het van *littérature engagée* 'n formele begrip gemaak. Volgens Sartre bevraagteken die geëngageerde skrywer die ideologieë wat in sy gemeenskap aan die orde is en ontmasker dit politieke misdrywe as leuens<sup>3</sup>. Dit is juis die konflik tussen ideologieë wat aanleiding gee tot *littérature engagée* (Van Zijl 1991:103). Brink (in Polley 1973:19) wys egter ook op Sartre se benadering dat "die méés 'betrokke' werk kan ontstaan sonder om direk na 'n onderwerp te verwys". Volgens Van Gorp (1986:118) word onder die term *geëngageerde literatuur* woordkuns verstaan wat ten dienste wil staan van 'n bepaalde mens- en maatskappyvisie. Dit word meestal gerig teen die maatskaplike ordening en steun die stryd van die onderdrukte klasse.

Omdat die woordkuns nie in isolasie bestaan nie, maar tot stand kom in die konteks van 'n samelewing, bepleit Degenaar (in Polley 1973:155) in Suid-Afrikaanse konteks dat "die woordkuns hom nie onttrek aan 'n ge-engageerdheid in die samelewing deur middel van sy eie idioom nie". Hy meen dat die probleem van die verhouding tussen letterkunde en samelewing benader moet word in terme van dialektiek of progressiewe interbetreklikheid wat spanning sowel as oorwinning van spanning én die ontstaan van nuwe spanning insluit. Om die Suid-Afrikaanse samelewing (onder andere) *oop te skrywe*, beteken vir hom (1973:159) ook om aandag te skenk aan die politieke dimensie van daardie samelewing en in daardie dimensie aan die verskynsel van politieke pyn. Hy haal 'n koerantskrywer (H.Katzew, *Die Beeld* 5'10'69) soos volg aan:

The only hope is to educate the White man, free of political pain, into the pain of others, to give him an imaginative awareness that this happy situation is not shared by others, with the message that this is dangerous for him.

Tydens dieselfde belangwekkende Simposium oor *Die Sestigters* (12-16 Februarie 1973) waar Degenaar bogenoemde bydrae gelewer het, wys André Brink (in Polley 1973:118) soos volg op die tegniese aspek van sodanige *betrokke literatuur*:

dit gaan om een van die allermoeilikste opgawes in die literatuur: om die massa eietydse ervaringe tot op die been deur te kyk, nie om die 'betekenis' daarvan te formuleer nie (wie kan hom aanmatig om dit te doen?), maar om, weer soos Lévi-Strauss, die *struktuur* daarvan stuk-stuk te ontdek.

Maar dis nie 'n ontdekking wat passief geskied nie: die verteller verander in die proses van vertelling self, omdat hy vertel. En nog meer: hy werp hom só in sy stof dat dit aktief wórd: hy 'gebruik' nie sy (roman) om te kontesteer nie: nie net die skreeu oor vergeefsheid, oor die 'sound and fury' van 'n lewe 'under the volcano' nie - maar opstand soos by Camus: waar die ontginning en afstroping van die ek self kommentaar word op die moontlikhede van die *condition humain*. Gedenk sy gedugte woord: 'Ek rebelleer: daarom is ons'<sup>4</sup>.

Dit is vir Brink (in Polley 1973:171) "onontbeerlik dat kuns moet rebelleer teen gevestigtheid"<sup>5</sup>, dat dit "moet groei uit die -ismes wat aan hom voorafgegaan het, .... dat dit (in Suid-Afrikaanse konteks) verruiming moet bring ten opsigte van die "min of meer bysierende beheptheid wat die vroeëre prosa en drama in Afrikaans geopenbaar het ten opsigte van die plaaslike, die *herkenbare oppervlakte* van die plaaslike (in Polley 1973:25)". Hierin sluit Brink aan by Antonissen (*Spitsberaad* 1966:6) wanneer hy in die Afrikaanse literatuur wys op die behoefte aan "engagement, aan 'n *leidenschaftliches Hineinreden*, .... aan 'n (literêre werk) .... wat instrument en wapen wil wees"<sup>6</sup>. Dat Krog vanuit 'n soortgelyke eietyds georiënteerde visie poësie skryf, blyk byvoorbeeld uit die volgende geselekteerde versreëls van die gedig *parool*, uit haar jongste poësiebundel, *Lady Anne* (35 e.v.):

*ek voel ek lieg dalk blatante botvier  
in woorde  
en nuttelose eras  
in die aangesig van soveel onreg  
(lyding) as poësie volhard as luukse bly dit ook leuen  
.....  
woorde as AK 47's moet veg*

*poësie moet nuttig wees, daad, belas  
met uitering van die stryd altyd part  
staan poësie kan rewolusie puur  
onkruid is magtiger as rose! deurboorde  
poësie groei wild in foneme reën*

*(op watter manier  
beskerm ek hierdie vers teen die kras  
agteloosheid van politisering? benard  
staan, selfs suspisieus bejeën,  
my gewoonste woorde  
verseg)*

.....

*waaroor skryf die bevoorregte digter hier?  
"waar esteties was word politiek portier"*

Die riskantheid vir die woordkunstenaar van geëngageerd skryf ten opsigte van die opposisie waarheid/leuen, blyk uit bostaande versreëls. *Littérature engagée* is 'n literêre vorm waarin hierdie opposisie in besonder mate op die spits gedryf word. Du Toit (1989:33) wys daarop: "Geen ideologie is onskuldig nie, en elke 'waarheidsaanspraak' het sy verborge magstrategie". Hiervan sluit hy die Christendom nie uit nie. In die hierbo aangehaalde gedig lui dit onder meer verder:

*hierdie maaksel duld geen neutrale veen  
tussen twee kwades kies ek geeneen*

Enersyds word die konvensie van die poësie as 'n verhoudingspel gehandhaaf waarvolgens polisignifikatiwiteit voorop staan. Andersyds gaan dit om retoriese middele wat dit kontekstualiseer binne 'n bepaalde magspel<sup>7</sup>. Hierdie spanningsverhouding blyk uit die volgende versreëls uit dieselfde gedig:

*as gevangene soek ek gids om deurlei te besleg*

.....

*ek hou nooit op oorlewing bestudeer nie  
met dié broos mees lughartige kategorie  
ondersoek die digter vlytig elke hegemonie  
om te kan asemhaal asemhaal asemhaal  
was taal nog nooit nutteloos of prutsel nie*

Enige eis met betrekking tot betrokke kuns bly vir die skeppende kunstenaar ondergeskik aan vryheid as lewensasem vir kreatiwiteit. Hieroor lewer Etienne Leroux (1977:111) in 'n koerantonderhoud die volgende kommentaar:

Die neiging in krisistye is dat almal 'n 'taak' het om te vervul en veral van 'n groep word verwag om sy 'bydrae' te lewer in terme van die verskillende eise van dié instansies wat aanspraak maak op die lojaliteit van dié bepaalde groep.... Die taak van 'n groep moet egter nie verwar word met die taak van die enkele skrywer nie: ek glo nie dat 'n skeppende skrywer 'n 'taak' het nie. Daar kan wel 'n 'taak' aan hom as mens gestel word - maar nie as skrywer nie. Kunsskepping veronderstel volkome vryheid, 'n losmaak van enige vorm van gebondenheid - 'n gevaarlike vryheid want die skrywer is per slot van sake 'n Aap van God. Die woord 'skeppend' dui dit aan: Om te skeep (menslik gesproke) beteken 'n betreklike of algehele verwerking of wegbreek van die bestaande. 'n Mens kan goed of kwaad skeep maar die uitgangspunt is nog steeds dat skepping 'n revolusie is, op eie rekening. Jy is óf 'n engel in terme van jou kreatiwiteit óf jy is 'n gevalle engel ditto.

Maar héél eerste vereis dit die vryheid om kosmies te insemiener en dan te hoop dat jou produk 'n geboorte en nie 'n misgeboorte sal wees nie. In hierdie opsig is die skrywer óf 'n geestelike meisiegek óf 'n nimfomaan óf 'n rasende hermafrodiet .... Basies kom dit hierop neer: dat die skrywer eiesinnig stoksiel-alleen skryf en dat sy produk nie noodwendig weerspieëling is van die sosio-politieke-etcetera-toneel nie. Indirek wel, maar in die eerste plek gaan dit oor sy skeppende vermoë. Selfs die militante, betrokke skrywers; selfs dié wat hul werk 'n spieëlbeeld van die werklikheid waan .... kan nie wegkom van dié allereerste vereiste nie: elke werk moet 'n vernuwing wees, hoe gering ook al - anders is jy 'n knol. Maar hierdie skeppende imperatief is nie 'n 'taak' nie. Dis nie 'n samevatting van die bestaande nie: dis 'n transformasie daarvan. Jou menswees - en ál die vereistes aan jou menswees gestel - is 'n bal-en-ketting om jou enkel. As jy God wil speel (in alle erns en nederigheid) dan moet jy verwag dat jy allerhande sektes sal hê wat jou in terme van hulle eie siening sal versnipper .... Dit is my verweer teen daardie tipe 'didaktiese en moraliserende betoog' wat (myns insiens) die grootste enkele faktor is wat die skrywer sy skeppingsvermoë ontnem.

Uit Leroux se opmerkings is al af te lei dat poësietekse en Bybeltekse op analoë wyse gekonfronteer staan ten opsigte van die riskante verhouding tussen skeppingsvryheid (dus ook die vryheid van die kunswerk as sodanig) en betrokkenheid.

Small (in Polley 1973:147) stel die verhouding tussen universeel of betrokke skryf soos volg: "Jy moet eers *hier* wees, en *nou*, as jy oplaas universeel wil wees, dan nie vir ewig nie, dan ten minste vir *altyd*. As jy vir *altyd* wil wees, moet jy, wil ek herhaal, moet jy eers hier wees, nou" <sup>8</sup>. Ook ten opsigte van die verhouding "universaliteit" en geëngageerdheid is daar parallele tussen die funksionering van poësietekse en Bybeltekse.

In sy aanvoeling van die vereistes van betrokke literatuur wys Small (in Polley 1973:144) op die onafskeibaarheid van die bewustheid van die kontemporêre sosiale en sy siening van die digterskap as "besete, die God-aangeraakte". In dié verband haal hy Huizinga soos volg aan:

The true appellation of the archaic poet is *vates*, the possessed, the God-smitten, the raving one .... (*The vates*) is the Knower, *sha'ir*, as the old Arabs called him .... Gradually the poet-seer splits up into the figures of the prophet, the priest, the soothsayer, the mystagogue, and the poet as we know him; even the philosopher .... (springs) from the primordial composite type, the *vates*. The early Greek poets all show traces of their common progenitor. Their function, - ('en dit is die belangrikste van die hele saak vir my,' kommentareer Small) - is eminently a social one; they speak as the educators and monitors of their people. They are the nation's leaders. 'Ek beklemtoon en herhaal' (kommentareer Small): Their function is eminently a social one ....

Die siening van die profeet as sosiale gewete wat deur middel van geïnspireerde (dikwels poëtiese) woorde die kontemporêre gekamoeleerde konteks blootlê, is eweneens 'n Bybelse verskynsel (vergelyk onder andere Jeremia, Amos, Johannes die Doper ens.).

In 'n onderhoud met André le Roux (*Die Burger* 28 April 1987) wys Krog na aanleiding van *Jerusalem-gangers* daarop dat sy nie politiek in 'n oratorstem bedryf nie, iets waartoe politiek in die letterkunde hom maklik leen. Haar oogmerk was "die optekening van 'n politieke toestand" en "om dit werklik poëties te sien". Haar ingesteldheid ten opsigte van die eietydse "politieke toestand" verwoord sy in 'n koerantonderhoud (*Oggendblad* 1982, aangehaal deur

Gous 1988:266) soos volg: "Ek is beangs oor die land. Ek betreur my magteloosheid, my onvermoë en verwardheid. Nog nooit tevore was ek so bewus van my nood en vrees en onsekerheid; van valsheid, skyn, geld en dwaasheid; van onkunde en wreedheid; van waarde-loosheid en oppervlakkigheid".

#### 5.2.1.2 Kontekstualisering van die Bybelteks

In opposisie met die tradisioneel gebruiklike term *verinheemsing* (*indigenization*) wat hoofsaaklik toegespits was op die volkskultuur en tradisies (dus behoud van 'n verlede), stel Coe en Sapsezian van die *Theological Education Fund* van die Wêrelddraad van Kerke die term *kontekstualisering* voor (Robinson 1982:70). Coe (in Anderson e.a. 1976:19) noem kontekstualisering: "the missiological discernment of the signs of the times, seeing where God is at work and calling us to participate in it". Hy onderskei die vleeswording van Christus as Goddelike kontekstualisering. Sedertdien het die term volgens Pillay (1987:28) geword: "the watchword of theologians, especially those of the Third World". Die motiveering vir hierdie benadering word deur Pillay (1987:39) soos volg gestel: "Each attempt to theologize has itself to be re-evaluated within new contexts or else the Gospel becomes historically ossified". Op grond hiervan is kontekstualisering dus volgens Pillay: "the meeting of our unique context with the text and the whole history of the interpretation of the text. Our life-situation prepares the agenda for the meeting". Kontekstualisering word gesien as 'n standpuntname teen die tendens van groepe om hulle eie situasie te verabsoluteer (Kaufman, aangehaal deur Pillay 1987:40).

Olthuis (1990:352) plaas die destabilisering van aansprake op tradisie in verband met Derrida se siening van "no tradition, only stories, names, and traditions" (in *Positions* 1981). In dié verband tree hy in debat met Caputo, Noord-Amerikaanse filosoof en ondersteuner van Derrida na aanleiding van sy boek *Radical Hermeneutics* (1987) wat Caputo verder tipeer as *cold hermeneutics*. Hy omlyn soos volg Caputo se verwerping van tradisie as 'n vorm van mag: "Exclusionary, oppressive power plays intent on maintaining the prevailing order need to be replaced by the all-inclusive free interaction of opinions and positions which does not play with loaded dice". Caputo (aangehaal deur Olthuis 1990:351) se gevolgtrekking is dus:

"The goal is 'letting the play be'". Hiervolgens is kontekstualisering juis 'n manifestering van die bevryding van 'n geteleskopeerde visie (in die sin van groepsverabsoluttering) van 'n eietydse situasie.

Die bedryf van teologie kan dus nie anders wees nie as 'n geëngageerde proses wat Brown (in Anderson 1979:6) soos volg omskryf:

Theology is not so much a matter of the classroom .... as of the arena of human need, immersed in the stuff of politics, engaged in the struggle with the oppressed, being open to personal risks for the sake of those whom the world counts as nothing .... Thinking must be engaged thinking; it must come out of doing and not just cogitating.

Voortspruitend uit hierdie benadering, vloei die gevolgtrekking dat menslike nood nie 'n onomkeerbare noodlot is nie maar dat dit gesien moet word as die gevolg van die egoïsme van magsbeluste groepe (Croatto 1981:5). Die tema van bevryding word geïdentifiseer as "the core of the biblical message", en Croatto sluit in dié verband aan by Coe wanneer hy beweer: "The recognition of freedom as an evangelical value and the manner in which this recognition has occurred signifies that we are in the presence of a 'sign of the times' (Luk. 11:56)". Croatto (1981:1) erken sy Ricoeuriaanse benadering tot religieuse hermeneutiek wat hy 'n onderafdeling van semiotiek noem. Sy omskrywing in dié verband is besonder relevant vir die ondersoek:

Hermeneutics is the science of understanding the meaning that human beings inscribe in their practices, as well as in their interpretation by word, text, or other practices. All human action becomes a sign to be decoded, and the reason for doing so is all the more compelling if it is God who inscribes a meaning in events.

Vanuit watter hoek 'n teologie van bevryding as vorm van kontekstualisering ook al gemotiveer word, onderskei Brown (in Anderson 1979:12) die volgende enkodering van die Bybelteks hierby as basies "the strong engagement of liberation theology with the biblical story and the way in which the Scriptures help to corroborate or challenge a given sociological analysis,

both in providing their own tools for analysis and by indicating a source of power by means of which those gripped by the biblical message can be enlisted in the struggle for change". Daarom kan Pillay (1987:33) tot die gevolgtrekking kom: "Contextualization is part of the process of understanding the Gospel and is the bulwark against theology degenerating into ideology".

Croatto (1981:46) wys verder daarop dat die profeet, die interpreteerder van historiese gebeurtenisse, 'n sleutelfiguur is wanneer God praat deur middel van historiese gebeurtenisse. Pillay (1987:36) beweer byvoorbeeld: "Every theological statement, no matter how simple, is historically conditioned". Die profetiese gawe is 'n resultaat van geloof wat die profeet in staat stel om die oomblik (*kairos*) van God se bevryding te herken en daarop te reageer. Croatto (1981:8) kom tot die gevolgtrekking: "To be attentive to history is to better understand the Gospel". Hy (1981:82) voeg daaraan toe: "To 'enter' into the meaning of the text is the present event".

### 5.2.1.3 Suid-Afrikaanse kontekstualisering van die Bybeltekste

Binne die Suid-Afrikaanse konteks (dit wil sê die konteks van die Krog-gedigreeks) is Allan Boesak by geleentheid deur Nadine Gordimer (in Boesak 1987:10) getipeer as: "the Young man who has taken a hand in history". Hy word deur verskeie swart leiers in Amerika herken as 'n nuwe Johannes van Patmos en 'n nuwe Martin Luther King met wie hy sowel hulle profetiese en apokaliptiese visie deel as 'n konteks van oorheersing en gevangenskap. Na aanleiding van Boesak se prediking van die apokalips vanuit 'n Suid-Afrikaanse perspektief, kom Huenemann (voorwoord in Boesak 1987:11) tot die gevolgtrekking: "Boesak, together with John of Patmos, might yet be heard in time 'to comfort the afflicted and afflict the comfortable'". In sy prediking oor geloof en die politiek wys Boesak (1979:83) profeties "die Vinger van God" (Eks. 8:19) uit in die kontemporêre konteks as die aan die kaak stel van die leegheid en geestelike bankrotenskap van 'n bepaalde politieke beleid. Dit raak (1979:28) diegene wat "die allerverfoeilikste soort 'Christelikheid' beoefen deur te kies vir die maghebber, vir die onreg, sonder om daarvoor verantwoordelikheid te neem". Agter die ang "in die vorm van 'n geweer of 'n martelsel" neem hy (1979:55) die groter ang waar vir die

verlies van posisie en voorregte wat gedeel moet word, die angs vir die geregtigheid. Hy (1979:70) identifiseer die afgod van volksidentiteit op die altaar waarvan bloediglik geoffer word en (1979:71) die valse vrede terwyl duisende honger ly en ontworteling van mense en gesinsverbrokkeling met eufemismes soos "instromingsbeheer" weggeredeneer word, miljoene verdruk word en reg en geregtigheid openlik op straat struikel.

Verkuyl (in Boesak 1975:6) noem *swart Teologie* "een uiting van wat teenwoordig contextuele teologie word genoemd, d.w.z. teologie die ontstaat uit de praxis van deelname aan de bevrijding van mensen en samelevingen in een bepaalde concrete context". Boesak self (1984b:61) verwys na swart Teologie as "a contextual theology: it functions, and wants to be understood, within a particular situation .... But there is more. Black theology also speaks of being a human being .... It deals with Black realities in the light of, and under the critique of, the word of God". In sy sosio-etiese studie van die *swart Teologie* van bevryding, *Farewell to innocense* (1977:15), omllyn Boesak kontekstualisering in 'n Suid-Afrikaanse konteks soos volg:

Black theological reflection must take seriously precisely what Christian theology has hitherto ignored: the black situation. In its focus on the poor and the oppressed, the theology of liberation is not a new theology, it is simply the proclamation of the age-old gospel, but now relevant to the situation of the oppressed and the poor.

One can say that it represents a new way of theologizing, a new way of believing. Liberation theology, by beginning with the Exodus, by making of theology a critical reflection on the praxis of liberation, places the gospel in its authentic perspective, namely that of liberation. It seeks to proclaim the gospel according to its original intention: as the gospel of the poor. In this involvement Black Theology seeks the God of the Bible who is totally different from the God whites have for so long preached to them. The God of the Bible is the God of liberation rather than oppression; a God of justice rather than injustice; a God of freedom and humanity rather than enslavement and subservience; a God of love, righteousness and brotherhood rather than hatred, self-interest and exploitation.

Black Theology knows that it is not merely people who need to be liberated. Also the gospel, so abused and exploited needs to be liberated. In the liberation movement through history black Christians are joyfully engaging themselves.

Soos uit die enkele aangehaalde voorbeelde blyk, word Boesak se funksie geïnterpreteer as "profetiese en priesterlike tolk" in Krog se oewre (Verkuyl in Boesak 1975:5) te midde van die stemlose binne 'n Suid-Afrikaanse kontemporêre konteks. Pillay (1987:31) sien dan ook swart Teologie as die instrument waardeur swart ervaring Bybels gefundeer word. Venter (1988:59) erken Boesak, naas teoloog, ook as: "Een van die invloedrykste Swart apologete van 'n nuwe politieke orde".

#### 5.2.1.4 Menswaardigheid as religieuse en sosiopolities gemotiveerde teken

'n Belangrike aspek van die swart bevrydingstryd is die eis om gelyke menswaardigheid tussen wit en swart. Dit word onder andere in die Krog-gedigreeks geënkodeer in die versreëls: *wat sou dit wees in die woord wit? / wat sou dit meer laat klink as swart?* Die voor die hand liggende apologet hiervan is eerw. Jesse Louis Jackson, President van Operation PUSH<sup>9</sup>. Binne 'n baie kort tydjie het Jackson 'n hoofbedingingsmag binne die Amerikaanse politiek geword. Ook in die Suid-Afrikaanse politieke konteks lewer hy 'n deuropende bydrae. Hy het nie alleenlik baie nou saamgewerk met Martin Luther King jr. nie. Hy is ook in 'n groot mate deur laasgenoemde se filosofie beïnvloed. King se siening en optrede is gemotiveer deur die volgende teorie: "the clue to the meaning of ultimate reality is found in personality". Young (1979:111) kommentareer verder hieroor: "This strengthened King in two convictions: it gave him metaphysical and philosophical bases for belief in a personal God, and it gave him a metaphysical basis for belief in the dignity and worth of all persons". Die filosofie en ideologie van Jackson is vervleg met die oogmerke van Operation PUSH (*People United to Save Humanity*), wat gegroei het uit *Operation Breadbasket* waarin hy aanvanklik benoem is as nasionale direkteur deur King. Die S van PUSH staan sowel vir 'Serve' as 'Save', met die implikasie: "Humanity must be served before it can be saved". Die filosofie van PUSH is gebaseer op die volgende uitgangspunt: "In the basic struggle for justice and equality .... the destiny of each of us is tied irrevocably to the destiny of all". Dit verteenwoordig ook 'n grondliggende tema in King se denke, naamlik: "Together we must learn to live as brothers or together we will be forced to perish as fools". Jackson voel dat die hoop vir swart politieke mag geleë is in die najaag van 'n strategie wat enige politieke party sal verhinder om die swart stem as vanselfsprekend te

beskou (Young 1979:129). Sy opvoedkundige filosofie sentreer om die trefwoord *prestasie*. Hy dring by Swartes aan om te presteer ten einde die groot akademiese gaping tussen wit en swart te oorbrug (Young 1979:130).

In Suid-Afrikaanse konteks gee Boesak (1975:14) in sy boek *om het swart te zeggen* soos volg uitdrukking aan die kreet om menswaardigheid:

Zwarten hebben geen rechten die een blanke hoeft te respecteren. Dat zit 'm al in de naam. Wij zijn 'niet-blank'. Het mens-zijn zit in 'blank' - 'niet-blank' duidt op niet-persoon, een negatieve non-entiteit met wie geen rekening gehouden hoeft te worden. Terecht verwerpen zwarten dan ook de aanduiding 'niet-blank', zoals trouwens ook de termen 'kleurling' en 'bantoe', als verdruckerterminologie. Wij ontkennen dat het recht op een menswaardig bestaan een blanke exclusiviteit zou zijn; wij weigeren langer gedefinieerd en begrens te worden door blanken. Met gloeiende zwarte trots komen we in opstand tegen de kolonisatie van onze menselijkheid. We kunnen niet langer worden opgeofferd aan blanke zelfzucht en hebberigheid, we zullen niet langer slachtoffer zijn van hun vervreemding.

Twee belangrike sosio-politieke manifestasies van blanke selfsug en eiebelang ten koste van swart menswaardigheid, identifiseer Boesak (1975:15) as "landroof en moord".

Credo Mutwa (1965:220) herlei die aantasting van die swartman se menswaardigheid na die benaming "kaffir" waarvan hy die volgende verklaring gee: "It is an Arabic word meaning 'he who has no soul' as an ape is thought to have no soul, and who need not, therefore, be treated with respect". Die wyse waarop hy (1965:434) uitdrukking gee aan die grenslose lyding van swart bewussyn verhef dit bo 'n verpolitiseerde interpretasie wat noodsaaklike perspektief gee op die tweede *Natreg-gedig* van *Die Jerusalem-gangers*. Hy skryf soos volg:

No race of mankind has been so misunderstood; no race has been more misrepresented, more abused and misused than the Black race of Africa. The troubles seen in Africa today - the unnecessary death and suffering for which agitators and communists are conveniently blamed - had their origin in one thing only: the ignorance and selfish interests of your forebears .... You took it for granted that we were nothing but lowdown, brainless, inferior sub-humans to which you could do anything with impunity - because we had no

golden cities for you to destroy and loot .... because we had no rifles with which to kill men without giving them a sporting chance .... You carted millions of our people off and sold them into slavery .... All this you did because you considered us brainless, brutish creatures which your gods created for your express pleasure and service.

Hierbenewens maak hy (1965:224) die stelling: "There is much in the black man's soul which the white man never sees". Ook hy (1965:228) wys die ruimtelike / kontekstuele implikasies uit van sodanige verwonde menswaardigheid binne Suid-Afrikaanse konteks. Dit word onder andere (vergelyk ook *liefdeslied na die musiek van K.E.Ntsane* 14; *maar niks stoor styl* 49) ook poëties getransponeer in die volgende versreëls van Krog se gedig *gesegdes (Jerusalemgangers* 17):

*bepan nooit strategie by 'n telefoonpaal  
in die wit klose hurk tokkeloste  
wat alles aan Petoli vertel*

*hier is ons gebore  
maar word gebruik  
as blote metafore*

Naas hierdie onteiening van die swartman binne sy Suid-Afrikaanse konteks, word die konteks van die "blanke" groep waarmee die digter-verteller haarself identifiseer deur die meervoudsvorm van die voornaamwoord, soos volg be-teken in die intergedigtelik relevante *visioen van 'n nasie (Otters in Bronslai* 25):

*hoe lank meen ons om hier uit te hou?  
ons wat gestrand het teen hierdie geil vasteland  
sonder om ooit in Afrika onloënbaar aan te land  
.....  
.... hier is ons na drie eeue nog niks anders  
as 'n stukkie curiosum westers.*

In elke tekensisteem van bevryding kan die kreet om menswaardigheid as 'n sentrale motiverende be-tekenaar geïdentifiseer word. Die Bybelteks kan gedekodeer word as universele eksemplaar van die be-tekening van hierdie tendens, soos mettertyd sal blyk wanneer die funksionering van die Bybelteks in *Die Jerusalemgangers-gedigreeks* ondersoek word. Die verhelderende en oorkoepelende simboliese eksemplaar van gestroopte menswaardigheid volgens die Bybelteks is Jes.53 2b-3, wat soos volg lui (1953-vertaling):

Hy het geen gestalte of heerlikheid gehad, dat ons Hom sou aansien nie, en geen voorkoms, dat ons Hom sou begeer nie. Hy was verag en deur die mense verlaat, 'n man van smarte en bekend met krankheid; ja, soos een vir wie 'n mens sy gelaat verberg; Hy was verag en ons het Hom nie geag nie.

Die volgende eksegetiese opmerkings van Knight (1984:170) plaas die singewende funksie van hierdie gedeelte in perspektief:

The portrait before us, is that of one whose rejection goes beyond even the humiliation and pain which the Servant people of God had to suffer in Babylonia. It is the portrait of one who is wholly abject, who has encountered evil in its ultimate form ..... No man at any period can develop to be truly human unless he lives in society; in fact a man goes mad if he is completely shunned by his kind. DI (the author) therefore puts his finger on the point of the greatest sacrifice of all which the perfect Servant has to make. He is to be utterly lonely. We esteemed him not; that is, 'we took no account of him'. We thought him an idiot in the Greek sense of the word: we regarded him as an isolated fanatic. In other words, the Servant's calling is to lead him to tread a completely lonely path, even as God himself must pursue the path of redemption alone.

Die Bybelteks identifiseer dus ontmensliking as kondisie van diepste menslike nood waarvoor God self die versoenende offer moet voorsien (vergeelyk die *Mietje Gous-gedig* in *Die Jerusalemgangers-gedigreeks*)<sup>10</sup>.

### 5.3 HISTORIESE KONTEKS AS GENERERENDE TEKS

Die historiese konteks wat as agtergrond funksioneer vir *Die Jerusalemgangers-gedigreeks*, word uitvoerig beskryf in die gelyknamige studie van J.P. Claasen (1981). Dit is die verhaal van 'n groep blankes uit die tyd van die Groot Trek, wat hulleself as *Jerusalemgangers* beskou het. Claasen (1981:X111) beweer in verband met hierdie navorsing: "So werp hierdie studie meer lig op 'n interessante faset van die vaderlandse geskiedenis en word die onbekende meer bekend".

In Krog se oeuvre funksioneer "gehaplografeerde" (maar betekenisproduktiewe) historiese tekste dikwels as genererende teks vir 'n poësietekst. In die bundel *Jerusalemgangers* kan 'n *gehaplografeerde historiese visie* selfs as 'n sentrale tema gerecepteer word. Na aanleiding van die verhaal van die wit dogtertjie wat lid geword het van 'n swart stam in die *Bessie-gedig* (*Jerusalemgangers* 11), word byvoorbeeld verwys na: *Vrou van Tshomane* (Kapteinseun) *weier om terug te keer / word sedertdien uit verhale gehaplografeer*, terwyl die Suid-Afrikaanse konteks be-teken word as die *suidelike punt van haplografie*<sup>11</sup>. In die lig daarvan dat haplografie gebruik word in verband met "hoe gesien word" (by implikasie ook 'n sienfout), is die historiese konteks ten opsigte van perspektiefdekodering 'n voor die hand liggende sleutel tot *Die Jerusalemgangers-gedigreeks*. Die volgende waarneming van Credo Mutwa (1965:179) vanuit 'n swart perspektief stel die singewende funksie van historiese intertekstualiteit eweneens voorop: "Only by unravelling the past can one hope to find the key to the golden portals of the future".

'n Betekenisvolle aspek in verband met die verhaal van die *Jerusalemgangers* wat in die ondersoek na die funksionering van die Bybeltekste in die poësietekste 'n rol speel, is Claasen (1981:1) se opmerking dat godsdienis in die beskouings van hierdie mense 'n belangrike rol gespeel het. Hy haal in dié verband 'n Engelse skrywer J.C. Chase aan wat hulle goed geken het en wat beweer het:

With much truth we may describe the inhabitants of the Cape Colony at large as a serious and religious people, and especially with reference to that portion

forming the most considerable part of the Community, the Dutch Boers, who are deeply imbued with strong sentiments of genuine piety, and are consistent members of the Christian Church.

Ook van belang is Claasen (1981:X11) se opmerking dat met dié verhaal opnuut duidelik aan die lig gekom het dat daar dikwels 'n noue verband bestaan tussen gewone of algemene geskiedenis en kerkgeskiedenis.

Claasen (1981:X11) wys verder daarop dat hierdie trekkers se optrede, dryfvere en lotgevalle baie beter verstaan kan word indien ook aandag geskenk word aan die optrede van hulle leier, Adam Enslin, wat ook funksioneer as *leiertong* in die Krog-gedigreeks. Claasen se inleidende opmerkings oor Adam Enslin kan geresenteer word as motiverende interteks van die *Jerusalemgangers*-bundel wat open en eindig met 'n *Adam-gedig*. Claasen (1981:1) lui sy verhaal soos volg in:

In die Bybel lees ons van die val van Adam en Eva en hoe hulle die Paradys verloor het. Die Nuwe Testament kom dan met die blye boodskap dat die tweede Adam, Jesus Christus<sup>12</sup>, die verlore Paradys herwin het deur Sy koms na hierdie wêreld. In Suid-Afrika kom ons egter 'n derde Adam teë, Johan Adam Enslin, .... Rondom hierdie man en sy geesgenote ontvou die vreemde verhaal van 'n aantal mense wat 'n plan opgevat het om oor Afrika te trek tot by Jerusalem.

Die feit dat die Krog-bundel open met die mitiese, swart Adamastor, kan gedekodeer word as die outentieke oerbegin van dié suidelike kontinent<sup>13</sup> terwyl die Adam Enslin-trek reeds by implikasie 'n *Natrek* verteenwoordig.

Claasen (1981:47) meld in sy studie van die Jerusalemgangers dat die Boer van daardie tyd homself vergelyk het met die Israeliet terwyl die Swarte 'n Kanaäniet was. Alle optredes teenoor swartes is dan ook met aanhalings uit die Ou Testament geregverdig. Hierdie vereenselwiging is gemotiveer binne 'n bepaalde geografiese en historiese ruimte.

Vanweë hulle godsdienssin is selfs sulke ingrypende bewegings soos die Trek godsdienstig

gemotiveer, soos blyk uit die volgende aanhaling (in Claasen 1981:2) van A.W.J. Pretorius aan ds. G.W.A. van der Lingen, waarin hy die hoop uitspreek dat indien die Trek "van den Almagtige is, soo het syne wyse wil en welbehaagen is soo sullen wy daar tot een volk worden en ter syner eere leeven". Ten opsigte van die Jerusalemgangers was daar, volgens Claasen (1981:39), egter 'n betekenisverskil in hulle benadering van die Trek. Vir hulle was die Groot Trek nie maar net 'n volksbeweging nie, "maar inderdaad 'n godsdienstige bedevaart om die beloofde land te gaan soek". Verskillende gebeurtenisse het hierbenewens daartoe bygedra om bogenoemde persepsie en gevolglike kategorisering van die swart volkere vanuit Bybelse motivering te laat posvat.

### 5.3.1 Tekstuele personasies as historiese tekens

Indien die personasies in die Krog-tekse geresepteer word as *historiese tekens*, kan 'n ontginning van die motivering tot hulle sosiopolitieke handeling 'n singewende bydrae lewer tot die ontsluiting van die poësietekse. In dié sin word hulle as tipes gehanteer. Hierdie motivering lewer veral 'n belangrike bydrae tot hulle enkodering van die Bybeltekse en die transponering van hierdie gegewe in die poësietekse.

#### 5.3.1.1 Adam Enslin, *Leiertong*

Claasen (1981:10) meld dat die stamvader van die Enslins, Johan(n) Adam Enslin, gebore in Duitsland, in die jaar 1729 as 23-jarige soldaat na die Kaap gekom het en hier met 'n weesmeisie getroud is. In die jaar 1762 word hy burger van die Kaap en bedryf 'n besigheid as kleremaker, waarin hy blykbaar onderlê was. Sy huis se naam, *het Caabs welvaaren*, is 'n aanduiding van die sukses wat hy hiermee behaal het. Hy was die grootvader van Johan Adam, wat later die leier van die Jerusalemgangers sou word. Laasgenoemde Johan Adam Enslin is op 12 Junie 1800 in die gemeente Graaff-Reinet gedoop. Hy het soos sy vader ook begin boer.

In die wyk Baviaansrivier van Somerset-Oos het dit aanvanklik met Enslin se boerdery voorspoedig gegaan. Mettertyd het die stryd met die Xhosa aan die grens meegebring dat die

posisie van die boere al moeiliker en moeiliker geword het. Ook die Enslins het verliese gely. In 1835 meld 'n brief van die vrederegter dat 'n aantal mense van Baviaansrivier na Cradock gevlug het "from fear of the Caffres". Die Enslins was egter nog nie onder hierdie vlugtelinge nie, alhoewel die landdros rapporteer dat skaars 'n dag sonder een of ander rowery verbygegaan het.

Uiteindelik moes Jan Enslin egter ook die stryd gewonne gee en verlaat hulle die omgewing "op soek na rus en vrede" (Claasen 1981:13,14). Na 'n stormagtige verblyf in die Vrystaat waar Enslin onder andere 'n verklaring (10 Augustus 1848) onderteken het waarin verklaar word: "of wij Smeek, en of wij Sir Harries bid, hij neem ons met geweld in besit", trek hy, na die oorgawe van die Vrystaat aan Britse beheer, na die distrik Marico oorkant die Vaal. Ook hier word Enslin gekonfronteer met 'n vyand wat nie net van buite gekom het nie <sup>14</sup>, maar wat "rondom hulle gewoon het, nl. die swartes" (Claasen 1981:23). Terwyl Claasen (1981:24) enersyds vermeld dat Enslin volgens sekere getuieis "homself beskou het as iemand wat kan maak soos hy wil met betrekking tot die swartes" meld hy andersyds op grond van onderhandelinge aangaande 'n ooreenkoms met die kaptein van die plaaslike Bakwena-stam wat misluk het, dat dit "nie billik is om Enslin te verwyt dat hy 'n vyand van die swartes was nie". Dat Enslin nie die gevare vergroot het nie, blyk daaruit dat as gevolg van die wrywing met die swartes weinig mense dit kon waag om in die land rond te reis (Claasen 1981:25). Die volgende opmerking van Claasen (1981:10) is 'n aanduiding van hulle ervaring van 'n pelgrimsvolk op weg:

Verskeie persone wat later die kern van die Jerusalemvaarders sou uitmaak, het hulleself vanaf die beginjare van die Trek te midde van die swaarkry langs die trekpad bevind, 'n swaarkry wat in hulle leier (Adam Enslin) se geval ook 'n belangrike invloed op sy uiteindelijke optrede sou hê.

Terwyl Enslin se handelinge enersyds deur omstandighede geaktiveer is, meld Claasen (1981:45) andersyds ook dat hy "gelok was deur 'n ideaal". Enslin se resepsie van die *Mesek*-gegewe in die Bybelteks en sy vereenselwiging daarmee, word bepaal deur perspektiewe wat ontwikkel uit 'n historiese en geografiese konteks <sup>15</sup>. Sowel die wrewel wat gegroei het teenoor "alles wat Brits is" as die wrewel teenoor swartes (Claasen 1981:47) het

voortgespruit uit 'n ervaring van "te na gekom wees" (vergelyk die slot van die *Toespraak van Adam Enslin voor die trek Jerusalemgangers* 58).

Enslin het oor verskeie eienskappe beskik wat daartoe bygedra het dat hy as leier beslissende invloed uitgeoefen het. Hy was 'n groot en sterk man en volgens iemand wat hom goed geken het, ook sonder twyfel 'n dapper man. Dat Enslin ook bekwaam was, blyk uit die feit dat hy spoedig na sy aankoms in die Vrystaat reeds 'n leidende rol onder die emigrante gespeel het. Hy was soms haastig en kort van humeur maar daar word ook getuienis gelewer dat hy self spyt was wanneer hy onbesonne dinge gesê het en dat hy wel bereid was om sy eie foute te erken. Hy was egter nie slegs leier in die gewone sin van die woord nie; hy sou ook profeet wees. Op grond van die uitsprake wat hy gemaak het na aanleiding van drome wat hy gedroom het en gesigte wat hy gesien het, het hy die benaming "profeet" ontvang. Claasen (1981:52) wys daarop: "Drome is dikwels as waardevol en rigtinggewend in ons vaderland beskou" en in die tyd van die Jerusalemgangers was dit "'n algemene verskynsel".

'n Hollandse landmeter, K.J. de Kok (in Claasen 1981:65), het in sy boek *Toen en thans* vermeld dat hy teen 1855 talle vrae moes beantwoord in verband met die voorgename trek na Jerusalem. Dit het later eers vir De Kok duidelik geword wat sy vraestellers eintlik van Jerusalem verwag het. Die uitdrukkings in die Bybel soos: die beloofde land, die druiwetros van Josua en Kaleb, melk en heuning, die balsem van Gilead en dergelike meer, het vir hulle 'n Palestina voorgedou "als een waar Luilekkerland, zonder Engelschen, zonder belastingen en met zeer weinig werk". Een van die geselskap het 'n prentebybel besit waarin Jerusalem afgebeeld was met huise soos paleise \*\*\*. De Kok se verduideliking dat Palestina 'n halwe woestyn was, die riviere veelal opgedroog, die bevolking roofsugtig en vyandig gesind jeens vreemdes, terwyl Jerusalem 'n betreklik klein klompie huise was, gebou op die puinhope van die ou stad, is allesbehalwe algemeen geglo.

Daarbenewens is aan hom vertel dat "Tante Mieta" (Mietje Gous) 'n volmaakte middel teen die tsetse, waarteen De Kok gewaarsku het, uitgevind het. Dit het bestaan uit wynruut en

---

\*\*\* Sien voorbeeld in bylaag.

krampdruppels. Hulle was ook oortuig dat die Arabiere en ander stamme wat in die beloofde land woon, seker nie so goed soos hulle, die Jerusalemgangers, kon skiet nie. Volgens De Kok het hierdie mense 'n "New Exodus" beplan ten einde 'n aardse Kanaän te bereik (in Claasen 1981:67). Ds. Andrew Murray het reeds in Desember 1849 sy eerste ontmoeting gehad met die meeste van diegene "who are working for the trek to Jerusalem". Alhoewel hy, sowel as ander leraars, die voorgenome Jerusalemgangers probeer oortuig het van hulle dwase siening ten opsigte van hulle grondliggende "fatalistiese uitverkiesingsleer", was hulle nie vatbaar vir oortuiging nie. Murray is selfs deur hulle geïdentifiseer as die Antichris omdat hy hulle teëgegaan het (Claasen 1981:64).

Claasen (1981:112) kom na aanleiding van sy historiese ondersoek tot die volgende gevolgtrekking, wat singewend is ten opsigte van die enkodering van die Bybelteks:

Dit blyk dat wanneer die klem van die suiwer Woordverkondiging oorgeplaas word na die aanhang van een of ander leierspersoon, subjektivisme en afwykings gou aan die orde kom. So 'n moontlikheid was inderdaad ook verskuil in die optrede van die Jerusalemgangers met hulle aanhang van leierspersoonlikhede soos Enslin.

Hieruit is die betekenisproduktiewe rol ook af te lei van die *leiertong* ten opsigte van 'n ontginning van 'n sosio-kulturele situasie.

#### 5.3.1.2 Mietje Gous, profetes

Die tweede Jerusalemganger-stem in die Krog-gedigreeks, Mietje Gous, vervul naas die daadkragtige *leiertong* die funksie van "profetes" <sup>16</sup>. Volgens Claasen (1981:56) was die Jerusalemgangers se profetes ene Mietje Gous (Gouws), 'n weduwee uit Magaliesberg. As nooi Fourie, is sy op 6 Oktober 1810 te Swellendam getroud met Jacob Marthinus Gous. In Natal is Jacob Gous een van diegene wat gedurende Desember 1838 gesneuwel het in 'n botsing met die Zoeloës. Hy en Mietje was die skoonouers van die bekende generaal P.J. Joubert van Transvaal. Jacob Gous was afkomstig van Zwartberg waar dr. Robertson, die leraar, ook mense teëgekom het wat van plan was om na Jerusalem te trek. In die lig

hiervan is dit begryplik dat Mietje Gous 'n sterk dryfkrag met betrekking tot die Jerusalem-trek was. Sy word in verband gebring met 'n weduwee wat reeds geagiteer het om vanuit Natal na Jerusalem weg te trek. Volgens Claasen (1981:54) se navorsing het die eerste daadwerklike roering in verband met die Jerusalem-trek in Natal voorgekom. 'n Dokument in die Bird-versameling in die Natalse staatarief bevat die volgende opmerking: "After the English had taken possession, a woman started for Jerusalem in order there to be beyond the reach of the English". Hierdie verwysing is waarskynlik dié na die profetes Mietje Gous van die latere Jerusalem-gangers. Haar ouderdom, ongeveer 58-60 jaar, het meegebring dat sy gesag kon uitoefen. In Transvaal het sy 'n plaas aan die suidekant van die Magaliesberg bewoon wat sy met die bystand van haar kinders opgebou het tot "a splendid and well-stocked farm" (K.J.de Kok, *Empires of the Veld*, aangehaal in Claasen 1981:58). Teen 1849 is van haar berig: "Weduwee Gous het al begin om waens, osse en proviand op haar plaas in gereedheid te bring - die 'profetes' was gereed vir die reis na Jerusalem en het daadwerklik die voorbeeld gestel" (Claasen 1981:64).

### 5.3.1.3 Boesak as alternatiewe *leiertong*

As saamklinkende bevrydingstem in die eerste *Natrek*-gedig en eweneens as tipe, lewer Boesak se hantering van die *Jerusalem*-beeldspraak 'n alternatiewe perspektief. Dit is egter ook 'n aanduiding van die universele toeëiening van hierdie Bybelse interteks.

In 'n erediens tydens die *Kirchentag* van die Duitse Evangeliese Kerke in Junie 1987 neem hy een van die sterkste standpunte in teen wit dominansie in Suid-Afrika. Volgens sy interpretasie van Openbaring is die nuwe Jerusalem nie 'n spirituele (geestelike) analogie nie, maar 'n stad van die hier en nou. Boesak sê hy verstaan die visioen van Johannes goed. Ons hemel (die huidige aardse orde) word vergiftig deur die skoorstene van miljoene nywerhede, onbewoonbaar gemaak vir mens en dier - alles in die naam van vooruitgang. Ons sien vuurpyle van die dood deur ons hemele klief, ons sien kernwapens wat aan God aanstoot gee. Retories vra Boesak dan: kan ons hemel gereinig word na Hiroshima en Nagasaki, na die stank van die gaskamers van Duitsland, die afgebrande gehuggies van Suidoos-Asië, die vlugtelingkampe van Palestina, die verrotting wat magtige persone veroorsaak as handelaars

in geweld? Die visioen van Johannes is nie 'n Kerk wat vlug uit die werklikheid in die hiernamaals in nie. Vir Johannes is dit volgens Boesak belangrik dat die krag van God geopenbaar moet word in hierdie wêreld in hierdie menslike geskiedenis. Vir die Kerk, aldus Boesak, is die nuwe Jerusalem geen toekomstige wêreld in die anderkant, die hiernamaals nie. Die nuwe Jerusalem is geen *Fata Morgana* buite die tyd nie, dit is 'n stad wat sal verrys uit die as van al daardie stede wat die "Babilons" van hierdie wêreld is. In hierdie stad sal ons nie wag op die ewigheid nie, die stad sal verrys op die as van wat nou Pretoria is. Dit sal verrys omdat die ou dinge vernietig sal wees (in geheel aangehaal deur Venter 1988:69) <sup>17</sup>. Hierdie eksegetiese model lê by implikasie ten grondslag van die swart ervaring in die eerste *Natrek-gedig*.

In sy preek oor die val van Babilon (1987:108-125) en die identifisering van die mag van die dier, dui Boesak eweneens 'n onontkenbare skeiding aan wanneer hy beweer:

..... so much depends on where one stands in history as the struggles for freedom are waged across the world ..... The cries were the cries of those who benefitted from oppression and got rich from exploitation - the captains and barons of industry, the privileged, the owners of Rome <sup>18</sup>.

Binne Suid-Afrikaanse konteks spesifiseer hy (1987:116) dit soos volg:

There is truth in the words we spoke to the apartheid regime on 16 June 1986: Your life shall be like the life of Ahab and the life of Jezebel. Your fate shall be the fate of Babylon, which is called Egypt, which is called Rome, which is called Pretoria.

As selferkende swart gereformeerde Calvinis stel Boesak (1986:94) sy standpunt in verband met die Skrif soos volg:

The first thing I should mention, is the principle of the supremacy of the word of God. In the Reformed tradition it is the word of God that shapes life and provides the church with a basis on which to stand. Scripture is the indisputable foundation of the life and witness of the church in the world and it is the guiding principle for all our actions. Manipulation of the word of God to suit

culture, prejudices, or ideology is alien to the Reformed tradition. Hierop dui Boesak die misbruik van die Skrif aan in belang van wit oorheersing.

Venter (1988:69), wat insgelyks apartheidsapologete aan die kaak stel, lewer die volgende kritiek op Boesak se Skrifhantering: "Die probleem met apartheidsteologie en Boesak se swart bevrydingsteologie is dat dit alleen tekste wat ter ondersteuning van hulle politieke aktivisme dien, gebruik en ewe gerieflik ander tekste ignoreer". Die volgende opmerking van Young (1979:13) sluit hierby aan wanneer hy beweer: "as opposed to being fixed exclusively with spirituality and heaven, the black church has been vanguard of social, economic, and political activism within the black community". Hieruit kan afgelei word dat kontekstualisering van die Bybelteks in dié geval, soos in Adam Enslin se geval, gebaseer is op 'n selektiewe (*gehaplografeerde*) dekodering en enkodering van die Bybelteks.

#### 5.4 DIE JERUSALEMANGERS AS POËTIESE KONTEKSTUALISERING

Die bundelkonteks sowel as sekere parallele tussen gediversifieërde kontekste in die gedigreëks self is aanduidings dat die singewende funksie van die *Jerusalemangers*-verhaal nie sonder meer die historiese gegewens is nie. Dit word ontgin as semiologiese sisteem met implikasies vir en parallele met 'n kontemporêre konteks. In dié opsig kan dit vergelyk word met Barthes (1987:109-159) se dekodering van eietydse ideologiese mites. Barthes (1987:155) beweer byvoorbeeld: "Bourgeois ideology continuously transforms the products of history into essential types".

Terwyl die bundel open (*Canto 7*) met die belangrike *Adamastor*-(Afrika)mite wat figureer in die vroegste geskrif oor suidelike Afrika (De Camoës *Os Lusíadas* 1572), sluit die bundel af met *Die Jerusalemanger*-reeks wat die Bybelse apokalips mitologiseer vanuit bepaalde (politieke) perspektiewe. Terwyl 'n deel van die bundel afgestaan word aan mites uit die "swart" Suid-Afrikaanse konteks, word dit saamgevoeg en deur middel van intergedigtelike parallele in gesprek geplaas met "mites" (vergelyk ook die *ons dorp*-reeks benewens *Die Jerusalemangers*-reeks) uit die "wit" konteks. Smit (1989) se tipering van die Suid-

Afrikaanse politieke konteks as "myth versus myth" kan dus ook as 'n oorkoepelende tema van die bundel gebruik word. Dat 'n "war of myths" nie slegs eie aan 'n Suid-Afrikaanse konteks is nie, blyk onder andere uit die reeds genoemde bydrae van Barthes (1987:110) waarin hy verwys na "myth (as) a type of speech chosen by history". Die volgende tipering van Smit (1989:21) kan funksioneer as 'n agtergrondteks van die politieke konteks wat in die poësietekste be-teken word:

In South Africa one finds that mythological language plays an extremely important role, in religious discourse as well - and especially: if mythical language serves to provide a kind of secret code language, understandable to the members of the group and empowering the 'elite' with the necessary knowledge with rhetorical power, mythical language certainly plays an important role in South African society; as a result of apartheid, South Africans live in 'worlds apart', physically, but also symbolically; the different collective life-stories or myths, with the different role of religion serving as 'sacred canopies' for the respective roles, have grown apart so much, that people can no longer hear or understand another, their language, their symbols, their emotions.

Smit haal in dié verband Aartsbiskop Desmond Tutu aan wat gesê het: "we need two dictionaries". Dit word veral gedemonstreer in die be-tekening van die "aparte" swart, minder bevoorregte konteks en daarnaas 'n bevoorregte wit konteks. Hierdie konflikerende Suid-Afrikaanse kontekste se betrokkenheid by mekaar naas 'n gefragmenteerdheid, word eksplisiet be-teken deur die sestal gedigte (47-53) wat die *Die Jerusalemangangers*-reeks voorafgaan.

Die vooropplasing van 'n historiese teks uit die konteks van die huidige aggressor / onderdrukker in die Suid-Afrikaanse konteks met 'n opvallende Bybelse interteks as hooftema, verhoog vanweë die ironie die polemiese aanslag van die poësietekste. *Die Jerusalemangangers* funksioneer immers ook as oorkoepelende titel van die *Natrek (Jerusalemangangers 59)*, waarin dit gaan om 'n *transisie* in 'n identifiseerbare kontemporêre onderdrukketeks-konteks. Hierdie konteks se motivering is eweneens Bybels geïnspireer. Die volgende opmerking van Van Zijl (1991:297) stel Krog se enkodering van historiese intertekste as be-tekeningstrategie in 'n geëngageerde teks in perspektief:

Wat gebiedend noodsaaklik is vir 'n geëngageerde lesing is 'n effektiewe historiese bewustheid. Waar die leser/eksegeet sy eie historisiteit (historiese affiniteit en gebondenheid) erken, erken hy sy beperktheid, ofte wel sy horisonne, asook sy histories-sosiale gebondenheid - daar word geëngageerdheid moontlik.

Krog se strukturering van die voorbeeldgedigreeks kan vergelyk word met die patroon van die meerstemmige maar saamvloeiende *fughetta* van die aanvanklike aangehaalde voorbeeldgedig uit die debuutbundel, maar nou veel kompleksier saamgestel. Alhoewel die geëngageerde literêre teks 'n geselekteerde werklikheid hanteer wat op teksspesifieke wyse gekombineer is (vergelyk Van Zijl 1991:127), kan kontekstualisering nie in dié gedigreeks herlei word tot historiese eksklusiwisme nie. Geëngageerdheid funksioneer hier terselfdertyd as 'n perspektief op *historiese intertekstualiteit* (meerstemmigheid). In die Krog-poësie word 'n Suid-Afrikaanse konteks beteken as religieus georiënteerde mites terwyl 'n gemitologiseerde Bybelteks funksioneer as histories-universele eksemplaar.

#### 5.4.1 Vryheid as genererende teken

Die kern waarom alle verset of opstand sentreer, is die sug na bevryding van een of ander reële of gevisualiseerde magbasis. Dit het uit die voorafgaande reeds geblyk dat sowel *littérature engagée* as die oproep om teologiese en Bybelse *kontekstualisering* verband hou met die ontworsteling aan beknotting, of dit ook al intellektuele, ideologiese of politieke beknotting is. Hiervolgens kan die frase: *vryheid bly wesenlik van wees* uit die *Toespraak van Adam Enslin voor die trek (Jerusalemgangers 58)* net sowel funksioneer as kontemporêre en Suid-Afrikaans gekontekstualiseerde politieke retoriek as wat dit geldig is as universeel menslike "waarheid".

Bevryding is die deurlopende tema van *Die Jerusalemgangers*-gedigreeks wat oerverlede (vergelyk die geënkodeerde Psalmteks en die apokaliptiese Jerusalem-simbool) in polemiese gesprek plaas met 'n hede, ondanks die feit dat dit gekaap word as politieke retoriek. 'n Fokus op 'n kontemporêre Suid-Afrikaanse politieke konteks kan byvoorbeeld afgelei word uit die "vryheidstrew" van 'n besittersklas (dié wat het / "have's") enersyds (vergelyk die

Enslin-trekkers van wie se *bondel waens / barstens van besit belaa*i is en die *lyfbande met koeëls bewe*i teenoor die *verlossende lyding* van die besitloses (dié wat nie het nie / "have not's") andersyds wat hulle bevind waar *rookmis lower om sink* en *veelkleur mens paddig rank*. Daarmee saam figureer in die gedigreeks egter ook 'n dimensie van menswees wat polities gemotiveerde rigpunte oorskry. Dit kom byvoorbeeld na vore in die styl van die *leiertong* (57) in die eerste twee gedigte teenoor dié van die liriese subjek in die eerste *Natrek*-gedig. In die Adam Enslin-toespraak met sy vooropstelling van *Ek* in die aanvangsposisie, word die *visioen* gedegradeer tot politieke spreuk (vergelyk die versreël: *visioene / reep ek tot spreuk*) deur die volgende retoriek: *ter wille / van ons snak na land smyt / voordeur oop waar velde / springbokvelle spre*i waar *sterre / nagterlik óns patrone knoop // gebore vry te stap. die smalte / ons s'n .... ons eis / 'n herbegin .... ons vermoor sonder wraak .... niemand kom ons na ....*

Hierteenoor begin die eerste *Natrek*-gedig met *ons* en is die oorheersende toon dié van die smeekbede waarin die fokuspunt sentreer om menswees en nie besit nie. Die versugting waarom dit gaan, lui soos volg: *o die moed om te wees / nie snoeshaan of gelouste jakkals // maar magtig boom gemens oor self / en swart*. Teenoor die *ons eis* van die eerste spreker en die eiegeregigte toon waarmee hy sluit (*niemand kom ons na*, waarop die ironiese *Natrek* volg!), is die slot van die *Natrek*-gedig die betekening van eksistensiële nood. Daar word uitgereik na 'n hoër (historiese) Gesag (vergelyk die hoofletter in die middel van VoorVader) as arbiter van geregtigheid: *VoorVader ons / bloedsap eis: 'n herverdeling van pyn*. In die sterwenswoorde van die *leiertong* word die gefnuikte "kontekstuele" vryheidstrewes gestroop van *omhulsels* politieke en godsdienstige *flodder* om dán die naaste te kom aan dié van die liriese subjek in die *eerste Natrek*-gedig, naamlik om *tog iets te leef as gevlerkte mens*.

#### 5.4.2 *Exodus* as eietydse mite

Die gedigreeks stel die trektema (*Exodus*) as begeleidende komponent van die vryheidstrewes eweneens in perspektief as historiese verskynsel wat die oer-(Bybelse)teks kontemporêr kontekstualiseer. Deist (1977:58) gaan akkoord met Cone (bevrydingsteoloog) se gevolg-

trekking dat die Exodus van die Ou Testament dieselfde be-teken as wat Christus se opstanding in die Nuwe Testament be-teken. Hierdie implikasie kan ook uit *Die Jerusalem-gedigreëks* afgelei word wanneer die uittrekkende Ou-Testamentiese God van die *Adam Enslin-toespraak* in die *Mietje Gous-gesig* "slegs" *Jesus, die Bevryder* word. In verband met die hantering van die Bybelse begrip van bevryding as politieke be-tekenaar wys Deist (1977:66) daarop: "In the theology of liberation the event of the exodus is sometimes separated from its confessional and kerygmatic setting and interpreted as a wholly human event". Dit is hierdie persepsie van die Exodus-motief wat in *Die Jerusalem-gedigreëks* geënkodeer word.

Sowel in historiese blanke Afrikaner-geledere as in die Bevrydingsteologie staan die trek (meestal figuurlik gesproke, maar ook letterlik) as tema van bevryding sentraal. In die laaste gedig van die reeks, *Laaste woorde van Adam Enslin* (64) lui dit: *ons betaal die pleitende/ prys daaglik trek ons voort*. In die eerste gedig waarin dit gaan om die "wit trek" word dit soos volg gemotiveer: *noordwaarts .../ word getrek, moeg om vreemd forseer / te wees*. Dit blyk ook uit die eerste twee gedigte van die reeks dat die trek 'n gebiedsverowering behels (vergelyk die slot van die tweede gedig: *niemand kom ons na*).

Hierteenoor is in die "swart" konteks sprake van 'n trek wat soos volg gemotiveer word: *ons beleef daaglik die transisie .... lokasie, plek waarvan ander net // buitelyne ken*. *Transisie* dra in hierdie verband die implikasie van oorgeplaas word, in dié opsig dat 'n transitiewe werkwoord 'n lydende voorwerp impliseer (HAT). Dit hou dus ook die implikasie in van manipulasie. Die trektema word in die gedig *Nuwe Jerusalem* (wat volg op die "swart trek" in die eerste *Natrek*) egter ook in verband geplaas met die *visioen*. Die gedig open met die versreëls: *altyd wil iemand per wa God toe / ry die hier en meta-hier met / iets anders dan dood deursny*. Die trektema word dus hiervolgens ook gesien as 'n menslike simbool om die transendente te kontekstualiseer.

Daar is ook 'n tweede *Natrek* in die gedigreëks wat direk volg op en vanweë die ooreenstemmende styl verbind is met *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous* (60). Hierdie "trek"

kan verbind word aan die onstuitbare voortstu van geslagte binne dieselfde konteks (hier die Suid-Afrikaanse konteks gekontrasteer met die idilliese *Mietje Gous*-visioen):

*aan haar net aan haar*

*fluister gestorwe kinders*

*hulle verhale dig in die grond*

*met teerheid plant sy dit oor*

Soos elke ander trek gerig is op 'n nuwe, getransformeerde konteks, is die kind simbolies die skepper van 'n nuwe konteks waarheen hy op weg is. Elke geslag se verhaal behels dus by implikasie 'n kontekstualisering.

#### 5.4.3 *Visioen as profetiese teken*

Die tema van die *visioen* (wat 'n sentrale rol in die bundel speel sowel as in Krog se oeuvre) funksioneer eweneens as kenmerkende retoriese be-tekenaar wat nie alleenlik parallelle skep tussen verskillende Suid-Afrikaanse kontekste nie maar ook as kenmerkende Bybelse be-tekenaar. Bowenal verteenwoordig die digterlike visioen 'n outentieke bevryding, persoonlik sowel as polities-kontekstueel. Dit kan in die gedigreëks afgelei word uit die parallelle wat gelê kan word tussen *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous en twee wêreldes* (44) sowel as *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak* (45). Die kontekstuele visioen van bevryding (wat eerstens in die mond van Mietje Gous geplaas word maar wat gekontinueer word onder die veelseggende *Natrek*), word soos volg be-teken:

*.... ons wil losmaak God na God  
uit omhulsels flodder tot Jesus net*

*bevryder is. nie vreemder verder  
of onsigbaarder of duisterder  
as die heersende apokalips al wat sáákmaak*

*is Jou pas by ons gemaklik  
op water of sink ....*

Die belangrike funksie wat die visioenêre "boodskap" vervul in die sosiaal-politieke leefwêreld van groepe word deur Smit (1989:14) <sup>19</sup> in sy ondersoek na *Conflicting myths in South African religious discourse on violence* soos volg geformuleer:

.... especially important is the 'revealed words', the authoritative words coming from the powerful people on behalf of the gods or transcendental powers, often messages, or speeches, often by prophets or other taboo-people having both descriptive and prescriptive content .... These stories, these narrations of concrete experiences and their understanding of it, became authoritative, paradigms of collective understanding, including both interpretative and normative elements.

Na aanleiding hiervan kan die gevolgtrekking dus gemaak word dat die poësiëteks as "revealed words" die funksie kan vervul van sosiaal-politieke meningsvormer (*littérature engagée*).

## 5.5 BYBELTEKS AS SIMBOOLGENERERING

Frye (1982:X1) verwys na wat hy noem "an imaginative framework" wat gestel word deur die ryke beeldspraak wat geënkodeer is in die Bybelteks as "a mythological universe". Die dinamiek hiervan word geïllustreer deur die voortdurende aktivering van artistieke kreatiwiteit wat tot hierdie eienskap van die Bybelteks herlei kan word. Dit is egter nie slegs 'n literêre tendens nie. Dit het reeds ten opsigte van die onderhawige ondersoek geblyk dat dié procédé van die Bybelteks ook in sosio-politieke ideologievorming 'n dinamiese rol speel.

Dillistone (1986:156) onderskei *simbool* as 'n term van Griekse oorsprong (*symbolon*) wat gebaseer is op 'n algemene praktyk in die Griekse samelewing. Die naaste Latynse ekwivalent hiervan is *signum*. Die verskil tussen hierdie twee terme is egter nie voor die hand liggend nie. Dillistone beweer verder dat hy nie bewus is van enige Hebreuse term wat in

dié kultuur die presiese ekwivalent is van die Griekse *symbolon* nie. Die Griekse term be-teken volgens hom "’n saamgooi" of "saamvoeging" van twee afsonderlike dele. Die simbool hou naamlik poëties of taalkundig twee oënskynlik disparate elemente saam wat albei behoort tot ’n totale organisme wat die Griekse ideaal van natuur en samelewing uitmaak.

In die Hebreëuse konteks is eweneens baie verskillende disparate elemente wat moet saamgehou word. Dit kan slegs gerealiseer word deur die kreatiewe verbeelding. In dié verband omskryf Dillistone (1986:156) dan die Hebreëuse "simboolvorming" soos volg:

The 'throwing together' was to be regarded not as the restoration of an original unity which had somehow been disrupted but as the bringing into existence of a new relationship in which the two elements were still distinguishable but were now bound dialectically the one to the other. It is perhaps allowable to call this a symbolic relationship so long as it is recognized that this is a different kind of symbolism from that which was commonly represented in Greek culture. If the stronger meaning 'holding together' or 'bridging a gap' is implied, then it can be seen to stand for an exceedingly important aspect of the Hebraic interpretation of human existence.

’n Ondersoek na die religieuse simbooltransponering in die Krog-teks is dus nodig ten einde te kan bepaal op watter wyse die Bybelse simboolvorming geënkodeer word.

### 5.5.1 Mesek as antipolêre teken in *Die Jerusalem-gangers*-konteks

Die eerste gedig van *Die Jerusalem-gangers*-reeks verskyn onder die opskrif *Mesek* met die verwysing na *Ps. 120:5* daarnaas. In ooreenstemming met die Skrifgefundeerde leefwyse van die blanke trekkers, het Enslin oorspronklik aan sy plaas die naam *Meesek* gegee (Claasen 1981:53). Dit is deel van die ironie van die Jerusalem-gangers-verhaal dat Enslin begrawe lê in die klein familiekerkhof op die plaas Meseg tussen Zeerust en Groot-Marico (Claasen 1981:1). Die relatiewiteit van mitevorming word telkens deur die historiese konteks ontmasker.

Ten einde die funksie van *Mesek* in die poësieteks as poëtiese betekenar te dekodeer, kan

'n verkenning van die gebruik daarvan in die Bybelse agtergrondteks hiertoe 'n bydrae lewer.

### 5.5.2 Mesek as Bybelse be-tekenaar

Ps. 120:5 van die *Statebybel* wat deur die Jerusalemgangers gebruik is en waaraan Enslin se plaasnaam ontleen is, lees soos volg: "O wee my dat ick een vreemdelingh ben in Mesech: dat ick in de tenten Kedars woone". Die kanttekening voeg by: "onder een onheylich ende godtloos volck gelick de nakomelingen van Mesech en Kedar waren", met verwysing na Gen. 10:2<sup>20</sup>. Rondom Enslin en sy mense woon dus die "onheilige en goddelose" swartes (Claasen 1981:53). Aangesien hierdie psalm dus 'n rol speel as hermeneutiese sleutel in die Adam Enslin-verhaal en ook in die gedigopskrif geënkodeer word, is 'n ondersoek na die Bybelteks as betekenisvolle tekselement funksioneel.

Die psalm is die eerste van 'n groep van 15 psalms wat as *Pelgrims- of Bedevaartsliedere* bekend staan. In die *Statebybel* word die inhoud van die psalm soos volg opgesom: "Een gebed tegen de kwade tongen, of valsche lasteraars, mitsgaders eene klacht van den psalmist, over de noodzakelijkheid met de booze menschen te moeten omgaan". Enkele voorbeelde van opskrifte deur eksegete van die psalm is 'n aanduiding van die soort verwagtingshorison wat die psalm skep: "Woe is Me that I was a Guest in Mesech" (Kraus 1989:422); "The Man of Peace and his Problems" (Anderson 1972:847); "I sought Peace - they were for war" (Rogerson e.a. 1977:113); "The Outsider" (Kidner 1975:429). Alhoewel die psalm sekere tekskritiese probleme oplewer, is eksegete redelik eenstemmig dat dit 'n lied is wat gesing is deur pelgrims op pad na die tempel in Jerusalem (Anderson 1972:848).

Een van die belangrikste vrae ten opsigte van 'n interpretasie van die psalm is of vs. 5-7 'n reële of 'n metaforiese ballingskap be-teken. Die waarskynlikste is dat die hele gedeelte in verband met die ballingskap metafories funksioneer (Rogerson e.a.1977:114). Dit blyk uit onder andere die resepsie van Enslin, dat die leser dit resepteer as metafoor van 'n persoonlike konteks. Alhoewel die besonderhede van die konteks nie afgelei kan word van die liriese subjek nie, blyk dit dat die grootste deel van sy ellende veroorsaak is deur onbetroubare en leuenagtige vyande (Anderson 1977:848). Wat die aard van die leuens van

die vyande is, word nie vermeld nie. Die verwysing in vs. 7: "Ek het vrede begeer, maar sodra ek iets gesê het, was hulle op oorlog uit!", is 'n aanduiding dat dit gaan om 'n opregte aanbod van sy kant wat vervals is deur 'n tuissoekende leuenaar (Kraus 1989:424). Allen (1983:149) kommentareer soos volg in dié verband:

His problem lay in the area of social relationships and concerned his acceptance in the community .... He had suffered from slander .... He had doubtless come to the sanctuary coed and dispirited by these attacks. Now he is emboldened by God's promise of vindication. He trustingly accepts that promise and anticipates his rehabilitation in the community through divine justice.

Die aggressiewe styl in vs. 3-4 herinner aan Bybelse eedswerings (vergelyk 1 Sam 3:17). Die spreker weet dat Jehova optree as Regter wat die kwade vergeld (Hos. 9:14). In die Psalms word leuentonge dikwels vergelyk met skerp pyle (Ps. 7:12). Volgens vs. 4 sal die aanklaer en die lasteraar met hulle eie wapens vernietig word. Vir die spreker is volgens Allen (1983:149) "truth and justice at stake". Allen kommentareer verder: "Arrows and firebrands of divine doom would be fitting reprisal for wounding words, the missiles of vindictive slander".

Die plekname *Mesek* en *Kedar* verwys na twee verskillende plekke. Op grond hiervan kan aanvaar word dat dit in figuurlike sin gebruik word om te verwys na barbare, heidene en Turke (Kraus 1989:424)<sup>21</sup>. Andersen (1972:850) verwys daarna as "hostile and unreasonable enemies".

Inwoners van 'n gebied waar hulle geen wetlike reg of beskerming geniet het nie, het hierdie pelgrims slegs die Goddelike belofte om hulle te beskerm (Stuhlmüller 1983:157). Vreugde en pyn is vermeng in hierdie lied omdat die bevryding nog nie voltrek is nie. Die deugde van waarheid en trou in God se kinders en die voltrekking van die Goddelike reg word in die psalm besing. Die Goddelike belofte van hulp aan die wat aan geweld uitgelewer word en wat so dikwels herhaal word in die wet en in die profete, is vir hierdie gelowige opnuut 'n onderskraging. Allen (1983:150) sluit sy kommentaar op hierdie psalm soos volg af:

For Jews of the Diaspora, who lived far from home and temple, it came to express their renewed conviction that the God of Israel was on their side and would give resources to cope with the hostility of foreign neighbours. They came as pilgrims, weary of life's struggles. Their coming to the sanctuary brought them renewal of hope and courage to live as God's people in an alien land. This broadening of the psalm's applicability prepared the way for the NT people of God to inherit it in turn (1 Pet. 1:1-2; 2:11-12).

*Mesek* word volgens hierdie psalm as teenpool van *Jerusalem* beleef. Die metaforiese funksie van die be-tekenaar is dus van groter betekenis as 'n geografiese of feitelike aspek. 'n Subjektief emosionele lading kan in die styl van die psalm geresepteer word. Dit is 'n maklike aanleiding tot 'n toeëiening van die inhoud van die psalm as argetipiese eksemplaar.

### 5.5.3 *Mesek* as geïmpliseerde pendant van *lokasie*

Alhoewel nie so benoem nie, kan *lokasie* in die eerste *Natrek*-gedig gesien word as pendant van *Mesek* in die swart belewing. Verskillende ander gedigte in die bundel, soos byvoorbeeld *liefdeslied na die musiek van K.E. Ntsane (14)*, *gesegdes (17)* en *demonstrasieles (52)*, ondersteun hierdie implikasie. Dat ook dié lokasiekonteks histories gemotiveer word tot die uitreik na bevryding deur eiesoortige elemente van vrees en vervolging, kan byvoorbeeld uit die volgende vergelykbare poësietekst van die digter Mbuyiseni Oswald Mtshali (1971:58) in sy gedig *Nightfall in Soweto* afgelei word:

*Nightfall comes like  
a dreaded disease  
seeping through the pores  
of a healthy body  
and ravaging it beyond repair.*

*A murderer's hand,  
lurking in the shadows,  
clasping the dagger,  
strikes down the helpless victim.*

*I am the victim,  
I am slaughtered  
every night in the streets.  
I am cornered by the fear  
gnawing at my timid heart;  
in my helplessness I languish.*

.....

*Where is my refuge?  
Where am I safe?  
Not in my matchbox house  
where I barricade myself against Nightfall.*

*I tremble at his crunching footsteps,  
I quake at his deafening knock at the door.  
'Open up!' he barks like a rabid dog  
thirsty for my blood.*

*Nightfall! Nightfall!  
You are my mortal enemy.  
But why were you ever created?  
Why can't it be daytime?  
Daytime forever more?*

Die kontrastering van donker en lig is in hierdie gedig opvallend. Die simboliese Jerusalem word telkens geassosieer met lig terwyl verdrukkende omstandighede daarenteen geassosieer word met donker of verduistering (vergelyk: *Toespraak van Adam Enslin voor die trek* waar verwys word na *son reeds harig swart gesak* en in die eerste *Natrek-gedig, die lokasie .... waar rookmis lower* .....).

Credo Mutwa (1965:329) gee soos volg uitdrukking aan die swartman se beleving van die witman as aggressor binne sy leefruimte: "The white man's civilization has ruined our country beyond repair - our customs and culture have been torn to shreds and many of our people are lost past all hope" <sup>22</sup>.

#### 5.5.4 Mesek en Jerusalem as ideologiese be-tekenaars

Dat *Jerusalem*, wat ook as *mikstad* (64) van die bundel geïnterpreteer kan word, die versoenende saamval van opponerende maar gelykluidende kontekste behels, word reeds deur die inleidende *canto* (7) <sup>23</sup> van die bundel gevisualiseer in die volgende versreëls:

.... - sit 'n wolk 'n droom 'n gety  
van wit en git in my skoot om te leef  
waar niemand haan oor dit wat ek veld of beskut

Metafories gesproke, kan die *visioen* (vergelyk *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous* 60) van die bundel *Jerusalemgangers* gedekodeer word as: die bevryding uit 'n *Mesek*-ervaring tot 'n *Jerusalem*-ervaring.

Die Bybelse *Mesek* kan in die Adam Enslin-verhaal dus, intertekstueel gedekodeer, as veel sinryker be-tekenaar geresepteer word as blote naamgewing. Die subjektiewe assosiasies wat in die Bybelteks daaraan gekoppel was, word as 'n nuut beleefde konteks gerealiseer, nie alleenlik deur Adam Enslin nie, maar ook in bundelverband deur die poësieteks. *Mesek* word simbool van 'n beknotende werklikheid waaraan ontkom moet word <sup>24</sup>, uitreikend na die egte *utopia of Jerusalem*. Die rigpunt van die oorspronklike pelgrimslied, naamlik die gemeenskap met Jahwe en sy verering, word "gehaplografeer" in die gekontekstualiseerde weergawe. Die Bybelse *Mesek* word getransponeer as eietydse (egosentriese) mite. Dit word *teken* in 'n be-tekeningstrategie. In dié verband is Barthes (1987:131) se tipering van sogenaamde bourgeoisieimities as "a language-robbery" van toepassing. Dit gaan vir die historiese *Jerusalemgangers*, volgens die *Mesek*-gedig, om materiële gewin, soos blyk uit die versreëls: *jerusalem lê: vir wat / hoe anders?* In die volgende versreëls uit *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous* word die "bevrydingstad" eweneens losgemaak van 'n hiernamaals en as *neergedaalde bruid* binne menslike perspektief gekontekstualiseer:

.... ons wil losmaak God na God  
uit omhulsels flodder tot Jesus net

*bevryder is. nie vreemder verder  
of onsigbaarder of duisterder  
as die heersende apokalips al wat sáákmaak*

*is Jou pas by ons ....*

In die *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous (Jerusalemgangers 60)* word eweneens 'n fisiese ruimte gerealiseer volgens die volgende versreëls: *ondroombaar staan / huise teen sagter veld / en lug*<sup>25</sup>. Die ruimte van die tweede *Natrek-gedig* kan ook gesien word as die gevisualiseerde fisiese nuwe (heel) Jerusalem wat verrys op die verrinneweerde, gehaplografeerde landskappe van vroeër (vergelyk byvoorbeeld *haplografie van (ge)dro(og)te 47, via Nairobi 50*). Volgens *literatuur oor verset (Jerusalemgangers 51)* funksioneer die Suid-Afrikaanse betrokke kunstwerk as apologeet van hierdie eksegetiese model wat ook korrekatief is vir die ek-spreker: *opregte stoere (wit) Calvinis*<sup>26</sup>. Hierdie soort mitevorming wat assosieer met die "verontregtes" tipeer Barthes (1987:147), in teenstelling met die voorafgaande, as "incidental myth".

Die verbandlegging tussen die tweede *Natrek-gedig* en *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak (Jerusalemgangers 45)* het reeds ter sprake gekom. In die lig daarvan kan afgelei word dat die digterlike be-tekening van 'n realiseerbare Jerusalem 'n perspektief toevoeg aan die reeds genoemde stemme. In *vanoggend kan ek 'n gedig daarvoor maak*, lui dit: *die gedig maak vry en ek is versoen*. In die tweede *Natrek-gedig* lui dit: *sy raak ons aan / met lighoofdige waansin en dinge begin asof van binne / gloei*. Volgens genoemde drie gedigte kan die digterlike Jerusalem gedekodeer word as sinskepping, *met lighoofdige waansin (dus visioenêr)*, deur die *spel met woorde*.

In sy analise van artistieke weerstand teen 'n tegnokratiese samelewing wys Roszak (1970:252) daarop dat wetenskaplike en tegnologiese outokrasie die mens se vermoë tot magiese verwondering laat degenerer deur hom te vervreem van 'n magiese omgewing. Die swartman van Afrika se uitlewing hieraan vorm in *Jerusalemgangers* 'n parallel met die beleving van die digter.

Hiernaas kan Thetis van die eerste *canto* (*Jerusalemgangers* 7) ook in verband gebring word met 'n personifiëring van die digterlike visioen in die worsteling met die Afrika-kontinent met sy kontemporêre politieke eise. Hierdie lesing word ondersteun deur die gelyksoortige be-tekeninge van die *sy* in die tweede *Natrek-gedig*<sup>27</sup> en die *spoggerige bruid*<sup>28</sup> van die *canto-gedig*. Enersyds is sy van die wit bevoorregte heersersklas, bedreig deur swart kinders *met klippe en drome (demonstrasieles 52)*. Andersyds is sy in solidariteit met 'n mitiese swart wêreld, bedreig deur dieselfde wit samelewing se monsters en mites (vergelyk byvoorbeeld *liefdeslied na die musiek van K.E. Ntsane* 14, met *maandae kom die boere dorp toe* 33).

Die dubbelrol van die digterstem hou egter nie slegs verband met twee kante van dieselfde weklikeid nie. Dit is hierbenewens om van *twee wêreldes (Jerusalemgangers 44) te wees, gebore in een / en gebore mēt* en om dus *dolfyn* te wees *gering in speelse ewewig bokant watersfeer*. Hoewel *'n halwe waarheid (twee wêreldes 44)*, is dit tog die bevrydende *Jerusalem-"waarheid"* (vergelyk *vanoggend kon ek 'n gedig daaroor maak* asook die tweede *Natrek-gedig*). Dit is in die lig hiervan dat die volgende beskrywing van Roszak (1970:252) van toepassing gemaak kan word op die poëtiese "waarheid" van *Die Jerusalemgangers*:

The beauty of the magical vision is the beauty of the deeply sensed, sacramental presence. The perception is not one of order, but of power. Such experience yields no sense of accomplished and rounded-off knowledge, but, on the contrary, it may begin and end in an overwhelming sense of mystery. We are awed, not informed. The closest most of us are apt to come nowadays to recapturing this mode of experience would be in sharing the perception of the poet or painter in the presence of a landscape, of the lover in the presence of the beloved. In the sweep of such experience, we have no interest in finding out about, summing up, or solving. On the contrary, we settle for celebrating the sheer, amazing fact that this wondrous thing is self-sufficiently there before us. We lose ourselves in the splendour or the terror of the moment and ask no more. We leave what we experience - this mountain, this sky, this place filled with forbidding shadows, this remarkable person - to be what it is, for its being alone is enough.

Die wyse waarop die digterstem be-teken word as een van die stemme van 'n gelykluidende maar onderling dissonante pelgrimslied op weg na 'n gevisualiseerde Jerusalem, impliseer gelyktydige betrokkenheid én distansiëring (vergelyk in *vanoggend kon ek 'n gedig daaroor*

maak die teenstrydige opeenvolgende versreëls: *ek is versoen / ek is nie een van hulle nie / hulle drome en behoeftes gaan my nie aan nie / ek speel die spel met woorde*). Hiermee word die tydlose funksie van die kunswerk bevestig naas 'n funksie van betrokke-skrif met betrekking tot 'n gefragmenteerde tydsperspektief. Krog het die gevaar van eensydigheid van *littérature engagée* soos volg geïdentifiseer in haar onderhoud met *Die Burger* (28 April 1987): "Ek het weer deur al die politieke gedigte in Afrikaans gegaan, en gesien dis ontsettend moeilik om nie tydsgebonde te raak nie; daar moet meer in 'n politieke gedig wees as net die huidige opset". Hierdie voorbehoud van Krog sluit ook aan by die volgende siening van Barthes (1987:157) wat van toepassing is op die artistieke eietydse miteskepper:

It is forbidden for him (the mythologist) to imagine what the world will concretely be like, when the immediate object of his criticism has disappeared. Utopia is an impossible luxury for him: he greatly doubts that tomorrow's truths will be the exact reverse of today's lies. History never ensures the triumph pure and simple of something over its opposite: it unveils, while making itself, unimaginable solutions, unforeseeable syntheses. The mythologist is not even a Moses-like situation: he cannot see the Promised Land.

Die enkodering van die Jerusalem-simbool in die Krog gedigreeks kan gelees word as oorkoepelende argetipiese menslike strewe wat voortdurend *religieus* maar ook *polities* gemotiveer word<sup>29</sup>. Die jukstapenering van dissonante, saamklinkende stemme ondersteun 'n universele funksionering van die *Jerusalem*-simbool. In die *Natrek*-gedig (62) wat hierop volg, word die menslike kontekstualisering van die *ruimte in 'n skittering van lig* soos volg be-teken: *dit blom geur klink / proe by almal vredig eners*. Alhoewel die medemens as rigpunt van die *Jerusalem*-hunkering gestel word teenoor 'n materiële rigpunt, word die Bybelse motiveringstekes in beide gevalle slegs metafories geënkodeer en as sodanig gekontekstualiseer met "haplografering" van die verwysingsraamwerk van die Bybelteks. 'n Hunkering na die bevrydende *simbiose* (die saamleef tot mekaar se voordeel van verskillende organismes - HAT)<sup>30</sup> tussen ongelyksoortige mense as tema word ingelui deur die *Adamastor-Thetis*-verhouding in die eerste gedig van die bundel. Dit kan as een van die sentrale temas van die bundel geresenteer word. Die "pelgrimslied" in die eerste *Natrek*-gedig reflekteer eweneens die medemens-rigpunt as uitkoms uit die *Mesek*-ervaring in die volgende

versreëls:

*wat sou dit wees in die woord wit?  
wat sou dit meer laat klink as swart?*

*sê dit, albei lê ewe op die tong.  
van watter vleis groei hy so hoog?  
o die moed om te wees  
nie snoeshaan of gelouste jaktals*

*maar magtig boom gemens oor self  
en swart .....*

Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat die kreet om menswaardigheid ten nouste saamhang met die poëtiese *Mesek*-ervaring. Samehangend daarmee word dit duidelik dat die Jerusalem-hunkering nie sonder meer 'n ruimtelike be-tekening is nie maar dat dit saamval met sosio-politieke mensverhoudings. 'n Egosentriese reaksie (selfbehoud) word in ooreenstemming hiermee religieus be-teken.

#### 5.5.5 Jerusalem as sosio-politieke be-tekenaar

Die feit dat *Jerusalemgangers* nie slegs gebruik word met betrekking tot 'n bepaalde historiese gebeurtenis nie maar dat dit ook gebruik word as oorkoepelende titel van 'n bundel waarin gediversifieëde vryheidsoekers aan die woord kom, impliseer reeds 'n universele toepaslikheid naas die partikuliere. In die omgangstaal word dit as kenmerkend Bybelse be-tekenaar met 'n bepaalde simboliese waarde gebruik. Sodanige simboolwaarde val egter nie noodwendig saam met dié van die Bybelteks nie. Dit is juis 'n populêre simboolwaarde naas 'n "outentieke" betekeniswaarde wat deur die Krog-teks ontgin word. Cirlot (1962:162) onderskei hierdie betekeniswaarde soos volg: "St. John's apocalyptic vision, then, apart from its prophetic value, is a description, in terms of symbolic logic, of the all-embracing, unifying, 'saved' character of the paradise-to-be, seen as a 'new city'". Frye (1982:162) verwys na die Bybelse be-tekening as: "a city burning in the fire of life". *Jerusalem* (met die alternatiewe

be-tekening, *Sion*) is een van die Bybelse be-tekenaars wat transfiguratief funksioneer<sup>31</sup>. As simboliese be-tekenaar van bevryding, soos dit in *Die Jerusalem-gangers* funksioneer, word dit kontekstueel getransponeer en geaktiveer. Die betekenisgenerering word dus nie in die eerste plek volgens die Bybelse tekensisteem ontgin nie. Teen die agtergrond van die Bybelse interteks en deur die poëtiese konvensies van meerduidigheid word dit in die gedigreeks ontmasker as semiologiese verwringing (Barthes 1987:129).

In sy waarneming van 'n hernude belangstelling en ontginning van apokaliptiese literatuur, verwys Russell (1978:4) na die boek van Klaus Koch (1972) met die betekenisvolle titel: **The Rediscovery of Apocalyptic**. In 'n hoofstuk van hierdie boek onder die opskrif *The Apocalyptic Renaissance*, wys Koch daarop dat die hernude belangstelling op teologiese sowel as literêre gebied in hierdie genre in die na-oorlogse jare ontstaan het, veral onder Duitssprekendes. Die volgende analise van Russell (1978:5) is ook relevant ten opsigte van die kontekstualisering van die Jerusalem-simbool in die kontemporêre Suid-Afrikaanse situasie:

Apocalyptic, like any other style of writing or religious thought, has to be understood within its historical framework, and it is not without significance that the period within which Jewish apocalyptic grew and flourished was at one and the same time one of the most heroic and one of the most tragic in Israel's history. It was an era of severe testing - of persecution, suffering and death - when the hearts of the faithful longed passionately for the breaking in of God upon human affairs and the destruction of the wicked. These books reflect in a poignant and dramatic way the response of deeply religious people to the terrible pressures and persecutions of their time.

Apokaliptiese geskrifte is dus na analogie van die Bybelse konteks telkens in verband geplaas met politieke onrus<sup>32</sup>. Van ewe groot belang is egter die funksionering van die verwysingsraamwerk van sodanige Skrifgedeeltes. Die wyse waarvolgens die verwysingsprocédé van die geënkodeerde Bybelse be-tekenaars geresepeteer word, bepaal die uiteindelijke singewing en kontekstualisering van die teks.

'n Ondersoek na die Bybelse simbolisering wat geënkodeer word in die Jerusalem be-tekenaar

in die Krog-teks werp lig op die betekenisproduksie wat geaktiveer word en die funksie wat die Bybelse tekensisteem in dié verband vervul. Ooreenkoms of verskil met betrekking tot die verwysingsprocédé van die Bybelse tekensisteem kan eers afgelei word na aanleiding van 'n ondersoek na die funksionering van die Jerusalem be-tekenaar in die Bybelteks.

#### 5.5.6 *Referensiële funksie van Jerusalem in die Bybelteks*

Die naam *Jerusalem* kom in die Ou Testament voor met die spelling *Jeroesjaleem* en die naam *Jeroesjalaim*. Laasgenoemde is 'n tweevoudsvorm. Alhoewel daar nie eenstemmigheid is oor die betekenis van die benoeming nie, word dit onder andere weergegee as "woning van vrede" of "in veiligheid gegrondves". *Salem* word as afkorting gebruik in Gen. 14:18 en Ps. 76:3. Hierdie vorm van die naam kom ook voor in Assiriese opskrifte. In die Grieks word die naam nie vertaal nie, maar op die klank af oorgebring as: *Hiërosóluma*. Die Grieke hoor in die eerste drie lettergrepe (*hiëro*, vergelyk *hiërgie*) die Griekse woord *hiëros*, dit is *heilig*. Hierteen kon die Jode nie beswaar maak nie want in die Ou Testament heet Jerusalem: *die heilige stad* (Jes. 48:2). Die Arabiere noem die stad: *El-Quds*, die *heiligdom*, omdat die moskee van Omar daar staan (Pop 1957:99).

Die verrassende van hierdie "uitverkore" stad in Palestina is dat dit aan geen vereistes vir die vestiging van 'n belangrike stad voldoen nie. Die ligging is nie besonder gunstig nie en dit is ook nie geleë aan enige belangrike deurweg van die antieke wêreld nie. Tóg is dit sodanig geleë dat dit die hoofstad van Juda geword het en dat daarvandaan wêreldwye invloed uitgegaan het. Die natuurlike weg wat van noord na suid oor die waterskeiding loop, word hier gekruis deur die weg wat van wes na oos loop na Jerigo en dan oor Bet-Horon na die kusvlakte. Jerusalem is gebou op 'n kompleks van berge (vergeelyk Ps. 87:1) wat soos 'n landtong uitsteek bokant die omliggende dale. Rondom verrys dan berge wat die Psalmis beskryf as troue wagers<sup>33</sup>. Die watervoorsiening vir die stad is hoofsaaklik afkomstig van 'n bron wat nooit droog is nie aan die oostekant van die suid-oostelike heuwel, in die Ou Testament genoem Gihon (1 Kon. 1:33) en tans genoem die Mariabron.

Jerusalem het dus sy uniekheid suiwer aan die Godsbesluit, "Daar sal my naam wees"

(1 Kon. 8:29), te danke. Van Deursen (in C.E. 4 1959:50) kommentareer hieroor soos volg: "Want haar Bouwmeester was niet de natuur, noch menselijke wijsheid, maar op die afgesloten en onvruchtbare plaats legde het Woord van God, door zijn profeten zijn eeuwig fundamente in rechtvaardigheid en bouwde zijn muren in des volks geloof aan God". Minear (1960:94) haal Von Allmen (*Vocabulary of the Bible*) aan wat Jerusalem noem: "the theatre where the fortunes of the people of God, and accordingly, the fortune of the world are enacted". Die aardse Jerusalem wat waarskynlik, kort voor die boek Openbaring geskryf is, saam met die Tempel verwoes is deur keiser Titus van Rome (70 n.C.), is in metaforiese sin dieselfde diaboliese stad as Sodom wat onder die Dooie See versink het of die Egiptiese leër wat in die Rooi see verdrink het (Frye 1982:56). Dit kan afgelei word van Op. 11:8 wat soos volg lui: "Hulle lyke sal in die hoofstraat van die groot stad lê waar die Here ook gekruisig is. Die stad word sinnebeeldig Sodom en Egipte genoem". Geografiese en historiese feite weerlê dus reeds 'n utopiese assosiasie met die reële Palestynse Jerusalem.

Die stad Jerusalem dra in die Bybelteks egter 'n onuitputlike verskeidenheid religieuse assosiasies.

### 5.5.7 Die transendente (poëtiese) funksie van Jerusalem

Dit het reeds geblyk dat Bybelse beeldspraak funksioneer volgens 'n komplekse verwysingspatroon wat nie sonder inagneming van kruisverwysings en kontekstuele konvensies gedekodeer kan word nie. Dit geld in 'n besondere mate die simbool van die nuwe Jerusalem. Naas die transfiguratiewe be-tekening van Jerusalem in die Bybelteks, was die stad vir die Jode ook reeds meer as bloot 'n neutrale geografiese begrip. Godsdienstige sowel as nasionale gewaarwording was daarmee verbonde. Die Goddelike salwing van die konings is aan Jerusalem verbind. In die sending van die profete speel die stad eweneens 'n belangrike rol. Die priesterlike offerandes as versoening tussen God en sy volk was in Jerusalem gesentreer. Die koms van die Messias na Jerusalem word in al vier Evangelies verhaal, waardeur die uitverkiesing van dié stad deur Christus om sy koninklike, profetiese en priesterlike taak daar te vervul, beklemtoon word (Minear 1960:93). Die naam van hierdie stad word die naam van die Goddelike stad wat eenmaal uit die hemel sal neerdaal.

Jerusalem kon as *pars pro toto* staan vir die hele volk. Dit was die beslissende element in die Joodse lewe. Wie Jerusalem beheers, het die hele volk in sy mag gehad. Buite-Jerusalem was selfs van minder betekenis as 'n provinsie. Die stad self was die hart van die volk, die plek waar God woon en aanbid word (vergelyk Joh. 4:20). Dit is veelseggend dat Paulus in Gal. 4:22 die hemelse Jerusalem wat "vry" is, kontrasteer met die aardse Jerusalem. Dié veelseggende Skrifgedeelte (met betrekking tot die poësieteks) lui soos volg: "Hagar staan vir Sinaïberg in Arabië, en dit is 'n beeld van die huidige Jerusalem, want Jerusalem en sy kinders is slawe. Maar die hemelse Jerusalem is vry, en dit is ons moeder" (Pop 1957:100).

Minear (1981:135) wys daarop dat geneene van die apostel Johannes se visioene meer aangehaal word as dié van die "heilige stad" nie. Die geperverteerde lesings van hierdie beeldspraak is deel van die populariteit daarvan. Ook in verband met die dekodering van die Bybelse apokalips is Frye (1982:137) se waarskuwing teen 'n referensiële gebruik van Bybelse be-tekenaars belangrik.

'n Populêre gebruik van die nuwe Jerusalem-simbool fokus op Johannes se poëtiese be-tekening in Op. 21:9-22:9<sup>34</sup>. Minear (1981:135) wys daarop: "affections for the artistic beauty of John's picture ..... often reduce the vision to a sentimental effusion that stifles rather than stimulates the desire to cope with John's thought". Dit gaan in die Bybelse beeldspraak om die stad as 'n baie spesifieke bruid van die baie spesifieke Lam van God. Losgemaak van hierdie konteks, word die visioen niks meer nie as wat Frye (1982:137) noem: "an insane rhapsody". 'n Sentimentele resepsie van hierdie simbool "haplografeer" die ernstige bedreiging wat diegene in die gesig staar wat uitgesluit word van dié stad, byvoorbeeld Op.21:8,27:

Maar dié wat bang en ontrou geword het, die losbandiges, moordenaars en onsedelikes, bedrieërs en afgodsdienaars en al die leuenaars, hulle lot is die poel wat met vuur en swael brand, dit is die tweede dood .... Niks onreins en niemand wat iets losbandigs en vals doen, sal ooit daarin kom nie, maar net dié wie se name in die boek van die lewe, die boek van die Lam geskrywe staan.

Die toe-eiening van die Jerusalem-beeldspraak word dus in die lig van die Bybelteks tegelykertyd 'n konfrontasie met die self. Die miskennis hiervan vervlak hierdie poëtiese be-tekening tot wat Brenan (in Minear 1981:136) tipeer as "the occasion for an ego trip for pious souls whose belief in a future life is ..... a barrier to honest religion because it shows the greed and self-interest that a religious faith ought to destroy".

Noukeurige aandag aan die beskrywing van die "stad uit die hemel" verrydel alle pogings tot 'n letterlike transponering van die grense daarvan binne 'n historiese werklikheid.

Hierdie stad is die poëtiese be-tekening van God se geskenk van 'n Bruid aan sy Seun, die simboliese Lam<sup>35</sup>. Die oorsprong van die stad kan dus slegs herlei word na die selfofferande van dié Lam as Paaslam, wat die Egiptiese Exodus in herinnering roep. Die Exodus-tema word dus ook slegs langs hierdie weg daarmee verbind. Die stad is 'n vervulling van God se beloftes aan 'n spesifieke historiese gemeenskap. Dit dra die naam Jerusalem, die name van die poorte is dié van die 12 stamme van Israel en sy fundamente dra die name van die 12 apostels. Hierdie verskillende verhale word saamgevoeg binne die een verhaal van dié stad, en die uitverkiesing van die stad omvat die roeping van die genoemde leiers daarmee saam. Die samehang en kontinuïteit wat deur dié be-tekenaar tot uitdrukking gebring word, kan byvoorbeeld gesien word in die feit dat Johannes se visioen vorm aanneem deur die veel vroeër visioen van Esegjël (Eseg. 48:30-35). In elkeen van hierdie visioene is die sin van die stadbe-tekenaar geleë in die aanwesigheid van God (Eseg. 43:7; Op. 22:3b).

Die historiese samehang wat in die be-tekening van die stad geënkodeer word, gaan egter ook weer gepaard met diskontinuïteit met 'n aardse werklikheid. Die omtreкке van die stad word gemeet met 'n goue meetstok wat aan die profeet gegee word deur dieselfde engel wat een van die bakke hanteer het waarin die toorn van God in die vorm van plaë op die aarde uitgegot is. Dié meetstok het 'n menslike faset deurdat dit deur die profeet gehanteer moet word (vergelyk Op. 11:1), maar ook 'n hemelse faset deurdat dit deur die engel oorhandig is. Die simboliese getal twaalf duisend, kan herlei word tot 'n reële afstand van twaalf duisend kilometer na alle kante: hoogte, breedte, lengte (Op. 21:16). Die stad is 'n kubusvorm, simbool van volmaaktheid<sup>36</sup>. 'n Stad met sulke afmetings het nog nooit bestaan nie. Die

be-tekening van die stad is tegelyk radikaal immanent en radikaal transendent. Die hoogtepunt van die hiperbool is dat die stad met goue strate, mure van opaal en fondamente van kosbare juwele, twaalf poorte het wat elk een enkele pêrel is. Dit reik aan die absurde om dit te koppel aan enige verifieerbare referensie. In verband met hierdie hiperboliese be-tekening maak Minear (1981:138) die volgende opmerking: "How can one measure in spatial terms the point where a community encounters God's glory? How much space is needed to mark the conjunction between the temporal and the eternal?"<sup>37</sup>.

Die profeet van die Jerusalem-visioen is gekonfronteer met twee "onhanteerbare" gegewens wat in verhouding tot mekaar verstaan moes word. Enersyds word die kontinuïteit tussen die stad en God se roeping van apostels en profete be-teken. Andersyds word 'n glorierykheid be-teken wat elke historiese kontekstualisering oorskry. In ooreenstemming hiermee vorm die heiligheid van die stad die bron van die heiligheid van God se kinders, terwyl hulle historiese bestaan heenwys na die fokuspunt verby en bokant hulleself, naamlik dié heiligheid hoër as en buite hulleself (Minear 1981:139).

Volgens Op. 21:22-27 word selfs nog omvattender konnotasies be-teken. Daar is geen tempel in die stad nie. Die neerdaal van die stad uit die hemel impliseer dus die datering van alle godsdienstige instellings. Tegelykertyd word daarmee egter ook hulle vervuldheid geïmpliseer. Die stad benodig ook nie die lig van son en maan nie. Nag / donker is simbool van blindheid, verlorenheid, donkerte en dood. Dit word vervang met "die dag van die Here", met al die konnotasies van heerlikheid wat daarmee verbind word. Dié dag is die nuwe skepping van die eerste skeppingsdag van die aarde toe God lig geskape het en wat ook die be-tekening van sy aanwesigheid was. Verder bring die konings hulle skatte na die stad en lewe die nasies in die stad se lig. Hiermee word die tersaaklikheid van die stad vir alle sosiale en politieke instellings van alle tye en alle plekke be-teken. In dié verband merk Minear (1981:139) op: "The function of the city is to provide their true fulfillment; their function is to contribute to its glory".

Ten einde die historiese en kosmiese dimensies van die stad egter in die regte perspektief te kan plaas, is die rol en plek van die Lam in die stad die bepalende faktor. Sy troon as die

middelpunt van die stad verleen soewereiniteit daaraan. Hy is die Tempel en die Lamp in die lig waarvan die nasies beweeg. Sy boek van die lewe bepaal wie ingesluit word in en wie uitgesluit word uit die stad. Hy is die Regter en die Poortwagter. In al hierdie funksies deel Hy in die werk van God, die Almagtige. Minear (1981:139) konkludeer: "If political theology is involved in the vision, the Lamb is the theologian".

In die Openbaringsvisioen vervul die bruidsimboliek 'n belangrike funksie. Volgens Op. 21:2 was die stad "gereed soos 'n bruid wat vir haar man versier is". Dit vorm die teenpool van die sedelose vrou, in dié geval vereenselwig met die goddelose stad Babilon, in Openbaring 17. Paulus omskryf die bruidskap van Christus se Kerk as "die onverdeelde en suiwere toewyding aan Christus" (2 Kor. 11:3). In die visioen van Johannes word die bruid begelei deur die Gees om volhardend te bid: "Kom!", waarop die Bruidegom antwoord: "Ja, Ek kom gou!" (Minear 1960:55). Die onvergelyklike skoonheid van die stad wat verband hou met dié bruidwees, is die heiligheid daarvan (Op. 21:2). Die sin en betekenis van hierdie heiligheid kan nie benader word sonder die volledige verhaal van Christus se menswording nie. Dit word soos volg besing in die "nuwe lied" van die vier lewende wesens en die vier en twintig ouderlinge wat voor die troon kniel in Op. 5:9-10: "... U (die Lam) is geslag en het met u bloed mense vir God losgekoop uit elke stam en taal en volk en nasie. U het hulle 'n koninkryk gemaak en hulle sal oor die aarde regeer".

In die historiese Jesus-verhaal is elke teken van heiligheid ontken. Jesus is gearresteer in 'n heilige plek en Hy is gekruisig as 'n vyand van die tempel. Hy het bittere teenstand ontlok omdat hy nie heilige (vas)tye, die Sabbat en Feeste sou respekteer nie. Hy het reëls in verband met voedsel, eetgerei ensovoorts nie nagekom nie. Golgotha was geen heilige plek nie. Sy teregstelling was nie 'n heilige saak nie. Hy sterf aan 'n vloekhout<sup>38</sup> wat op geen manier tot altaar heilig verklaar is nie. Dit was deur sy dood vir ander wat Hy binne aardse konteks geheilig is en wat Hy ander geheilig het tot konings en priesters. Die profete wat na Hom gekom het, het heiligheid gedefinieer in terme van sy lyding en dood. Plekke, tye, reëls, boeke, dinge se heiligheid is hierdeur verplaas na mense en hulle dade. Sy aanwesigheid maak ook die stad heilig. Hy deel sy heiligheid mee aan diegene met "fyn, helder blink klere" (Op. 19:8), dit wil sê diegene wat nie "iets losbandigs en vals" doen nie (Op. 21:27).

Hierop kom Minear (1981:141) tot die gevolgtrekking: "It was such a definition of the holiness of the city that made John's vision entirely different from some innocuous exercise in aesthetic imagination".

In Op. 22:1-3 word die heilige stad verder eksplisiet verbind met die skeppingsverhaal in Genesis. Die Boom van die Lewe wat aan die stroom staan van die water van die lewe vestig albei die aandag op die sleutelbegrip "lewe". Daarmee word geïmpliseer dat alle lewensbegin hier tot vervulling gebring sal word in die Goddelike raadsplan.

Die inwoners van die stad, in wie se belang die visioen van die staanspoor af was, vervul 'n spesifieke funksie in die stad. Dit word saamgevat in Op. 22:3b - "en sy dienaars sal Hom dien". Hierdie "erediens" word verder gekenmerk deur die volgende:

1. Hulle sal Hom sien, dit wil sê die profeet se visioen sal vir hulle gerealiseer word,
2. sy Naam sal op hulle voorkoppe wees,
3. die Here God sal hulle verlig,
4. hulle sal tot in alle ewigheid regeer.

Hierdie verse word opgevolg met 'n seënbede (vs.7): "Geseënd is elkeen wat die woorde van hierdie profetiese boek ter harte neem". Dit is hulle wat die geskenk ontvang van die heilige stad. Die bevel: "aanbid God" in vs. 9b, is 'n aanduiding van wat die voorafgaande "ter harte neem van die profetiese woorde" inhou. Nóg die engel nóg die profeet mag aanbid word. Hulle is slegs skakels in diens van God. Diegene wat die bevel gehoorsaam, vorm deel van hierdie ketting wat God se bevel gehoorsaam, soos ook Christus daaraan gehoorsaam was. Die rigpunt van die visioen word hiermee voltooi: dit gaan om die aanbidding van God. Minear (1981:142, 143) vat dit soos volg saam:

.... the prophecy is not to fuel the curiosity of readers about future events or to encourage gossip about heavenly secrets, nor to add to the excitement over spiritual gifts or to guarantee a final lodging for God's favourites. Simply this command: worship God. Obedience to the

command makes sense of the vision, as the vision makes sense of worship ..... Worship had the potential of translating the vision into the life of the churches; conversely, the vision had the potential of translating worship into a language that disclosed its infinite reach and range.

Die Bybelse apokaliptiese Jerusalem is die be-tekening van "wat die oog nie gesien en die oor nie gehoor het nie, en wat in die hart van 'n mens nie opgekom het nie" (1 Kor. 2:9a).

## 5.6 APOKALIPTIESE SIMBOOL EN EKSEGETIESE MODEL

Een van die eksegetiese vraagstukke in verband met lesings van die Bybelteks is om vas te stel watter bydrae die geënkodeerde genre lewer tot die betekenisproduksie en singewing van die gedigteks. Vir Ricoeur (1980:22) gaan dit om die volgende belangrike onderskeiding:

The question posed to us, the issue at our trial of truth, is whether we are confronted to the point of divestment of self by the claims of Scripture, rather than simply informed by schemas of the meaning of 'revelation' derived from our culture, or from various forms of ecclesiastical authority.

In die lig hiervan is een van die mees algemene ontspoorde lesings van die Bybelse apokaliptiese tekste die gelykstelling van transendente en immanente ruimte óf die verletterliking van die simbool ten dienste van 'n bepaalde sosio-kulturele of religieuse konteks. Van Zijl (1990:96) wys byvoorbeeld daarop: "Die genresistiem reageer op die verandering van die ideologiese werklikheidsistiem".

Die aanpassing (in werklikheid inpassing) van die be-tekende ruimte van die Bybelse apokalips by 'n egosentriese deiktiese ruimte vorm nie slegs die sentrale ordenende beginsel van *Die Jerusalem-gangers-gedigreeks* nie. Dit blyk ook die fokus te wees van die krisismoment of konflik tussen verskillende perspektiewe, naamlik Adam Enslin, Mietje Gous, swart bevrydingspredikers en die digter-verteller. Die aandag word gevestig op die implikasies van verskillende deiktiese ruimtes (subjektiewe tyds- en ruimteperspektiewe) wat mekaar bedreig, deur die subtiële herhaling van die oriënteringsaanduider *na*, wat respek-

tiewelik temporaal of lokaal geïnterpreteer kan word. Adam Enslin se toespraak word afgesluit met die volgende frase: *niemand kom ons na*.<sup>39</sup> Die onmiddellike opvolging van *Natrek* (59), waarin 'n nuwe ego funksioneer met 'n andersoortige perspektief op dieselfde veronderstelde ruimte en vanuit 'n nuwe tydsperspektief (kontemporêr), funksioneer dus ironies, te meer as die outoritêre toon van die voorafgaande frase in aanmerking geneem word. Hierdie *Natrek* word egter ook weer opgevolg deur 'n tweede *Natrek*, weer eens vanuit 'n nuwe perspektief op dieselfde ruimte, maar ook vanuit 'n geïmpliseerde nuwe tydsperspektief, naamlik 'n futurum (vergelyk byvoorbeeld die versreël: *met teerheid plant sy dit oor*). Die herhalende elemente in hierdie gedig (en in die gedigreëks) uit *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak* (*Jerusalemgangers* 45) asook sy voorgangergedig in die bundel,  *twee wêreldes* (*Jerusalemgangers* 44), lei tot 'n identifikasie van die Jerusalem-profetes met die digteres<sup>40</sup>. In *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak* funksioneer desgelyks die betekenisvolle reël: *niemand kan my na kom nie*. Binne kontekstuele verband impliseer hierdie lokale of temporale betekenaar ook: *te na kom* (in die eer aantas, krenk - HAT). Deur middel van hierdie betekenaar word die verband tussen die *Jerusalem*-ervaring en die medemens of sosiale konteks dus beklemtoon. In dié verband is die volgende opmerking van Du Toit (1989:39) 'n aanduiding van die singewing wat gedekodeer kan word uit 'n eksegetiese model van dié bepaalde Bybelse simbool: "Die simboliese kommunikasiehandeling gee uitdrukking aan die groep se waardes, en is daarom ook die toegang tot die verstaan van daardie waardes".

Geaktiveer deur 'n sosio-politieke konteks, funksioneer 'n verabsoluteerde eksegetiese model van 'n Bybelteks telkens in die gang van die menslike geskiedenis as strydmanifes in belang van 'n bepaalde groepsbewussyn. De Klerk (1988:3) beweer byvoorbeeld: "Utopia (alternatiewelik *nuwe Jerusalem*) kom al deur die eeue. Dit het gewissel van Plato se Republiek tot die Derde Ryk, met sy eie duisendjarige vrede". In *Die Jerusalemgangers-gedigreeks* word gesekulariseerde eksegetiese modelle van 'n nuwe Jerusalem-simboliek geïnkorporeer.

Samelewings neig daartoe om hulle bestaan te interpreteer deur middel van simboliese vorme wat 'n produk is van hulle geskiedenis (Venter 1988:60). *Die Jerusalemgangers*-teks is 'n

poëtiese verwerking hiervan. Goddelike verlossing word geïmanentiseer en gelyk gestel aan bevryding van die spanning van bestaan. Hierdeur word God verplaas deur 'n immanente ideaal soos politieke bevryding. Die werklikheid word vergoddelik deur 'n tweede werklikheid of droomwêreld te skep waarin die spanning van bestaan opgehef word (vergelyk die *Mietje Gous-gesig*). 'n Vergoddeliking van die samelewing beteken dat die mens die Goddelike grond van bestaan in die aardse bestaan intrek, pleks daarvan om die absolute transendensie van eersgenoemde te erken (Venter 1988:62). Hiervolgens kan die gevolgtrekking gemaak word dat 'n sekulêre apokaliptiese model, soos wat in *Die Jerusalem-gangers* beteken word, saamhang met 'n "sienfout" (*haplografie*). Dit word gelyk gestel aan religieuse en morele "waarheid". 'n "Privation of history", soos Barthes (1987:151) na so 'n ideologiese miteskepping verwys, word gemotiveer en gesanksioneer as 'n geskenk vanuit die "ewigheid".

'n Bepaalde eksegetiese model van 'n Bybelteks funksioneer meestal as motivering vir 'n vergoddeliking van die werklikheid. Du Toit (1989:45) wys daarop dat die kerk religieuse simbole hanteer wat as nuttige magstrategieë in diens van die een of as wapen teen 'n ander ideologie kan dien. Selfs ten grondslag van 'n oproep tot 'n hermeneutiese georiënteerde Skrifbenadering om probleme op te los, kan alreeds die oortuiging lê dat so 'n benadering die eie standpunt sal beskerm. Dit het reeds geblyk uit voorafgaande kontekstualiseringstrategieë.

Waar dit gaan om die dekodering van apokaliptiese tekste is daar by elke eksegetiese model daarvan 'n spanning ten opsigte van die regte balans tussen immanensie en transendensie ter sprake. Hierdie konflikterende verhouding tussen gees en materie is eie aan die menslike kondisie in die algemeen. In dié opsig kan die funksionering van die Bybelse apokaliptiek in *Die Jerusalem-gangers-gedigreeks* gelees word as 'n poëtisering van hierdie soeke na balans. Dit kan afgelei word uit die historiese gegewens aangaande die Jerusalem-gangers se Bybeluitleghantering wat as intertekstuele model van hierdie problematiek kan dien.

Claasen (1981:38) meld dat twee boeke vir die historiese Jerusalem-gangers van deurslaggewende belang was: die Statebybel en die *Redelike Godsdienst* van W.à Brakel. Die Statebybel het deur uitvoerige kanttekeninge die uniekheid en voortrefflikheid van Jerusalem

beskrywe<sup>41</sup>. Dit het ook 'n groot kaart of tekening van Jerusalem bevat waarby die stad as "de Heylige Konincklike en voornaemste stadt onder alle Steden in 't Joodsche Lant" aangedui word. Boonop is agter op die kaart 'n tabel afgedruk wat die afstande aangedui het tussen verskillende belangrike stede en Jerusalem.

In die *Redelike Godsdienst* bring à Brakel dikwels iets van die belangrikheid van Jerusalem na vore. So haal hy onder andere uit Jes. 62 aan: "Om Sions (Jeruselems) wil, zal Ik niet zwijgen, en om Jeruselems wil, zal Ik niet stil zijn, tot dat hunne geregtigheid voortkome als een glans en hun heil als een fakkel, die brandt". Claasen (1981:41) haal Heyns (*Die Chilasme of die Duisendjarige Ryk*) se gevolgtrekking in verband met die Jerusalem-gangers se Jerusalem-beskouing soos volg aan:

Die lees van à Brakel en ook die klem wat die Statebybel met sy kaarte en beskrywings soms op die aardse Jerusalem laat val het, het by verskeie mense die hunkering na 'n uitkoms laat ontstaan wat meer stoflik as geestelik van inslag was. Die geestelike is ondergeskik gemaak aan die stoflike en ook die etiese aan die fisiese in al sodanige beskouings.

Ds. Andrew Murray (in Claasen 1981:61) het verklaar dat hy hom bedroef oor die Jerusalem-gangers se jammerlike verdraaiing van die Skrif en veral van die profesieë. Hy skrywe dat hoewel hulle die Bybel gedurig in die hand en in die mond het, verag hulle heeltemaal die eerste en hoogste gebooe. Hy was ook geskok omdat hulle "die saligheid nie van eie godsvrug nie, maar van die uitverkiesing afhanklik gemaak het".

Engeland was verder volgens hierdie mense een van die horings van die dier waarvan die Skrif spreek. Hierdie dier wat uit die see opkom en waarvan Op. 12:18 tot 13:10 praat, is die verpersoonliking van wêreldheerskappy wat teen Christus opkom, terwyl die dier vanuit die aarde, 13:11-18, die antichristelike wêreldgees verpersoonlik. Volgens die Jerusalem-gangers is dit natuurlik dat diegene wat van die Britse owerheid salaris ontvang (soos Murray self) ook deelhebers aan Engeland se sondes is (Claasen 1981:60). Die eksegetiese modelle wat kon uitdrukking gee aan 'n selfverwesentlike utopie, het terselfdertyd die horison geblokkeer van die Bybelse apokalips wat tyd en ewigheid op Goddelike wyse koördineer.

De Klerk (1988:3) wys soos volg op die relatiewe waarde van alle gekontekstualiseerde apokaliptiek:

Die beste wat ons kan weet van die politiek is sy perke: die politiek of burgerlike regering is nie bedoel vir ewige menslike 'oplossings' nie; vir finale ordes, vir heilstate, vir die Nuwe Jerusalem, vir die nuwe hemel en die nuwe aarde.

Du Toit (1989:37) identifiseer *utopie* as alternatiewe magsisteem wat net so afhanklik bly van gesagsaansprake en oorheersing as wat die geval met die ideologie is. Hy haal in dié verband vir Ricoeur aan wat gesê het: "I have always been amazed by the fact that power does not have much of a history; it is very repetitious. One power imitates another .... Power repeats power". Een metafoer word slegs vervang deur 'n ander. Hierdie repetisie van menslike *utopieë* funksioneer ook in die nuwe Jerusalem-simboliek van *Die Jerusalem-gangers-gedigreeks*. Dit word veral beklemtoon deur die twee *Natrek*-gedigte. Dit word hiernaas ondersteun deur die aktivering van die Julius Caesar-interteks.

## 5.7 JERUSALEM AS GESUSPENDEERDE BESTEMMING

Die slotwoorde van die gedigreeks, wat ook die einde is van die "famous fanatic, John Adam Ensil, who supposed the Boers were in the wilderness and on the road to Jerusalem" (*Die Jerusalem-gangers* 63), identifiseer die *nuwe Jerusalem*, in ooreenstemming met die Bybelteks, as 'n gesuspendeerde menslike bestemming. Dit word reeds geantisipeer in die gedig *Nuwe Jerusalem* (60) wat volg na die eerste drie gedigte waarin twee konflikterende <sup>4</sup> Jerusalem-strewes be-teken word. Dit word egter ook nog vroeër geantisipeer en as oorkoepelende tema be-teken in die *Julius Caesar*-motto vooraan die gedigreeks. Vollediger aangehaal in die konteks lui die woorde van Messala (Shakespeare *Julius Caesar* Act V, Scene 111), vriend van Brutus en van Cassius na die selfmoord van Cassius, soos volg:

*O hateful error, melancholy's child / Why dost thou show to the apt thoughts*

*of men / The things that are not? O error, soon conceiv'd, / Thou never com'st  
unto a happy birth, / But kill'st the mother that engend'red thee!*

Deur 'n bouse kringloop van menslike intriges en kortsigtigheid wreek Cassius ironies Caesar se dood deur homself, medemoordenaar en beplanner van Caesar se dood, tereg te stel. Die patos en ironie van Cassius se selfmoord word verhoog deur die feit dat Cassius vroeër in die drama voorspel het dat hy sy eie lewe sal neem (Teskey 1979:82). Hierbenewens is die edel Brutus, wat op grond van geregtigheid teenoor die staat deur Cassius gewerf is vir die moord op Caesar, nie in staat om Cassius te help nie, waardeur hy indirek ook "aandadig" word aan Cassius se dood. Terwyl sy soldate "fell to spoil", laat hulle na om Cassius se magte betyds te hulp te kom. Cassius, wat voortdurend in staat was om die praktiese konsekwensies van 'n situasie op te som, word uiteindelik fataal mislei deur 'n onderdaan se rapport. Sy woorde voor sy selfmoord lui soos volg: *Myself have to mine own turn'd enemy /; This ensign here of mine was turning back /; I slew the coward, and did take it from him* <sup>42</sup> (Act V, scene III).

Op soortgelyke wyse lei die historiese Adam Enslin se "triomftog" (vergelyk die eerste twee gedigte in die gedigreëks) na sy Jerusalem nie alleenlik tot sy eie dwase dood nie, maar ook tot die dood van die grootste deel van sy naasbestaendes. Juís toe die voorgenome uittog na 'n gewaande Jerusalem in 1852 begin koers kry, breek 'n koors (malaria) in hierdie gebied uit wat Boere sowel as inboorlinge afgemaai het. Binne enkele dae het 36 van sy eie familieleden op Enslin se plaas gesterf. Chapman (in Claasen 1981:69) vertel dat 'n warm wind vanuit die "unhealthy East" gewaai het en oral vrees en verskrikking gesaai het. Die atmosfeer was besonder drukkend, vleis het vinnig bederf en melk het ook binne 'n uur begin dik word. *De Zuid-Afrikaan* van 24 Mei 1852 (in Claasen 1981:68) berig dat daar in Transvaal "eene schrikkelike sterfte" heers. Die simptome was hoof- en nekpyne, gepaard met 'n hewige kouekoors. Die lyers was heeltemaal deurmekaar. Die siekte duur nie lank nie want weinige van diegene wat siek word, oorleef dit langer as 48 uur. Die berig lui verder dat die gebied lyk soos 'n "ter verdelging gedoemde stad" (vetdruk van my). Volgens Adriaan Stander is soveel mense deur die siekte neergevel dat daar naderhand nie genoeg gesondes was om die afgestorwenes te begrawe nie.

Enslin het self ook siek geword terwyl sy eie familie almal siek rondom hom gelê het. Chapman (in Claasen 1981:69) verklaar dat dit gelyk het asof dit die wil van God was dat Enslin almal moes oorleef sodat hy die verwoesting rondom hom kon sien. Dit was toe dat Enslin uitgeroep het: "I intended to make widows and orphans, but now God has made them"<sup>43</sup>. Spoedig hierna het hy gesterwe.

Volgens Claasen (1981:73) het beroeringe met die swartes wat hierna weer begin het, ook meegehelp om die verwarring te vergroot, maar eintlik kon dit die meeste mense van Marico nie meer skeel nie. Op 21 Julie 1852 skryf P.E. Scholtz aan Andries Pretorius vanuit Marico: **As God nie dinge bestuur nie, weet hy nie wat sal gebeur nie** (vetdruk van my). Een van die mense wat uit Marico padgegee het, Johanna Petronella de Beer, het later verklaar: "Die hele Marico het leeggevlug". Tereg verklaar S.P. Engelbrecht dat "het evenwel nooit gekomen" is tot die grootse plan om na Jerusalem te trek of te reis nie. Die voorgenome tog na Jerusalem het verval en is deur 'n vlug vervang. Daar was 'n trek - "the trekking from fear of the plague" (in Claasen 1981:73). Ds. J.H. Neethling het dit as 'n ingryping van God beskou dat die Jerusalemgangers se planne verydel is - "God had gesproken". Op daardie oomblik was daar niemand wat die daadkrag van 'n Enslin besit het nie (Claasen 1981:86).

Dat die Jerusalemgangers-verhaal nie slegs funksioneer as Suid-Afrikaanse tipe nie maar ook uiteindelik as universeel menslike tipe, blyk veral uit die feit dat Jerusalem gepoëtiseer word in die Krog-gedigreeks as gesuspendeerde aardse bestemming. In dié opsig funksioneer die gedigreeks sowel as betrokke literatuur as wat dit die volgende historiese tendens be-teken: "The process of history, and such order as can be discerned in it is not a story to be told from the beginning to its happy or unhappy end; it is a mystery in the process of revelation" (Voegelin aangehaal deur Venter 1988:64). In dié opsig funksioneer die Bybelteks desgelyks as grondpatroon in die gedigreeks naas die gekontekstualiseerde enkoderings daarvan. Wat eersgenoemde betref, moet die Bybelse be-tekening van die nuwe Jerusalem gelees word teen die agtergrond van byvoorbeeld die volgende woorde uit 'n gebed van Dawid (1 Kron. 29:15, 1953-vertaling): "Want ons is vreemdelinge en bywoners voor u aangesig soos al ons vaders; ons dae op die aarde is soos 'n skaduwee, en daar is geen verwagting nie". 'n Parallel hiervan in die Nuwe Testament (naas uitsprake van Jesus soos byvoorbeeld in Joh. 17:16) is

byvoorbeeld 2 Kor. 4:18, 5:1:

Ons oog is nie op die sigbare dinge gerig nie, maar op die onsigbare; want die sigbare dinge is tydelik, maar die onsigbare ewig. Ons weet dat, wanneer ons aardse woning wat maar 'n tent is, afgebreek word, ons 'n vaste gebou in die hemel het. Dit is 'n woning wat nie deur mense gemaak is nie maar deur God, en dit bly ewig staan.

Hiervolgens is die *nuwe Jerusalem* in aardse ekwivalent *utopia* - "nowhere", volgens De Klerk (1988:3). De Klerk wys naamlik daarop dat *utopia*, uit die Grieks *ou-* geen of nie- + *topos* - plek, dus beteken 'n nie-bestaande of nie-realiseerbare plek, dit wil sê as die hele menslike *charade* oplaas weer verswind het. Hy (1988:4) voeg daaraan toe: "Die geskiedenis herhaal homself, ja - nie in sy aktualiteit nie, wél in sy geestelike patrone. In dié sin is daar niks nuuts onder die son nie". Die Bybel verhaal immers ook in Heb. 11:39b dat die geloofshelde "nie verkry (het) wat beloof is" op hulle aardse reis nie.

## 5.8 DEIKTIESE RUIMTE AS ORIËNTERING IN DIE INTERAKSIE TUSSEN POËSIETEKSE EN BYBELSE INTERTEKSE

In sy oeuvre-studie van D.J. Opperman beweer Henning Snyman (1987:17): "Die deiksis in 'n gedig is net so sentraal soos die implikasie(s). Die deiksis plaas die spreker in 'n voordelige en dominante posisie. Die spreker word weerklink van die mens, sy ruimte en sy tyd". Dit is ook van toepassing op *Die Jerusalem-gangers-gedigreeks* waarin verskillende sprekers aangewend word om 'n historiese situasie (geïmpliseer deur die gedigtitel en mottos) *te ontgin*.

*Deiksis* is 'n afgeleide vorm van Grieks *deiktikos/deiknymai* wat *wys/uitwys* beteken. Die deiktiese elemente verwys na die nie-talige, situasionele konteks, dit wil sê die konkrete taalgebruikssituasie (tyd, plek, betrokene) (Van Gorp 1986:22). Deur die deiksis word die "gesproke" teks veranker in die uitgebeelde situasie. Verskillende aspekte van die omringende konteks word geënkodeer in die taalhandeling.

Dit is reeds ter sprake gebring dat Krog 'n sensitiewe ontginner is van verwante maar konfliktierende kontekste. Sekere konteksafhanklike implikasies van 'n spraakhandeling kan alleenlik deur middel van pragmatiese beginsels gedekodeer word. Omdat deiksis te maak het met die verhouding tussen die taalstrukturering en die kontekste waarbinne dit gebruik word, is dit 'n belangrike aspek van so 'n benadering (Levinson 1983:55). Die konteks waarin die taalhandeling plaasvind, funksioneer dus as semantiese sturing waarvolgens die taalhandelinge gedekodeer word (Levinson 1983:54). Die wyse waarop tyd-ruimtelike elemente in die teks (ek, jy/julle, hier nou, gister) gehanteer word, stel die leser in staat om 'n betekenisvolle fiktiewe situasie te rekonstrueer (Culler 1981:126).

In *Die Jerusalem-gangers* funksioneer 'n jukstaponeering van kontekste as betekenisgenererende strukturering. Met die oog hierop word die deiktiese ruimte van die onderskeie ek-sprekers in elke gedig ontgin.

Afgesien van die identifisering van spesifieke sprekers (Adam Enslin en Mietje Gous), dra die kontekstuele aanduidings by tot die besef dat verskillende ek-sprekers aan die woord is in die gedigreeks. Dit val saam met 'n ordening van agt verskillende gedigte. Snyman (1987:26) wys daarop dat die ego die sentrum verteenwoordig van die deiksis van die gedig. In dié mate dat die identiteit en aard van die ego verander, verskuif die deiksis. Eweneens word die perspektief van die gedig verruim na dié mate dat die perspektief van die ego verbreed.

Die afsonderlike gedigte van *Die Jerusalem-gangers*-gedigreeks word ondergegroeper in drie afdelings; drie gedigte in die eerste afdeling, drie in die tweede afdeling en twee gedigte in die slotafdeling. Hierdie ordening lewer ook 'n betekenisproduktiewe bydrae om die komplekse be-tekening tot 'n sinvolle patroon te organiseer. In die eerste afdeling kan drie onderskeie ek-sprekers onderskei word, benewens die oorkoepelende implisiete outeur, wat drie perspektiewe be-teken van 'n sentrale tema, naamlik 'n *trek*. Deur die motto vooraan die gedigreeks uit die histories-georiënteerde geskrif van Claasen (1981), word die leser reeds op sy hoede gestel dat dié tema in die gedigreeks twee momente behels, naamlik sienlik en onsienlik (volgens die begeleidende *Julius Caesar*-motto) óf met 'n fisiese óf 'n spirituele

denotatum volgens die eersgenoemde motto wat lui: *Waar die ander Trekkers gewoonlik van / Jerusalem in figuurlike of hemelse sin / as hul bestemming gespreek het, was dit by / die Jerusalemgangers 'n fisiese eindpunt ....*". Wanneer dié twee momente kontekstueel geïnterpreteer word, kan dit herlei word tot religie en politiek onderskeidelik.

### 5.8.1 Deiksis van die *leiertong*-gedig

Die reeks word ingelui met 'n verwysing na die *leiertong* in die eerste gedig, maar wat eers in die tweede gedig aan die woord kom. Hy maak gebruik van 'n oratoriese styl wat die politieke retoriek komplementeer. Hy word in die titel van die gedig geïdentifiseer as historiese persoon, *Adam Enslin*. In die lig daarvan dat, letterlik en figuurlik, "die laaste woord" in die gedigreëks aan hom toegeken word, kan afgelei word dat hy ook geresepeteer moet word as *leiertong* (van 'n moontlike "waarheid") ten opsigte van die oorkoepelende of samevattende singewing van die gedigreëks. In die gedigte waarin hy funksioneer as ek-spreker, word betekenisgenerering vanuit sy gesigspunt tot stand gebring (vergelyk Snyman 1987:19). In die voorlaaste gedig word in die motto van die gedig na hom verwys as "a famous fanatic". Alhoewel sy toespraak gedramatiseer word in die hede, is die verwysing na sy sterwe in die laaste twee gedigte 'n aanduiding dat dit gaan om 'n gerekonstrueerde historiese konteks wat in die gedigreëks self be-teken word as gedateerde konteks. Dus word die leser ook bewus gemaak van die fiktiewe deiksis in die *Toespraak*-gedig.

Die opvallendste kenmerk van die perspektief van hierdie ek-spreker, is die be-tekening van sy konteks deur middel van Bybelse name (*Mesek, nyl, paradysrivier, jerusalem*) wat gejuksaponeer word met inheemse benaminge (*Makkewaanstat, Marico, Matlabas*), wat geografies kontroleerbaar is op 'n Suid-Afrikaanse landkaart<sup>44</sup>. Die inboorlingname impliseer dat die benoeming van die geografiese gebied geskied het deur die oorspronklike bewoners daarvan. Die Bybelse kaart word as't ware oor die natuurlike (inboorling)habitat geskuif deur diegene wat die land gewelddadig (*met koeëls bewei*) tot brok bewoon. Hiertoë is die *leiertong* die voorspraak deur te proklameer: *die smalte is ons s'n*. Dit word reeds in die aanvangsgedig gesuggereer deur die vertellerstem wanneer gesê word: *noordwaarts onder twee koppe*

*gepoort / word getrek moeg om vreemd forseer / te wees.* Die be-tekenaar *poort* dra voor die hand liggende Bybelse konnotasies wat nie alleenlik verband hou met Jerusalem nie maar ook met die bestemming van 'n lewensreis. Die hemelse Jerusalem het "'n groot hoë muur met twaalf poorte waarop die name geskrywe staan van die twaalf stamme van die volk Israel" (Op. 21:12). Een van die talryke Bybeltekste waarin die ingaan deur die Jerusalempoort as "hemelse bestemming" afgelei kan word, is Jes. 62:10-12, wat soos volg lui:

Gaan uit, gaan uit by die poorte, maak die pad gereed vir die volk! Vul die grootpad op, vul dit op! Vat weg die klippe! Steek 'n banier op dat die volke dit kan sien! Die Here kondig dwarsdeur die wêreld aan: 'Sê vir Sion: Hy wat jou red, kom! Sy volk wat Hy Syne gemaak het, is by Hom, dié wat aan Hom behoort, loop voor Hom uit'. Hulle sal genoem word: 'Gewyde volk, volk wat deur die Here verlos is'. En jy, Jerusalem, sal genoem word 'Gewilde stad, stad wat nie verlate lê nie'.

Die geografiese *poort* word dus vanaf die eerste reël van die gedigreeks deur die verteller by implikasie geassosieer met en uitgewys as 'n geïdealiseerde "hemelpoort", toegang tot "hulle" nuwe Jerusalem, vir die *vreemd geforseerde trekkers*. Die gebruik van die klein letter vir die Bybelse eienaam Jerusalem deur die verteller in die eerste gedig, impliseer reeds die simbolisering daarvan deur die *leiertong*, wat die kontekstualisering voorafgaan.

Ondanks die verwysing na die *leiertong* wat *bid* in die eerste gedig, weerspreek die bombastiese toon van dié ek-spreker in die opvolgende gedig volledige Goddelike afhanklikheid. Eksklusiewe vryheid (*niemand kom ons na*) word as reg opgeëis sowel as die reg om te *vermoor sonder wraak*. In die lig hiervan kan afgelei word dat die Bybelteks subjektivisties gekaap word in eiesinnige manipulerings. Die eietydse "krisismoment" word subjektivisties geproklameer tot *kairos*,<sup>45</sup> Goddelike tyd (vergelyk: *imperium son / hang reeds harig gesak*, 'n verwysing na onder andere Joël 2:31)<sup>46</sup>. Die versreël: *waar sterre nagterlik óns patrone knoop*, ontmasker onder andere godsdienstige be-tekenaars in die mond van die *leiertong* as vorm van bygeloof vanweë die assosiasie van die frase met sterrewiggelary. Die *Julius Caesar*-interteks (Act I, Scene III) wat hier getransponeer is as direkte rede van die *leiertong*, funksioneer verder ook as kommentariërende teks. In die *Caesar*-teks lê die volgende woorde

in die mond van Cassius wat Brutus oorreëd tot moord op Caesar (simbool van die staatsgesag) op grond van laasgenoemde se magsambisie: *Men at some time are masters of their fates: /The fault, dear Brutus, is not in our stars, /But in ourselves, that we are underlings.* Deur die interteks word die antigoddelike magsvertoon van die mens as lotsbepanner spesifiek omlyn. Bybelse en dus Goddelike tydsbestuur word toegeëen deur menslike hubris. Soos die *kairos* van die Bybelteks gekenmerk word deur natuurverskynsels wat "’n aarde in barensood" (Rom. 8:22) demonstreer, identifiseer die ek-spreker sy konteks as so ’n apokaliptiese toneel in die volgende versreëls: ..... *die maan is as. /rooimiere duwwel ons vel in riole /angel skerpioene ratels teen pype / huise stort ineen - ’n ringmuur kole.* Hierdie versreëls gaan ’n intergedigtelike verbintenis aan met onder andere die volgende versreëls uit via *Nairobi (Jerusalemgangers 50)*:

*eenkant huiwer  
die werf  
tussen-in skroei onontbindbaar die puin  
van glas en plastiek  
naderder uit die eertydse pelsvegetasies  
hoe die aarde geboen is tot sool  
bome vertossel na niet  
vroed verdor met vrat  
.....  
rotte draf inhalig en snuif builepes murasies  
sprinkane vonk in die sandveld weg  
.....  
oorverdowend van swart ontmens  
bly net die dor gegirts  
van kantelende halms  
deur die termietêre knatertang genés*

Die volgende versreëls uit *Laaste woorde van Adam Enslin "voltooi"* die implikasie van die eiemagtige toeëiening van die ek-spreker as lotsbestemmer van sy eie konteks: *ons is verbind tot betrokke wees / ons bid ’n magtige onlus.* Uit hierdie intergedigtelike parallellegging kan

afgelei word dat die gewaande menslike apokalipsmanipulering gedemonstreer word as beheerlose kontinuering van disintegrasie (*rinnewasie, ver-dro(o)gtelling* binne bundelverband) wat die beperkte menssiklus oor-"leef".

Naas die religieuse beleving en interpretasie van die werklikheid, speel die politieke retoriek 'n belangrike rol in die toespraak van die *leiertong*. Dit word ook reeds deur die verteller in die eerste gedig geantisipeer in die versreëls: *links met hare duiselende / klip<sup>49</sup> praat engele die woord // regs hang skale polities gerots<sup>48</sup>*. Die funksionering van die *Julius Caesar*-interteks<sup>49</sup>, wat politieke magspel as 'n sentrale tema het, onlyn hierdie aspek nog verder. Die gewelddadige aksie word gemotiveer as reaksie in die versreëls: *uitgegroeide / nasies met blink velle suig / alle geweld alle uitklad // van tuine<sup>50</sup>*.

Daarbenewens hou Jerusalem as historiese be-tekenaar in die Bybelteks, soos aangedui, ook menigvuldige politieke konnotasies in waarmee die *leiertong*, as godsdienstig gemotiveerde, hom by implikasie kan vereenselwig. Die vertellerstem in die eerste gedig het die *herbegin* waarna die leiertong verwys, geïdentifiseer as *jerusalem*. Hierbenewens roep *herbegin*, binne hierdie konteks, die Bybelse begrip herskepping op. Daarmee word hierdie be-tekenaar (asook *jerusalem*) in verband geplaas met die toekomstige paradys van die Jerusalem-apokaliptiek. Ook in hierdie gedig funksioneer die Bybelteks dus as transparantteks van 'n gesubjektiveerde (by implikasie gefokaliseerde) historiese konteks.

Die sentrale tema in die ek-sprekermonoloog is *vryheid*. Elke uitspraak van die ek-spreker wat hiermee in verband staan, is absolutisties, naamlik: *pekel hou liggame lig in vrye windsels; gebore vry te stap; vryheid bly weselik van wees; deur vryword kerf ons so delikaat 'n dis vir gode* (tot hierdie isotopie hoort ook die slotfrase: *niemand kom ons na*). Ook ten opsigte hiervan is die posisie van die ek-spreker in die verbeelde situasie onthullend met betrekking tot sy toeëiening van outentieke Bybelse gemotiveerdheid.

In die Bybelteks word vryheid onlosmaaklik verbind aan die verlossing van sonde deur Jesus Christus se plaasvervangende soendood. Die ek-spreker van die *Toespraak*-gedig motiveer

sy opeis van vryheid soos volg: *ter wille // van ons snak na land smyt // voordeur oop waar sterre / nagterlik óns patrone knoop*. Daarmee word die denotatum van *sy jerusalem*-begrip geïdentifiseer as grondhonger (aard-honger, dus aards-heid) in teenstelling met die Bybelse simboolwaarde van Jerusalem as transenderende Godsverlange (dus on-aardse, ewigheidsverlange wat, menslik gesproke, slegs bereikbaar is deur die "poort" van die dood). Die transponering van getransendeerde denotata na politieke (dus eietydse gedateerde) denotata, is by implikasie vir die ek-spreker as gemanifesteerde Bybelhanteerder deel van sy vryheids-(religieuse) geboortereg volgens die volgende versreëls: *visioene / reep ek tot spreek*. Volgens Joël 2:28 word visioene verbind aan die werk van die Heilige Gees. Dit lui soos volg: "Wanneer dit alles gebeur het (rampe maar redding vir 'dié wat die Naam van die Here aanroep'<sup>51</sup>) sal ek my Gees laat kom op al die mense ..... julle oumense sal drome droom, julle jong mans sal visioene sien". 'n Politisering hiervan ontkoppel dit van die singewende Bybelse raamwerk om daaraan 'n geteleskopeerde betekenis toe te ken<sup>52</sup>. Teen die agtergrond van die Bybelse interteks word die Enslin-monoloog gekontrasteer as eietydse mitologisering.

### 5.8.2 Deiksis van die eerste *Natrek*-gedig

In teenstelling met die *Toespraak van Adam Enslin voor die trek*, word die ek-spreker van die eerste *Natrek*-gedig nie by name geïdentifiseer nie. Die vereenselwiging van die ek-spreker met 'n naamlose ander vanaf die begin van die spreekbeurt, versterk hierdie implikasie van gesigloosheid. Hiernewens word "hy" deur die volgende versreëls in opposisie geplaas met die "wit" konteks van die vorige gedig, terwyl dit ook ondergeskiktheid hieraan gesuggerer word: *wat sou dit wees in die woord wit? / wat sou dit meer laat klink as swart?* Levinson (1983:64) wys byvoorbeeld daarop dat aanduidings van 'n sosiaal ondergeskikte posisie van 'n spreker ten opsigte van ander sprekers wat ter sprake gebring is daartoe bydra om sosiale implikasies van die deiksis uit te lig.

Daar is ook duidelike sprake van 'n andersoortige geografiese ruimte. Terwyl die eerste trek uitwaarts beweeg na ruimte (*smyt voordeur oop waar velde springbokvelle spreit*), beteken die ek-spreker van die *Natrek*-gedig sy groep se "trek" soos volg: *ons beleef daaglik die*

*transisie: / van .../ lokasie ...//... tot binneste kamers van besitters.* Hierdie "volksbeweging" impliseer verslawing teenoor die bevryding van die vorige gedig. Dit impliseer egter ook uitsigloosheid deur die geïmpliseerde sikliese herhaling van die beweging. In die volgende versreëls val die kontrasterende toon van die ek-spreker op wat aansluit by sy soort situasie (vergelyk die bombasme van die vorige spreker): *Mohaung wa hao - / die genade van U - mme re tsamaye / ka pelo tse ntle tse hlwekileng (en ons loop met 'n skoon en rein hart)* <sup>53</sup>. Die ek-spreker se erkenning van die Goddelike bestiering spreek uit hierdie versreëls, maar dan word sy alternatiewe minderbevoorregte posisie binne hierdie Almag in die volgende versreëls ook geïmpliseer: *U wat gelyk onderdruk en bevry.* Interdigtelike en intertekstuele parallele plaas hierdie tot dusver "gelate" konteks van die ek-spreker onmiskenbaar in 'n verpolitiseerde raamwerk. Die *bosse rook lokasie* waaruit die beangste wit ek-spreker onder polisiebegeleiding moet uitry in die *demonstrasieles-gedig (Jerusalemgangers 52)*, kan gelees word as die konteks van die *Natrek-gedig*. Die *drome* van die ek-spreker in die *Natrek-gedig* wat met die uitgediende naam "God" aangeroop word, is in die *demonstrasieles-gedig* die *drome van skoolkinders* wat ook *met klippe gewapen* is en wat onheilspellend 'n volgende *Natrek* suggereer in die volgende versreëls:

*met taaiste beste hout is rewolusie gepak  
dié polsaar pyl bloed in jonk  
die hand wat vonk smyt is die hand  
wat drom en droom na mekaar toe gáán knak.*

Hierbenewens is dit betekenisvol dat die *Julius Caesar*-interteks ook funksioneer in hierdie gedig met die alternatiewe ek-spreker. Weer eens is die jaloerse Cassius aan die woord in die getransponeerde deel uit die *Julius Caesar*-teks om Brutus oor te haal tot die uiteindelijke moord op Caesar (Act I, Scene II - ter wille van die singewing word vollediger as die getransponeerde woorde aangehaal):

*Why, man, he doth bstride the narrow world  
Like a Colossus, and we petty men  
Walk under his huge legs, and peep about*

*To find ourselves dishonourable graves*

.....

*'Brutus' and 'Caesar'.*

*What should be in that 'Caesar'?*

*Why should that name be sounded more than yours?*

*Write them together; yours is as fair a name.*

*Sound them: it doth become the mouth as well.*

*Weigh them: it as heavy. Conjure with 'em:*

*'Brutus' will start a spirit as soon as 'Caesar'.*

*Now, in the names of all the gods at once,*

*Upon what meat doth this our Caesar feed,*

*That he is grown so great? Age, thou art sham'd.*

Die wisselwerking tussen die twee deiktiese ruimtes van die *Toespraak*-gedig en die *Natrek*-gedig blyk byvoorbeeld uit die gelykluidende perspektief wat elke ek-spreker van die "ander" het. In die *Adam Enslin-toespraak* gaan dit om die uitskakeling van die uitgegroeide nasies. Die *Natrek*-spreker stel die vraag: *van watter vleis groei hy (die witte) so hoog?* Dit is veelseggend dat die slotversreëls van die gedig, wat volg op die verwyf van "ontmensliking" (*o die moed om te wees / nie snoeshaan of gelouste jakkals / maar magtig boom gemens oor self en swart*), 'n transponering is van die prediking van eietydse Bevrydingsteoloë <sup>54</sup>.

Met die heroriëntasie ten opsigte van tyd en ruimte in die geval van die alternatiewe spreker, vind ook 'n herinterpretasie van die be-tekenaar *vryheid* plaas. Die verwesenlikte "vryheid" van die vorige spreker se *snak na land* word geïmpliseer deur die alternatiewe spreker se verwysing na *besitters*. *Jerusalem* kan binne hierdie konteks slegs by wyse van suggestie as alternatiewe ruimte gedekodeer word in die volgende versreëls: *rant-om skrop sneeuwit / die koraal* <sup>55</sup>. Die vryheidsoproep van die spreker in die eerste *Natrek*-gedig het te maak met menswees <sup>56</sup>.

Die volgende versreëls sluit aan by die verwysing na die uitgediende naam "God": *Lyding word gepreek tot // end tot god in sigself*. Die witmangodsdiens word by implikasie irrelevant gestel in die nuwe konteks van die alternatiewe ek-spreker waar die onheilspellende

nuwe kontekstualisering van die "evangelie" van verlossing getransponeer word tot: *verlossende lyding veroorsaak / die seisoen van bevryding*. Dit blyk dus mettertyd dat die ek-spreker van die *Natrek*-gedig as kommentaar gelees kan word op die "wit" konteks van die vorige spreker. Dit betrek die historiese konteks van die vorige spreker by die kontemporêre, alternatiewe spreker. Die konflikerende dialoog word tot klimaks gevoer in die slotreëls van die gedig: *VoorVader ons / bloedsap eis: 'n herverdeling van pyn*. Hier gaan dit nie meer om onderdanigheid aan die witmansGod nie, maar die magsuitoefening van die Afrika-God van die Voorvaders<sup>57</sup>. Dit impliseer ook 'n korrektiewe betrokkenheid van 'n verlede by die hede. Teenoor die *ons eis / 'n herbegin* van die vorige gedig staan nou: *ons bloedsap*<sup>58</sup> *eis: 'n herverdeling van pyn*<sup>59</sup>. By implikasie gaan dit om bloedstorting wat bevruggend 'n nuwe seisoen (dus ook 'n herbegin) inlui. Bloedstorting is binne dié konteks ironies voorwaarde vir die verlossing in die Evangelieboodskap. Die *kairos* het van konteks (ten opsigte van tyd én plek) verwissel deur middel van wisselende maar verwante deiktiese ruimtes. Dit ontmasker terselfdertyd die getransponeerde hantering van die be-tekenaar, aangesien *kairos* in die Bybel 'n allesomvattende kosmiese begrip verteenwoordig wat 'n radikale Gods-bepaalde ingreep is op die historiese tyd<sup>60</sup>. Die volgende opmerking van Snyman (1987:22) na aanleiding van 'n gedig van Opperman, geld ook ten opsigte van die onderhawige Krog-gedigreeks: "Om al die verwikkelde implikasies van hierdie teks met mekaar te koppel, is dit onvermydelik om die deiksis te betrek".

### 5.8.3 Deiksis van die Mietje Gous-geisig

Die tweede geïdentifiseerde Jerusalem-ganger ek-spreker wat in die gedigreeks aan die woord kom, *Mietje Gous*, veronderstel 'n ander perspektief ten opsigte van dieselfde tyd en ruimte as dié van *Adam Enslin*. Die verskil tussen hierdie twee deiktiese ruimtes speel dus 'n betekenisproduktiewe rol ten opsigte van die uiteindelige singewing. Die titel van die gedig, wat aandui dat die ek-spreker haarself verwoord ten opsigte van 'n verbeelde ruimte (*gesig*), veronderstel reeds 'n wysiging van die *Adam Enslin*-konteks. Stilisties verskil die twee spraakhandelinge ook volledig. Teenoor die retoriese funksie van die Bybelse beeldspraak van die manlike spreker, staan die poëtiese funksie van die taalgebruik van die vroulike

ek-spreker voorop. Die "gedroomde" implikasie van Jerusalem is vir die vroulike ek-spreker nie die verowerende tog na 'n ideële ruimte die toekoms in nie. Dit is die arriewer (tegemoetkom) van 'n apokalips (deur die verwysing na *lied*, by implikasie die poëtiese)<sup>61</sup> in 'n hede. Dit is daarbenewens die versoening (huwelik) tussen aarde en hemel (*neergedaalde bruid*)<sup>62</sup>. Die visioen impliseer 'n getransendeerde werklikheid. In die vroulike visioen word die Gods-diens gestroop van oordeelsvotrekkinge. Jesus is histories die God-Mens wat van die hemel gekom het binne die vertroude aardse werklikheid. Eweneens "beleef" die ek-spreker sy *bruidstad* as pastorale, idilliese aardse realiteit. In hierdie gesig van die vroulike geneesheer-profetes (vergelyk die historiese gegewens) resoneer heelwat ander natuurpoësie uit Krog se oeuvre. Binne dié konteks is die parallel met die natuurbeleving in *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak* belangrik omdat dit in bundelverband 'n verband lê tussen die twee sprekers. Dit geld egter ook die gedig *16 Desember* uit 'n *drieluik vir twee kore en solostem (Bemide Antarktika 30-42)*. Die *16 Desember*-gedig verteenwoordig die solostem wat opklink as tussenspel tussen twee koor-gedigte, naamlik *Rachel De Beer* en *Selma Paasch*, albei intergedigtelik relevante tekste binne *Die Jerusalem-gangers*-konteks as historiese (blanke) konteks. Ook die gedigreeks *Die Leeu en die Roos (Otters in bronslaai)* lewer belangrike intergedigtelike parallele. Die volgende strofe uit die derde *Pietermaritzburg*-gedig waarin Susanna Smit aan die woord is, funksioneer byvoorbeeld as bykomende singewende perspektief op die *Mietje Gous-gesig*:

*Die geur van vryheid, die reuk van bloed -  
ons bind dit in 'n dorpie, vleg dit langs 'n dam,  
knie dit in 'n skofsag heuwel waar die son daglank juk,  
wring daarvan 'n bos wat soos karettel-kamme blink.*

Op grond van hierdie intergedigtelike parallele, kan die *Mietje Gous-gesig* geïdentifiseer word as tipe van 'n "wit" Afrika-anse vroulike visioen, waarmee die digter-verteller ook geassosieer is deur haar "skeppingsgedig"<sup>63</sup>. Deur dié intergedigtelike verband kan hierdie "tipe" wit Afrika-anse vroulike visioen gemotiveer wees deur die geïmpliseerde historiese gebeure van *16 Desember*. Op grond van die feit dat *Mietje Gous* reeds "geskiedenis" is, impliseer dit egter dat hierdie soort "visioen" ook verbygegaan het. Daar volg immers op *Mietje Gous* se

trekspoor ook 'n *Natrek*, dié van die digter-verteller, net soos daar 'n *Natrek* gevolg het op *Adam Enslin* se trekspoor. Soos in die geval van die eerste *Natrek*-gedig, kan die *Natrek* van die digter-verteller ook geresepteer word as 'n vorm van korrekatief op of alternatief van die voorafgaande.

Die groepering van die eerste twee afdelings van die gedigreeks kan dus gemotiveer wees as 'n manlike perspektief op 'n sosio-politieke situasie met daaropvolgend 'n vroulike perspektief. Wanneer in aanmerking geneem word dat retoriek van die swart Bevrydings-teologie geënkodeer is in die eerste *Natrek*-gedig, kan samevattend gesê word dat, naas die manlike politieke retoriek (vergelyk ook *Adam Enslin se toespraak*), die vroulike "droom" gejuksaponeer word. In dié verband kan die intergedigtelike gesprek tussen *Die Jerusalem-gangers*-gedigreeks en *Die Leeu en die Roos (Oters in bronslaai)* ook ter sprake gebring word. In die derde *Pietermaritzburg*-gedig sê *Susanna Smit* onder andere aan *Kommissaris Henry Cloete*:

... *Met alle respek, Kommissaris,*  
*ons sit nie tuis aan high noon tea*  
*terwyl mans kolonies annekseer, en na hartelus*

*verdruk en baasspeel nie. Daarom eis*  
*'n groot getal vroue vandag:*  
*Saam met ons mans wil ons stem*  
*oor die vryheid van Natal."*

Die vryheidsdrang en aandrang wat mense uit die pad loop, soos dit in die *leiertong* se toespraak be-teken is, *blits eindelijk irrelevant / waar mieliekop skuins in stamme glip (Gesig gesien deur profetes Mietje Gous)*. Dit is betekenisvol dat *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous* volg na die volgende versreëls in die mond van die verteller onder die veelseggende opskrif *Nuwe Jerusalem*:

*nuwe Jerusalem sal bly verniel*

*verkwansel die nou met bloed  
vir die visioen wat die self  
ontdek en dwing tot versoen:*

Die dubbelpunt in die slotposisie van hierdie gedig betrek die daaropvolgende *Mietje Gous*-gedig as nadere toeligting van die voorafgaande. Daarmee word die funksie van die "profetes" aangedui: haar visioenêre gawe is die brug tot selfontdekking en daarmee saamhangende ontdekking van die "hemelse" as aardse realiteit. Andersins plaas die dubbelpunt ook die digter-verteller van die *Nuwe Jerusalem*-gedig in hierdie opsig in die nouste verband met die *Mietje Gous*-spreker, wat op grond van die funksie van die leesteken gesien kan word as verlengstuk van haarself. Hierteenoor skep hierdie nouer skakeling tussen digter-verteller en *Mietje Gous* weer 'n opposisie met veral die *Adam Enslin*-spreker, wat andersins kontekstueel verbind is met die *Mietje Gous*-verteller. Wanneer die ek-spreker van die gedig dus sê: *Dit is verby*, kan dit gesien word as poëtiese be-tekening van die eindbestemming wat bereik is van 'n geestelike reis terwyl die daaropvolgende: *Kyk, ek maak alles nuut!*, eweneens verband hou met die spreker se nuwe, getransformeerde (as gevolg van die visioen wat by implikasie 'n geestesvervoering is) manier van waarneem van (by implikasie) dieselfde realiteit <sup>64</sup>.

Uit die ontginning van die deiktiese ruimte van die onderskeie gedigte kan afgelei word dat *Adam Enslin* en *Mietje Gous* twee perspektiewe verteenwoordig van dieselfde historiese en religieuse konteks. Ten opsigte van die religieuse konteks eis die *Adam Enslin*-spreker God op as Ou-Testamentiese vergeldende (Exodus-) God wat vanuit sy hemelse woonplek deur middel van kosmiese rampe aan die kant van sy uitverkorenes uittrek teen hulle vyande (vergelyk in dié verband die figurering van Ou-Testamentiese transponerings van die Skrif). Daarenteen gryp die *Mietje Gous*-spreker Jesus aan as Nuwe-Testamentiese Versoenaar op (of met die) aarde wat die moeë reisiger "tuis" verwelkom. Deur die visioen "ontdek" sy die *nuwe Jerusalem* as geleefde "waarheid" binne 'n vertroude ruimte. Die Jerusalem-God is nie die God van elders nie maar, in en deur Christus se koms na die aarde, Immanuel - God met

ons, hier en nou.

#### 5.8.4 Deiksis van die sterwensgedig

Die trek/reistema impliseer nie net 'n begin nie maar ook 'n einde, dit wil sê 'n gewysigde tyd en ruimte. In die lig daarvan is die tweede spreekbeurt van die *leiertong*, aangedui in die titel as *Laaste woorde van Adam Enslin*, deel van die noodwendige progressie. Die ironie van hierdie "progressie" kan weer eens afgelei word uit 'n ontginning van die deiktiese ruimte. Dit blyk dat die veronderstelde reisiger-ek-spreker steeds dieselfde geografiese ruimte beset - dat daar dus geen fisiese progressie plaasgevind het in ooreenstemming met 'n tydsverloop en die verwagting wat geskep is in die *Toespraak*-gedig nie. Die perspektief van die sterwende ek-spreker dobber tussen disillusie (*die nag hang vanaf my oë / Horebloos. twyfel deins geveins / in die tent.*) en 'n volhardende gehallusineerde transponering van die Bybelse kaart bo-oor die plaaslike ruimte en tyd (*wil-wil // bakens koers dui glinster Nyl / syn Oog*). Wat die ironie vergroot, is die ek-spreker se ervaring van Goddelike afwesigheid, be-teken deur sowel die duisternis wat hy beleef as die Ou-Testamentiese verwysing na Horeb, die berg van God. Die volgende weergawe van Verryn (1982:20) van die betekenis van Horeb volgens die Bybelteks openbaar iets van die betekenisomvang van *Horebloos* wat binne hierdie konteks gedekodeer kan word: "It is the Moral Law given at Horeb that must eventually sound the death knell for all tyranny, oppression and bloodshed". *Horebloos* impliseer dus nie slegs die verlies aan die direkte en persoonlike inspraak van God binne die tyd vir die bepaalde groep nie <sup>65</sup>. Dit impliseer ook die verlies aan die Goddelike, morele wet wat by Horeb meegedeel is en wat deur Christus saamgevat word as die wet van die vertikale en horisontale liefde. Die konsekwensies van die misbruik van die Godsnaam en sy Woord (dit wil sê as historiese en ideologiese "model" / tipe), word dus ook geïmpliseer deur die *Adam Enslin*-verhaal. 'n Haplografering van die Bybelteks wreek hom op die misbruiker van die Bybelteks self, in dié mate wat 'n egosentriese gebruik daarvan ook die horisontale en vertikale liefdesgebod aantast <sup>66</sup>.

Die voltooiing van 'n menslike intrige word ook poëties be-teken deur die funksionering van

die *Julius Caesar*-teks as openingswoorde van die monoloog van die sterwende. Net voor Brutus se selfmoord, na sy besef van die futiliteit van sy gewaande edele vryheidstrewe, sê hy (Act 5, Scene V): *So fare you well at once; for Brutus' tongue / Hath almost ended his life's history. / Night hangs upon mine eyes; my bones would rest, that have but labour'd to attain this hour* <sup>67</sup>.

Ondanks die weerklank van Brutus se laaste woorde in die *Adam Enslin*-monoloog, is daar egter ook 'n belangrike verskil. Daar weerklank steeds iets in hierdie *laaste woorde* van die selfversekerde gemotiveerde spreker van die *Toespraak*-gedig wat aan die woord is en wat proklameer: *ons betaal die pleitende / prys daaglik trek ons voort*. Desondanks word egter ook iets hierin gereflekteer van die futiliteit van die volgende woorde van die eerste *Natrek*-spreker: *ons beleef daaglik die transisie* (vetdruk van my).

Poëties gesien, word die slot van die *Natrek*-spreker se spreekbeurt ook in die sterwende ek-spreker se woorde profeties bewaarheid, naamlik: *VoorVader ons / bloedsap eis: 'n herverdeling van pyn*. In die *Laaste woorde*-gedig lui dit: *ons gesin wurg aan ons keel // om die visioen. ons betaal die pleitende prys*. Histories gesien, gaan dit die *Natrek*-spreker vooraf. Vanuit eietydse perspektief bevestig dit die "waarheid" van die *Natrek*-spreker se eis.

Die jukstapenering van Bybelse naamgewing en inboorlingnaamgewing binne die gesigsveld van die sterwende, versterk die voorafgaande implikasie. Teenoor die benaming *Nyl syn Oog* en *piramides* <sup>68</sup>, wat deur Enslin en sy mense geresepteer was as bakens wat *koers dui* na Jerusalem, is *madikwe* (Marico) die Tswana-benaming vir *daar is bloed*, wat 'n verwysing is na die oorloë en bloedvergieting wat vroeër daar aan die orde van die dag was. Die Tswanawoord *madikwe* kan ook beteken: *plek van aanval deur 'n oormag* (Claasen 1981:21). Die jukstapenering van die Jerusalem-benaminge en die veelseggende en meer toepaslike inboorlingbenaminge funksioneer dus sterk ironies binne die ervaringsveld van die sterwende.

Die aanvanklike geografiese perspektief van die sterwende, naamlik: *soms tussen huilboer/ boon en lekkerbreek wil-wil // bakens koers dui* <sup>69</sup>, blyk teen die slot van die monoloog

inderdaad aanduiders van die "hemelpoort" na die outentieke Bybelse nuwe Jerusalem te wees. Dit blyk egter eers nadat die misplaaste referente wat aan die Bybelse beeldspraak gekoppel is as sinsbegogeling ontmasker is. Die aanvanklike hallusinerings van immanensie en transendensie word deur die nabyheid van die dood in perspektief gestel. Menslike strewe (*murg*, dus letterlik lewegewende plasma, maar figuurlik, krag van iets-HAT) word as afsonderlike maar komplementerende komponent van die *Gees* herken. Die hoogtepunt van selfontdekking, selfs vir die eiesinnige reisiger agter 'n visioen aan, is dat Jerusalem be-teken: *stad wat altyd h art is*.

In bundelkonteks is dit 'n buitengewoon betekenisproduktiewe frase. In die eerste *canto*-gedig word na die Afrika/Adamastor-kontinent verwys as: *drywende groteske hart* <sup>70</sup>. By implikasie kan *Adam Enslin* se trek dus gedekodeer word as simboliese trek na die herontdekking van sy Afrika (harts)-bestemming. In dié opsig is dit nie 'n eindpunt *onaanskoulik onder l tjiesgras en armoedskruid* nie. Dit is inderdaad 'n *herbegin*, al sou dit dan by implikasie slegs van toepassing wees op 'n nageslag. Hierbenewens is die perspektief van die sterwende ek-spreker ten opsigte van sowel tyd as ruimte: *stad wat altyd h art is / ek sien jou voor my* .... In hierdie slotwoorde van die ek-spreker (en van die gedigreeds) word Jerusalem gedekodeer as transfiguratiewe teken: *raamwerk van alle (aardse) stuwings*, maar uiteindelik *Gees*, bereikbaar alleenlik deur die poort van die dood of deur die visioen. Terwyl die Bybelteks opsigtelik in die poësieteks gefunksioneer het as geëngageerde teks en as sodanig immanent getransponeer is, word die spiritualiteit van die teks as onontkenbare konvensie van die Bybelteks desondanks "gedemonstreer" deur die poëtiese be-tekening. *Nuwe Jerusalem* volgens die Bybelteks be-teken nie, soos simbolies deur die Adamastor-Thetis-"huwelik" geïmpliseer, in die eerste plek (humanisties) 'n "huwelik" tussen mens en mens nie <sup>71</sup>. Dit is bowenal die simbool van die "huwelik" tussen "hemel" en (deur Christus se bloed geheelde) aarde <sup>72</sup>.

### 5.8.5 Deiksis van die digter-verteller-gedigte

Benewens die reeds behandelde 4 gedigte van die gedigreeds waarin 3 verskillende

ek-sprekers geïdentifiseer is, bly nog 4 gedigte oor. In 3 van hierdie gedigte, *Mesek, Nuwe Jerusalem* en *Op pad*, is 'n verteller aan die woord. 'n Verteller kry dus 'n kommentariërende (ordenende) spreekbeurt in elkeen van die drie afdelings van die gedigreëks. In die tweede *Natrek*-gedig word die direkte rede weergegee van 'n ek-spreker wat 'n eiesoortige perspektief weergee. Op grond van intergedigtelike parallele kan die ek-spreker van dié *Natrek*-gedig geïdentifiseer word as die digterstem. In *vanoggend kon ek 'n gedig daaroor maak (Jerusalemgangers 45)* sê die ek-spreker byvoorbeeld: *niemand kan my na kom nie*. Deur die inskrywing: *Jerusalem, 1985* aan die einde van hierdie gedig, identifiseer die ek-spreker haarself as moderne *Jerusalemganger*<sup>73</sup>. Hierdie parallel plaas die ek-spreker van die tweede *Natrek*-gedig in 'n bepaalde verhouding tot die konteks van die gedigreëks. Dit impliseer 'n betrokkenheid by sowel die konteks van die historiese *Jerusalemgangers* as die eietydse metaforiese *Jerusalemganger* uit 'n swart Suid-Afrikaanse konteks. Terselfdertyd impliseer dit afstand ten opsigte van albei hierdie kontekste, in die eerste geval hoofsaaklik temporale afstand en in die tweede geval ruimtelike afstand. Dit is hierdie verwyderheid maar tog aangrensendheid en duidelik geïdentifiseerde verwantskap van die ek-spreker van die tweede *Natrek*-gedig wat "haar", naas 'n selfstandige spreekbeurt, ook die logiese verteller maak in die "epiese" gedigreëks, *Die Jerusalemgangers*.

#### 5.8.6 Deiktiese ruimte van die "skeppingsgedig"

Die gedig *twee wêreldes (Jerusalemgangers 44)*, wat *vanoggend kon ek 'n gedig daaroor maak* voorafgaan maar wat daarbenewens ook tematies nou verbind is met laasgenoemde gedig, werp verder lig op die verhouding van die ek-spreker tot die kontekste wat in *Die Jerusalemgangers*-gedigreëks be-teken word. Die singewingsfunksie van hierdie gedig ten opsigte van die rol van die digter-verteller in die gedigreëks en in die bundel as geheel is so bepalend dat die gedig in geheel aangehaal word;<sup>74</sup>

*van twee wêreldes is ek:  
gebore in een  
en gebore mēt*

*in die eerste altyd onseker  
hand op sy tongkompas <sup>75</sup>  
wat ons sal eet wat aantrek wat praat*

*die eerste skuld word vol skakeer  
in rolle van vrou-loos, ma-lik afgewit en ontgod  
selfs neurotiese beplanning en stiptelikheid*

*weer nie af die disseksie van die snoesige  
voorstedelike siel net om nooit te snap  
die waardes die besittings die moraal*

*dank die skakel na die tweede sfeer:  
die gebore met. die murmureer in vers  
my solo-aktiwiteit gewerwel*

*met vreemde toewyding selfs vertrou  
nie meer klip of boom maar dolfin  
gering in speelse ewewig bokant watersfeer*

*die halwe waarheid - dis wat dit is  
die afgemete drup uit hipofise  
heet: kompromis*

Volgens hierdie gedig word die digterstem van die bundel gemotiveer vanuit die volgende konteks: *voorstedelike siel* wie se daaglikse "geroepenheid" behels: *wat ons sal eet wat aantrek wat praat* (by implikasie onpretensieuse, prosaïse, middelklas (huis)vrou); gestroopte, geleefde vrou (in teenstelling met *koket*, na aanleiding van *besoek aan spesialis-Jerusalemgangers* 35), dus *verrinneweerde bruid* (*die kinders kom wys 'n trouportret, Jerusalemgangers* 40) in teenstelling met die *spoggerige bruid* van die *canto*-gedig; as ma (*ma-lik afgewit*), beskermende *teef* na buite wat haar klein "laer" afkring teen fisiese en psigiese bedreiging - *beware of the dog* 37 <sup>76</sup> - maar eindeloos weerloos na binne - *slaapliedjie vir willem* 46; religieus gestroop (ontgod) van konvensionele sekerhede -

vergeelyk by die dood van ouma Jeanette Bekker (42) die versreëls: *weer eens weerloos // oor oupa Krog se vroeë dood die wil / van God se maai ....; skuldbeladenheid,*<sup>77</sup> voortspruitend uit verskillende oorwegings wat verband hou met die voorafgaande rolle, maar ook in spanning hiermee, skuldbeladenheid vanweë morele<sup>78</sup> en sosio-politieke betrokkenheid<sup>79</sup>. Die rol van die digterstem in die *Natrek*-gedig, waardeur ook die styl en toonaard daarvan bepaal word, kan afgelei word uit die versreël: *die murmureer in vers / my solo-aktiwiteit gewerwel // met vreemde toewyding / selfs vertrou*. Op grond van hierdie rol is die ontluissterde mens van die eerste aantal strofes *nie meer klip of boom maar dolfyn / gering in speelse ewewig bokant watersfeer*. Hierdie versreëls resoneer weer in die eerste *Natrek*-gedig uit *Die Jerusalem-gangers*-reeks waar dit lui: *o die moed om te wees / nie snoeshaan of gelouste jakkals // maar magtig boom gemens oor self / en swart*. Naas die digterstem se identifisering met die bevoorregte *het*-groep, kan sy deur haar ontluisstering op verskillende terreine<sup>80</sup> haar tóg ook identifiseer met die konteks en perspektief van die (swart) *nie-het* ek-verteller. Hiermee word die digterstem se objektiewe (alwetende) rol as verteller in *Die Jerusalem-gangers*-reeks bevestig.

Dit is juis bogenoemde multipleksiteit wat in die digterstem verteenwoordig is, wat meebring dat dit eensyds *betrokke literatuur* kan wees, maar andersyds meerdimensionele objektiewe waarneming. Dat dit kenmerkend is van die poëtiese konvensie van fiksionaliteit, blyk uit die volgende opmerking van Scholes (1974:27):

Poetry, in fact, was shrewdly defined by John Stuart Mill as an utterance which is not heard but overheard .... The 'fictional' element in literature, including poetry, is definable as an absent context. Insofar as a literary work is mimetic it refers to the 'real' world by interposing an 'imaginary' world between its audience and reality. It gives us, in effect, a double context, and frequently, as in allegory, a multiple context<sup>81</sup>.

Die relatiewe toepasbaarheid van die literêre cliché "betrokke literatuur" op *Die Jerusalem-gangers-gedigreeks* (en alle ander "betrokke literatuur" wat in die eerste plek funksioneer volgens die konvensies van die artistieke skepping), blyk verder wanneer *Woord en wonder* van A.P. Grové (1974) as singewende interteks betrek word. Verwysende na die

digterlike skeppingsproses beweer Grové (1974:1):

Wat vir ons van onmiddellike belang is, is om op te merk dat ons hier met twee aparte wêreldes te doen het - dié van die sintuiglike waarneming, waar 'n koei 'n koei is, en dié van die verbeelding, die herskape wêreld waar 'sien nie langer glo' hoef te wees nie. Uit die skatkis van die ervaring bou die digter vir hom die nuwe wêreld op waarvan Leipoldt praat:

*As ek my ruig verbeelding reg verstaan,  
Dan skep hy vir my uit my skatkis, waar  
Hy rykdom van die eëlste soort bewaar,*

*'n Mooier wêreld as wat ooit die maan  
Bestraal of ooit die son oor ondergaan -  
'n Towerland van skoonheid aanmekaar .....*

Ook die aanhaling wat Grové in hierdie verband van Shelley gee, is so singewend ten opsigte van 'n perspektief op die stof van die *Jerusalem-gangers*-bundel as *betrokke literatuur*, dat dit van belang is om dit ook aan te haal. Dit lui soos volg:

*He (nl. die digter) will watch from dawn to gloom  
The lake-reflected sun illumine  
The yellow bees in the ivy-bloom.  
Nor heed nor see what things they be;  
But from these create he can  
Forms more real than living man,  
Nurslings of immortality!*

In die lig van die altyd relevante opposisie waarheid / leuen wat in *betrokke literatuur* by implikasie ter sprake kom en wat in die *Jerusalem-gangers*-bundel so prominent figureer as tema, is dit singewend om ook die volgende gevolgtrekking van Grové (1974:2) weer te gee:

Hier is sprake van twee 'waarhede' of liever twee sfere van die werklikheid,

die een waarin die gewone verskynsels (die 'Yellow bees' van Shelley se gedig) die gangbare munt is, en 'n tweede wêreld waarin die gewone dinge omgeskep word tot 'nurslings of immortality'. Elkeen van hierdie twee sfere of wêrelde het sy eie wette (vetdruk van my). Wat in die een leuentaal is, is in die ander een miskien die hoogste waarheid. Die maatstawwe wat van krag is in die wêreld van die sintuiglike waarneming, kan maklik hulle geldigheid verloor in die land van die verbeelding.

Teen die agtergrond van hierdie interteks word die digterlike "waarheid" van die *Jerusalem-gangers*-bundel singewend in perspektief gestel. Gejukstaponeer (soos dit in verskillende gedigte voorkom) behels dit:

1. Thetis, die *spoggerige bruid* van die *canto*-gedig met haar *vlakwaterjolighede*, haar *skatte-oë*, in die *kontinent as waarheid geklos*,
2. die *halwe waarheid* van die *dolfyn / gering in speelse ewewig bokant watersfeer*, en
3. die skitterende *ruimte* van die digter-verteller in die tweede *Natrek*-gedig van wie haar *gewrig haar hare // 'n waarheid wimpel*.

Hiernaas kan die be-tekening van die Adam Enslin-verhaal ook as 'n verwysing na "waarheid" gerecepteer word op grond van die versreël: *iewers sweepklap dinge in verband*, wat voorkom teen die einde van Adam Enslin se *Laaste woorde*. Hierdie sinskepping wat deur die nabyheid van die dood gerealiseer word, is volgens die laaste twee strofes die besef dat die menslike *mikstad* ten slotte nie "'n fisiese eindpunt" is nie maar *Gees*.

In die lig daarvan dat die eerste "waarheidsteken" van die bundel voorkom in die *canto*-gedig, kan die Camoës-interteks (1878) as singewende teks in dié verband 'n betekenisproduktiewe bydrae lewer. In die *canto*-gedig self kom die waarheidsverwysing voor in verband met die verleidelike maar wispelturige spel van die *sneeuwit* Thetis met die *swul, slaperige Adamastor*. Dit is veral die profeties-dreigende slotwoord van die gedig wat hierop volg: *op 'n dag sal jy soek geliefde koesterende huid / vind jy: Adamastor-rots*, wat die Camoës-tekst

aktualiseer. Gedurende 'n storm waarin die eerste Portugese blanke seevaarders hulle bevind in 'n reis om die suidpunt van Afrika, verskyn aan hulle (Camoës 1878:259) *the form / Of something far more terrible than storm* wat hulle aanspreek met: *voice deep-toned and horrid .... /Which seemed from Ocean's very depth to rise; /It made flesh creep, hair stand on end.* Die vloek wat hierdie mitiese wese uitspreek oor die, in sy woorde (Camoës 1878:261) *Race .... of will more desperate / Than all who've dared great things on earth*, lui onder andere soos volg (Camoës 1878:261-265):

*'Since ye are come the depths to penetrate  
Of secret nature and the liquid main,  
Concede ne'er to human being great;  
Of noble and immortal worth, to gain;  
Now hear me all the future ills relate  
Which thy surpassing boldness shall sustain,  
O'er all the vasty deep, and on the land  
Which yet ye shall subdue with war and brand.*

.....  
*'And here I hope to take, if not misled,  
'Gainst him deep vengeance who discovered me,  
Nor shall the mischief thus be limited  
Of your persistence and temerity;  
But on your ships, each year, ye shall instead  
(If in my judgement's presage truth there be)  
See loss and shipwrecks of such kind befall  
That death shall be the lightest ill of all.*

*'And of the first renowned, whom fortune free  
With lofty fame unto the skies shall raise,  
The new and the eternal tomb, I'll be,  
According unto God's mysterious ways;*

.....

*'Another too shall come of honoured fame,  
Liberal and generous and with heart unchained,*

*And with hom he shall bring a lovely dame,  
Whom through Love's favouring grace he shall have gained;  
Sad fate, dark fortune nought can e'er reclaim,  
Call them to this my realm, where rage unreined  
Shall leave them after cruel wreck alive,  
With labours insupportable to strive*

*'Their children shall die starving in their sight,  
Who were in such affection bred and born;  
They shall behold by Caffre's grasping might  
Her clothing from the lovely lady torn;  
Shall see her form, so beautiful and white,  
To heat, cold, wind, exposed, and all forlorn,  
When she has trod o'er leagues and leagues of land  
With tender feet upon the burning sand.*

*'And more those eyes shall witness, which survive  
Of so much evil and so much mischance:  
Shall see the two sad lovers, just alive,<sup>82</sup>  
Into the dense un pitying woods advance;  
There, where the hearts of very stone they rive  
With tears of grieve and anguished sufferance,  
In fond embrace their souls they shall set free  
From the fair prison of such misery.<sup>83</sup>*

Die *Jerusalemgangers*-bundel funksioneer as 't ware as 'n demonstrasie van die realisering van hierdie "waarheid/profesie" wat in die eerste *canto*-gedig geënkodeer word en wat daarvolgens in die suidelike Afrika-kontinent ingegraniet is. Bogenoemde verskyning aan die Portugese seevaarders identifiseer sigself soos volg (Camoës 1878:265): *'I am that mighty Cape occult and grand / Who by you all 'The Stormy' named has been'*. Hierteenoor word Thetis se rol soos volg aangedui (Camoës 1878:269): *'While for redoubled anguish of my woes, / Thetis around me in these waters flows'*. Naas die mitologiese "waarheid" van stuwung en konflik wat eie sou wees aan die *drywende groteske hart* volgens die *canto*-gedig, hou hy *onder sterrekruis sy punt swaar suid gepunt*. In die lig van die intergedigtelike

parallellegging met die slot van die laaste gedig van *Die Jerusalem-gangers-gedigreeks*<sup>84</sup>, kan laasgenoemde versreël as sinryke Afrikaanse "genadetekens" gedekodeer word. Die kenmerkende Suider-Afrikaanse suiderkruis-sterregroep kan naamlik sowel volgens die Afrika-mitiese tekensisteem as volgens die Christelik-Bybelse tekensisteem as kosmies simboliese genadetekens gedekodeer word. Mutwa (1969:233) verwys daarna as "the holiest constellation" wat deur die Swartman *the Tree of Life* genoem word. Vir die Christelik georiënteerde Afrika-bewoner hou dit die assosiasie met die kruis van Christus in, simbool van die reddende genade van God.

Die digter-dolfin is, in die lig van die bogenoemde lesing van die bundel, *gering in speelse ewewig* bokant die mitiese Afrika-"waarheid(hede)" en die gefiltreerde (dekonstruerende) Europees-"Christelike" mites/waarhede. Eers in die tweede *Natrek-gedig wimpel* die *skitterende bruid-kontinent* haar *poëtiese waarheid* (die digter-verteller is hier aan die woord) waar dit *blom geur klunk / proe by almal vredig eners*. Met (ironiese) *teerheid plant sy* (die bruid-kontinent) *die verhale van gestorwe kinders oor / smyt dit snedig / oor berge weg smoor dit in woestyne*. In die lig hiervan "oorleef" die slotwaarheid van die bundel (as poëtiese waarheid dus) wat in fokus kom met die Bybelse waarheid: die dinamiek van die menslike reis is fisies (*menslik murg*) maar die "realiteit" / "slotwaarheid" waarom dit gaan, is *Gees* - verbeelding en eindpunt.

Al haar ontluisterende rolle ten spyt, en ten spyte van neurotiese beplanning en stiptelike (by implikasie bewus verantwoordelike menswees) binne hierdie (benouende, volgens die hieropvolgende gedig maar tog vreemd seënryke, volgens die "huislike" gedigte) konteks, is dié *snoesige* (gepejorateerde) *voorstedelike siel* (by implikasie die digter-verteller) uitgelewer aan *disseksie*<sup>85</sup>. Dié frase impliseer die polêre spanning tussen 'n veronderstelde, maar by implikasie misplaaste "lieflikheid" (vergelyk HAT) wat kwalifiserend funksioneer ten opsigte van die prosaïese *voorstedelike siel*.

Ten opsigte van die eis van geëngageerdheid (as stellinginname, vergelyk Van Gorp se omskrywing), is die *murmureer in vers* van dié poëtolek, 'n *halwe waarheid*<sup>86</sup>. In aansluiting

by die *disseksie* waarna vroeër in die gedig verwys is, word dié poësie by implikasie geëtiketteer (geïmpliseer deur *heet*) as *kompromis* - 'n minlike skikking, vergelyk; skikking waarby elke kant iets toegee (HAT)<sup>87</sup>. Daarbenewens is die poëtiese "waarheid" populêr gesproke, meer emosie as rede. Gous (1988:281) gee die volgende verklaring van *hipofise*: "Die hipofise is endokriene kliertjies onder aan die harsings, wat belangrike hormone afskei. Die woord is afgelei van die Grieks hipo+phusis, wat onder+groei maak. 'n 'Onder'-groei van die brein (intellek) wat die emosies voed: in der waarheid dan ook 'n kompromis bestaan tussen intellek en emosie, maar ook méér, want hipo beteken in die oorspronklike taal ook tekort". Naas Gous se interpretasie van hierdie gegewe kan hierdie verklaring egter ook gelees word as be-tekening van 'n populêre persepsie van poësie as meer emosie as en ondergeskik aan die intellek. Die ironie ten opsigte van 'n sodanige etikettering van tegelyk veelkantigheid (teenoor standpuntinname) enersyds en ontoereikendheid ten opsigte van intellektuele "waarheid" en dus eensydige andersyds, is dat die *kompromis* van die gedig polisignifikatief en polisemanties funksioneer. Dit is, volgens die *twee wêreld* en *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak*, die digter se posisie van *dolfin / gering in speelse ewewig bokant watersfeer*<sup>88</sup> wat haar in staat stel om *iets af te rond*, om *weefselhelder te sien*, om met *loslittige geluk .... asof in vlerke gehul te wees*<sup>89</sup>, om (let well!) weer haar *liggaam te bewoon* en om bowenal *versoen te wees*. As gevolg hiervan sê sy: *ek steek my hand uit na die gloed rondom my / so sag so lig*, en sien sy: *ver oor die uitgestrekte miellieland / tuimel 'n valkie speels / tussen vliënde miere wat brand soos engele*<sup>90</sup>. Dit be-teken die getransformeerde poëtiese (vergelyk die "apokaliptiese" beeldspraak) landskap van die visioen wat resoneer in sowel die *Mietje Gous*-gedig as die tweede *Natrek*-gedig.

Die ontginning van die deiktiese ruimte in bundelverband met betrekking tot die posisie/rol van die digterstem, bring dus aan die lig watter implikasies gedekodeer kan word uit die alwetende verteller in die gedigreëks, wat ook die ek-spreker blyk te wees in die tweede *Natrek*-gedig. Hieruit kan afgelei word dat die digter-verteller 'n eie verlede poëties ontgin deur dit te jukstaponeer met die eietydse. Dit is dan ook hierdie digter-verteller wat die oënskynlik los gestruktureerde gedigreëks singewend onderling verbind en tot poëtiese "visioen" konstrueer.

Die digter-verteller funksioneer ook as singewende moment ten opsigte van die wisselende tydsperspektiewe. Die religieus-historiese perspektief van waar uit 'n eietydse werklikheid ontgin word, word onder andere geantisipeer deur die gedig *by die dood van ouma Jeanette Bekker (Jerusalemgangers 42)*, waarin sy byvoorbeeld verwys daarna hoe, saam met dié voorouer, *in namiddagson die groot Passie // voor ons verbyloods*. In  *twee wêreldes* is reeds die onbegrip gesuggereer ten opsigte van *te snap / die waardes die besittings die moraal* wat ten grondslag lê van die *disseksie van die snoesige voorstedelike siel*. Dit blyk uit bogenoemde gedig dat hierdie "lewensmiddele" nie slegs verband hou met die eie gesin en die betrokkenheid by hulle behoeftes nie maar ook met 'n geliefde voorouerverlede. 'n Religieuse betrokkenheid vorm deel hiervan en word in *Die Jerusalemgangers*-gedigreeks ook uit bogenoemde gedig gemotiveer<sup>91</sup>, al sou dit gevorm (misvorm) wees binne 'n nuwe konteks.

Dit het ook geblyk dat die digter-verteller 'n gekwelde is wat deur verskillende eietydse belewenisse, perspektiewe en situasies gemotiveer word tot skuld. Haar heenkyk oor 'n historiese verlede in verhouding tot 'n hede kan dus sowel funksioneer as 'n skuldbelydenis van die kollektiewe "sondes van die vaders" (vergelyk die kommentariërende frase te midde van die historiese vertelling: *jerusalem lê vir wat // hoe anders?*, wat 'n kernsonde van die besittersklas uitlig) as 'n poging tot helderheid en singewing (vergelyk die uiteindelijke gesig van die tweede *Natrek*-gedig asook die vroeër frase uit *wanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak: die gedig maak vry*). In die *Nuwe Jerusalem*-gedig word die *Julius Caesar*-motto (Act V, Scene III) vooraan die gedigreeks betrek, naamlik die mens se *hateful error, melancholy's child (to) show to the apt thoughts of men / The things that are not*. Toegepas op die gedigreeks behels dit onder andere om die Bybelse apokalips te resepteer as transparantteks van die *hier* in plaas van wêg-wysende be-tekening van die meta-hier. Dit behels ook op grond van hierdie misvatting 'n *per wa God toe ry*, wat gelees kan word as metafoor van die gebruik van sulke aardse en by implikasie ontoereikende perspektiewe (simbole) as brug na die Goddelike. Die digter-verteller identifiseer die Jerusalem-strewe as kenmerkende menslike misinterpretasie wat die *nou* gewelddadig verspil ter wille van 'n hersenskim (vergelyk die toepaslike titel *Maps of misreading* {Bloom} in dié verband) in die

*Nuwe Jerusalem-gedig.* Die resonering van hierdie gevolgtrekking van die digter-verteller in die volgende versreëls van *Laaste woorde van Adam Enslin* identifiseer dié partikuliere geval ook as tipe:

*ons is verbind tot betrokke wees  
ons bid 'n magtige onlus ons  
wees nie mislukking nie geweld  
nie dood ons gesin wurg aan ons keel*

*om die visioen. ons betaal die pleitende  
prys daagliks trek ons voort na  
die punt sy dit net 'n einde wees  
onaanskoulik onder litjiesgras en armoedskruid*

*sy dit koors wees van tog iets te leef  
as gevlerkte mens iets saamgewring  
te sien naby rondom te waan  
iewers sweepklap dinge in verband*<sup>92</sup>

Die digter-verteller, *gering in speelse ewewig bokant watersfeer*, en wat *weefselhelder* kan sien, plaas en pas telkens die deel in perspektief binne die geheel van die gedig (*vanoggend kon ek .... iets afrond*) deur middel van poëtiese middele. Haar "ruimte" is die poësietekst en die gedig maak vry. Sy speel die spel met woorde / ontsnap orden / verbind spring / heul kul vernietig (*vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak*). Dit is die simbiotiese (poëtiese) visie van die digter-verteller wat haar verhouding tot die "onsienlike" (betekenisvol, "the things that are not") bepaal. Anders as die Trekkers wat die "onsienlike waarheid" gewelddadig wil afgrens binne eie tyd en ruimte met 'n eiesinnig bepaalde vertrek- en eindpunt, trek die digter-verteller op die lyding- en bloedspoor wat hiermee gelaat is ná in die tweede *Natrek-gedig*. Triomfantelik resepteer sy die poëties-mitiese waarheid (*haar gewrig haar hare wimpel / 'n waarheid*) wat ruimte en tyd transformeer en transendeer tot nuwe skitterende horisonne, ondanks al die *bloed wat vloei onder die brug*. In die tweede *Natrek-gedig* word verlede en hede en toekoms simbioties saamgevoeg deur hierdie "spel"

(vergeelyk die digterlike spel waarna vroeër verwys is) volgens die volgende versreëls:

<i>aan haar net aan haar</i>	
<i>fluister gestorwe kinders</i>	(verlede)
<i>hulle verhale dig in die grond</i>	
<i>met teerheid plant sy dit oor</i>	(hede)
<i>sy knelter vrees sy smyt dit snedig</i>	
<i>oor berge weg smoor dit in woestyne</i>	(toekoms)

### 5.8.7 Deiktiese ruimte van tweede *Natrek*-gedig

Die Eugène Marais-intertekse in die tweede *Natrek*-gedig <sup>93</sup> funksioneer as singewende konteks met betrekking tot die be-tekeningsraamwerk van die digter-verteller. Sy betekenisvolle verbintenis met die Waterberg-streek, leefruimte waarbinne die Jerusalemangangers hulle apokaliptiese visioene gesien het <sup>94</sup>, plaas hom, poëties gesien, as be-tekenaar binne hierdie be-tekeningsraamwerk. Rousseau (1974:217) het naamlik bevind: "Van al die honderde studies wat hy in die loop van sy lewe ondemeem het, het 'n baie groot aantal in die Waterberg plaasgevind". In die lig hiervan kan die boeiende maar komplekse verhaal van hierdie woordkunstenaar, wat verder ook intens betrokke was by die "bonatuurlike" dimensies, gedekodeer word as logiese *Natrek* (vervolg op) die Jerusalemangangers-verhaal. Dit is asof deur die enkele lewensverhaal al die momente wat in *Die Jerusalemangangers*-gedigreëks 'n betekenisproduktiewe funksie vervul, dinamies geaktiveer word tot ryker singewing (vergeelyk die enkodering van die Marais-intertekse in 'n *Natrek*-gedig).

Naas die reeds genoemde betekenisdraende eienskappe, is sy kreatiewe verhouding met die natuur, sy verhouding met inboorlinge wat in sy prosa "so liefdevol beskryf" word dat hy intiem met hulle moes verkeer het (Rousseau 1974:258) <sup>95</sup>, sy intense beleving van lyding, persoonlik, algemeen menslik en lyding in die natuur en sy gevolglike stryd om oorleving, almal eienskappe wat in die gedigreëks dinamies funksioneer op grond van die geënkodeerde kreatiewe tekste uit dié lewensverhaal. Dit is betekenisvol dat sy "verhaal", alhoewel

geënkodeer as *Natrek*, desondanks nie die reële sluitstuk van die gedigreëks vorm nie. Sy spesifieke funksie, naas die ander betekenisproduktiewe momente, sal mettertyd blyk.

Die tweede *Natrek*-gedig dra spore van sowel Marais se *Die dans van die reën* as *Die lied van Suid-Afrika*. Die betekenis skepping uit die transponering van dié twee teenstellende maar aanvullende poësietekste kan aan die hand van die volgende opmerking van Lina Spies (1972:256) afgelei word:

Die kerngedagte in Marais se belangrikste gedigte sou mens kan formuleer as: die eensame mens staan teenoor die natuur as enigste minnaar. Dis 'n verhouding wat koesterend en ekstasies is in die Boesman-gedigte (waaronder *Die Dans van die Reën*), maar andersins .... die natuur voorstel as die ongenaakbare, genadelose, onverskillige, soos in *Die Lied van Suid-Afrika*. Die vroulikheid (van die gepersonifiseerde reën) is geen waarborg nie, want al is die reën 'n dansende jong vrou wat wink en uitnoui en uiteindelik haar bewonderende liefhebbers in een ekstasiese omhelsing insluit ...., is Suid-Afrika 'n moeder wat haar kinders 'oor die berge wegsmyt' en 'in die sandwoestyn smoor' <sup>96</sup>.

In ooreenstemming hiermee het dit in die gedigreëks enersyds geblyk dat *Jerusalem* visioenêre, lokkende bruidstad *sonder verdriet of dood* is wat die *raamwerk van alle stuwing* vorm. Andersyds het die digter-verteller in *Nuwe Jerusalem* ook vasgestel dat dit slegs 'n visioen is wat gewelddadig *bly verniel*.

Uit die onderskeie deiktiese ruimtes van die verskillende gedigte het dit ook reeds geblyk dat *Jerusalem* transparantkaart of -teks is van Suid-Afrika, vanuit verskillende perspektiewe. In die lig van hierdie parallelle kan afgelei word dat die *ruimte* wat aan die digter-verteller *gewys* is in die tweede *Natrek*-gedig nie meer getransponeerde "hemelstad" is nie, maar enersyds gedisillusioneerde aardse werklikheid en andersyds getransformeerde werklikheid, naamlik dié werklikheid waarom dit in die gedigreëks gaan, 'n "nuwe" Suid-Afrika. Die *ruimte* van die digter-verteller is egter nie meer 'n *landskap in ei-patroon gedelf (Mesek)* met 'n afgetekende *lokasie en rant-om, sneeuwit die koraal nie (Natrek 59)*. Die implikasie is dat dit 'n geheelde, onbegrensde ruimte is volgens die volgende versreëls:

'n ruimte .....

gebaai in 'n skittering van lig  
strale spoel uit kante koerse

dinge begin asof van binne  
gloei dit blom geur klink  
proe by almal vredig eners

Die digter-verteller se situering ten opsigte van hierdie ruimte is dus "nuut" in vergelyking met die situering van die vorige ek-sprekers. In dié opsig kan haar visioen verstaan word as geredigeerde *Mietje Gous-visioen* van 'n nuut betekende ruimte.

In die lig van die voorafgaande lesing is die aanspreek van *geliefdes* in die aanvangsreël van die tweede *Natrek*-gedig 'n bindingsfaktor wat by implikasie die vorige opponente van die gefragmenteerde konteks saamsnoer deur die liefde vir albei. Dit is egter veelseggend dat die digter-verteller in die tweede *Natrek*-gedig die *siener* is maar nie die *actant*<sup>97</sup> nie. Die *actant* is die gepersonifieerde ruimte self, nou weer vergelykbaar met die koggelende, verleidelike maar ontwykende nimf Thetis<sup>98</sup>. Teen die agtergrond van die *canto*-gedig<sup>99</sup> waar die versugting van die *slaperige swul* .... *spui Adamastor* aan dié begeerlike nimf was: *spaar my / die valsheid en bly voortvou / aan beloftes*, is die *waarheid* van die *wrugtig glimlaggende* "bruid" (gesuggereer deur haar *sleepsel van sonne* in die tweede *Natrek*-gedig) reeds verdag. Háár dualistiese *waarheid* word bevestig deur die paradoks in die volgende versreëls: *hups speel sy gogelaar / met jukke in die ruiker van kollig* (vetdruk van my). Enersyds is haar *skittering van lig* metaforiese *ruiker* met konnotasies van skoonheid, broosheid, natuurlike vrugbaarheid, toegeneentheid. Andersyds is dit kamoefling van *jukke* met konnotasies van verslawing, lyding, selfverloëning.

Aansluitend hierby funksioneer die twee Marais-intertekste as aanvullende betekenisproduktiewe momente in dié gedig. Die volgende samevattende lesing van Grové (1974:6) van *Die dans van die reën* spreek mee in die visionêre "dans" van die *ruimte* in die visioen van die digter-verteller:

Dit is 'n triomfantelike dans wat die natuurkinders met dankbaarheid maar ook met ontsag vervul, en as ons goed lees, sal ons twee duidelike bewegings in die gedig ontdek: die toenemende heerskappy van die Suster, en daarnaas die geleidelike verdwyning van die mag van die ander natuurdinge.

Grové wys verder op haar aanvanklike skugterheid en vriendelikheid. Teenoor haar vriendelikheid staan die heftige opgewondenheid (vergelyk in die *Natrek*-gedig die *lighoofdige waansin* waarmee dié ruimte haar kinders aanraak) van die grootwild. Hieruit blyk al haar invloed. Uiteindelik kom die reaksie van die kleinvolk. Grové wys verder daarop:

Nou is dit nie meer kragtige beweging nie, maar onderworpenheid. Dit word 'n fluisterende ootmoed, byna aanbidding. Dit is nou die teken vir die finale heerskappy van die Suster. Sy nooi nou nie meer nie; sy heers. Al wat oorbly, is die gevaarlike glans van die berggier, en dié pryk op haar voorkop.

Dit is in bundelverband betekenisvol dat *Die dans van die reën*, wat tuis hoort onder Marais se Boesmangedigte, in hierdie gedigreëks geënkodeer is as weerklank van die mitiese wêreld van die eerste groep gedigte. Grové (1974:6) verwys naamlik na *Die dans van die reën*, met as ondertitel: 'n lied van Jan Konterdans, as "'n kyk op 'n natuurgebeure soos 'n primitiewe mens dit sien". As sodanig funksioneer dit as volwaardige inheemse "stem" in die fugale "lied" (vergelyk die versreëls uit die eerste *Natrek*-gedig: *U massale oorgange fugaal / gevul*) van die digter-verteller oor 'n getransformeerde Suid-Afrikaanse ruimte.

Die tweede Marais-gedig, naamlik *Die lied van Suid-Afrika*, vervul nie slegs 'n betekenisryke funksie in die tweede *Natrek*-gedig as deel van die perspektief van die digter-verteller nie. Dié perspektief is ook betekenisvol vir die bundel as geheel. In *Die lied van Suid-Afrika* word uitdrukking gegee aan die digter se lewensiening dat lyding die kern is van die menslike bestaan. Dit is eintlik die enigste werklikheid, tensy ons 'ydell' is en deur ons sinne bedrieg word. Dit gaan in hierdie gedig om die natuurmag wat groot en kil heers oor die mens, wat sy liefde en lewe as offers eis, maar nogtans weier om hom haar 'kind' te noem (Linderberg 1960:208).

Reeds as negentienjarige jong man was die godheid vir Marais die natuur. Hierin het hy nie verander nie. Dat hy die natuur as vrou sien, strook met die literêre tradisie waarin hy grootgeword het. In die Waterberg het hy tot die oortuiging gekom dat dié godin nie sagmoedig, liefvallig en beskermend is nie, maar wreed en genadeloos (Rousseau 1974:262). Dit is vrugteloos om teen soveel wreedheid op te staan. Naas haar is daar geen ander God nie. Uit hierdie siening van God en die natuur spruit sy *lied van Suid-Afrika* (Rousseau 1974:261).

Die eindelose lyding word steeds beantwoord met die refrein: *Ek smyt hulle oor die berge weg / En smoor hulle in die sandwoestyn* (getransponeer in die Krog-gedig as: *sy smyt dit snedig / oor berge weg smoor dit in woestyme*). Marais het lyding veral by kinders gehaat. In die Waterberg, waar hy gestaan het by die graffies van kinders wat in die Nylstroomse konsentrasiekamp dood is, vind hy, ironies genoeg, 'n sekere troos. Hulle is vir hom ten minste, van almal wat aan die kant van die Boere teen die Engelse gestaan het, smetteloos. Hulle is die ware oorwinnaars, die beskermers van 'n volk se eer. In 'n eindeloos weemoedige en tog besielende optog sien hy die tienduisende gestorwe kinders voor hom (Rousseau 1974:259). Na aanleiding hiervan skryf hy:

*Maar u, o bleke spokies, in u kermend', klagend' wee,  
staan voor ons ewiglik beskermend - uit die lang verlee.*

Lindenberg (1960:209) wys op Marais se beheptheid met die gedagte dat die land stadig besig is om uit te droog<sup>100</sup>. Van al die folteringe waaraan die natuur haar weerlose onderdane kan onderwerp, is droogte een van die verskriklikste. Dit het Marais toenemend in die Waterberg beseef. Dit was die langdurige droogte in die Waterberg wat daartoe gelei het dat Marais sy ontdekkings gemaak het in verband met 'n termietnes, wat later gepubliseer sou word as *Die siel van die mier* (Rousseau 1974:265).

Teen hierdie agtergrond gee Marais se *Lied* iets wat klink na 'n antwoord op die tradisionele patriotiese siening van Suid-Afrika soos uitgedruk in *Die stem* van Langenhoven. In laasgenoemde gedig word trouens in die mond van die "kinders" van Suid-Afrika die *belofte* gelê dat hulle "sal antwoord op jou roepstem" en "sal offer wat jy vra"; hierop reageer

Marais met sy siening van wat in werklikheid gevra word. Du Randt (1972:233) kom, met inagneming van ander *interpretasies van Marais se Lied*, tot die volgende gevolgtrekking in verband met hierdie intertekstuele gesprek:

In teenstelling met die 'gelowige optimisme' van Langenhoven se *Die Stem van Suid-Afrika* waar die kinders gehóórsaam op die strelende roepstem van die vaderland antwoord gee, vind ons in *Die Lied van Suid-Afrika* die wrange alleenspraak van 'n onbewoë en ontaarde moeder wat die 'vrug van eidelose pyn' as 'n heilige reg vorder deur haar manlike kinders, die kollektiewe 'hulle' van die gedig, aan 'n ewigdurende marteling te onderwerp.

Die volgende uitspraak van Credo Mutwa (1986:113) sluit op merkwaardige wyse hierby aan: "Africa is a cruel mother who often devours her offspring".

Langenhoven se *Die stem* verteenwoordig die tradisionele, "konvensionele" godsdiens. Die heilige, metafisiese karakter van *Suid-Afrika* in Marais se gedig vorm 'n kontras hiermee. Hy vertolk "haar" in alle opsigte as die siel, die godin wat aanbid word maar nie in staat is om genade te betoon nie. Die enkodering van hierdie perspektief as dié van die digter-verteller blyk byvoorbeeld in die volgende versreëls van die *Natrek*-gedig:

*aan haar net aan haar  
fluister gestorwe kinders  
hulle verhale dig in die grond*

*met teerheid plant sy dit oor  
sy knetter vrees sy smyt dit snedig  
oor berge weg smoor dit in woestyn  
(vetdruk van my)*

Dit kan egter ook geresepteer word as die uiteindelijke helderheid (insig) wat vir Adam Enslin in die aangesig van die dood "werklikheid" word, afgelei uit die versreëls: *-hoe verder die horison na agter / hoe moeisamer rinkals verbeelding / hoe swaarder sleep 'n verbitterde geheue -*. Hierin weerklink iets van Totius se *die wêreld is ons woning nie* (alhoewel in

teenoorgestelde toonaard), die teenpool van Adam Enslin se geïdealiseerde aardse Jerusalem.

Du Randt (1972:235) wys verder op die feit dat die ek-spreker in Marais se *Lied* praat op twee golfingtes, dit wil sê dat daar twee tydsordes binne die wêreld-van-die-gedig van krag is: 'n ewige en 'n tydelike, 'n metahistoriese en 'n historiese. Die primêre lewensbehoefes van haar kinders word nie alleen deur die genadelose "moeder" van hulle weerhou nie. Die lewe word bloedig beëindig (vergelyk in die *Natrek*-gedig: *te veel bloed het gevloei / onder die brug*). Die duratiewe aard van die lyding word deur die gebruik van die versamelnaam "hulle" weerspieël.

Dit het reeds dwarsdeur die Krog-gedigreeks geblyk dat verskillende tyds- en ewigheids-perspektiewe geaktiveer word. In die *Natrek*-gedig funksioneer, soos in die Marais-lied, die onvoltooid teenwoordige tyd, waardeur die tydloosheid van die "heilige" handeling beklemtoon word. Die "hulle" is vir die aartsmoeder een kollektiewe massa wat deurlopend tot "'n vrug van eindelose pyn" gelouter word (vergelyk die verwysing in die *Natrek*-gedig na: *haar vrugtige glimlag*). Die pyniging wat die kinders ondergaan, neem tot en met die intrede van die dood in intensiteit toe. Die dood word uiteindelik ervaar as 'n verlossing, 'n bevryding uit die foltering. Ook hierdie moment word gereflekteer in *die Laaste woorde van Adam Enslin*.

Ten slotte sien Enslin nie meer 'n *aardse ruimte* wat hy en sy volgelinge so gewelddadig wou verwerp nie. Deur die "bevryding" van die geteisterde aardse bestaan daag die uiteindelijke "lig" <sup>101</sup>. Dwarsdeur die gedigreeks word die *Jerusalem*-bestemming deur die betrokkenes gesien as skitterend, groeiend van binne <sup>102</sup>. Hierteenoor beleef Adam Enslin die fisiese eindpunt van sy reis as nag.

Wanneer die betekenisproduktiewe intertekstuele verhoudings in die tweede *Natrek*-visioen in berekening gebring word, word dit duidelik dat die toon van in-vervoering-wees van die digter-verteller ten opsigte van die skitterende ruimte <sup>103</sup> misleidend is. Die fugale konstruksie van die lied kan gedekodeer word uit die ambivalente klimaktiese slot van die gedig: *sy raak*

ons aan // met lighoofdige waansin. Figuurlik gesproke kan *lighoofdig* 'n be-tekening wees van groot opwinding en vreugde. Daarenteen be-teken *waansin* 'n gedegeneerde, anormale gemoedsopswelling.

Hiervolgens gaan die slot van die gedig 'n ontsenuende verwantskap aan met die *Ntombazi-gedig (Jerusalemgangers 9)*, waardeur dit intergedigtelik betekenisproduktief geaktualiseer word. In hierdie gedig sterf "frightful Queen Ntombazi" (Kunene 1979:73) deur die toedoen van Shaka (volgens die interteks) in die hut waarin sy die skedels gehang het van haar oorwonne politieke opponente<sup>104</sup>, saam met haar mities bonatuurlike medium, die hiëna, ekstaties, waansinnig in die *vrek(helle)vuur*. Die Suid-Afrikaanse historiese intertekstualiteit wat in die bundel ontgin word, aktiveer hierbenewens die Mofolo-teks (1926:110, 94) oor Shaka, wat as die vervolg van die *Ntombazi-verhaal* gelees moet word. In dié verband skryf Mofolo soos volg:

Deur Tjhaka het die *difaqane* ontstaan, waar mense mekaar geëet en mekaar beroof het. Ook die hawelose swerwe oor die vlaktes was nie vroeër bekend nie. Deur hom het die mensvreters ontstaan, die aakligste van alle aaklighede. Hulle het mekaar gejaag om mekaar te eet .... Die vermoë om oorlog van moord te onderskei het vir altyd verdwyn. Alles het vir hom eners geword. Toe het sy persoonlikheid gesterf en dierlikheid het ten volle oorgeneem.

Met hierdie "afloop" sluit die *Ntombazi-verhaal* aan by die "patroon" van die aktief funksionerende *Julius Caesar*-interteks in *Die Jerusalemgangers-gedigreeks*. Dit word die tema van die digter-verteller in die *Op pad-gedig* wat hier lui:

*die kwaad wat mens doen oorleef  
die goeie soog geraamtes ondergronds  
getye stu alle verloop en vloed spoed voort  
na sukses terwyl eb die verhaal bind*

Dit word die resonansie van die volgende reëls wat Shakespeare in 1597 gelê het in die mond van Marcus Antonius (Act III, Scene II) terwyl hy die volk toegesprek het na die moord op Caesar (ter wille van die singewing word dié gedeelte vollediger aangehaal as die

getransponeerde woorde (veldruk van my):

*Friends, Romans, countrymen, lend me your ears;  
I come to bury Caesar, not to praise him.  
The evil that men do lives after them;  
The good is oft interred with their bones;  
So let it be with Caesar. The noble Brutus  
Hath told you Caesar was ambitious.  
If it were so, it was a grievous fault;  
And grievously hath Caesar answer'd it.  
Here, under leave of Brutus and the rest -  
For Brutus is an honourable man;  
So are they all, honourable men-  
Come I to speak in Caesar's funeral.  
He was my friend, faithful and just to me;  
But Brutus says he was ambitious,  
And Brutus is an honourable man.*

Op grond van die intertekstuele verhoudinge wat reeds ter sprake gebring is, is die *Julius Caesar*-teks betekenisproduktief ten opsigte van sowel die swart as die wit perspektiewe wat in die bundel geënkodeer is. Al die komplekse wisselwerkinge wat reeds uitgelig is (tussen vele ander) in ag genome, kan dus afgelei word dat die historiese *Jerusalem*-trekkers funksioneer as universele maar veral partikuliere Suid-Afrikaanse eksemplaar van die digter-verteller se toekomsvisioen (of *horrie*)<sup>105</sup> binne haar eietydse sosio-politieke konteks. Die laaste (samevattende) woorde van die gedigreeks wat in die mond van die digter-verteller gelê word, lui soos volg:

*net die aanskyn van liefde sou die wa  
'n seil gee aan die vriesende lug  
'n stem by die leisels nié 'n swyn*

*so bly die sterftes onsigbaar  
net die saad val eindeloos grond*

*toe haat groei skub op skub  
in snoetige moerasse van stilte en slym*

Marais se onthutsende *Lied van Suid-Afrika* wat die getransponeerde lied van die digter-verteller in die *Natrek*-gedig word, word gekomplementeer met *lied van Peter Labase* in die eerste afdeling van *Jerusalemgangers* (13). In hierdie lied word die bostaande gevolgtrekking van die digter-verteller reeds geantisipeer in die volgende versreëls:

*o verlange - as jy opraak  
leef almal in vrede - bymekaar en gered van jou  
jý, wrede opstoker van harte.*

Dit is die parallel van die *Jerusalem*-metafoor wat *menslike murg* is en *Gees* en wat sal bly *verniet*. Dit was egter reeds geënkodeer in die eerste lied van die bundel, *canto*. Die vlekkelose *Jerusalem*-lied (vredeslied na aanleiding van die oorspronklike betekeniswaarde) word alleenlik gerealiseer in die *slaapliedjie vir willems* (*Jerusalemgangers* 46), by implikasie gesing deur die digter-verteller, wat in die voorafgaande gedig (*vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak* 45) deur die bevryding van die gedig kon sê: *ek steek my hand uit na die gloed rondom my / so sag so lig*.

#### 5.8.8 Deiksis van die *Op pad*-gedig

Dit is singewend ten opsigte van die ontginning van 'n sosio-politieke konteks dat 'n insig wat voortgevloei het uit stygende verlies<sup>106</sup> in die *Julius Caesar*-teks, in die digter-verteller se konkluderende spreekbeurt (let wel, ná die *Natrek*-visioen) eweneens figureer. Die *Julius Caesar*-teks (Act IV, Scene III) word weer eens volledig aangehaal as die geënkodeerde reëls ter wille van die verband:

*Our legions are brim full, our cause is ripe.  
The enemy increaseth every day:  
We, at the height, are ready to decline.*

*There is a tide in the affairs of men  
Which, taken at the flood, leads on to fortune;  
Omitted, all the voyage of their life  
Is bound in shallows and in miseries  
On such a full sea are we now afloat  
And we must take the current when it serves,  
Or lose our ventures.*

Met die daarop volgende spreekbeurt voeg Brutus hieraan toe: *The deep of night is crept upon our talk, / and nature must obey necessity.* Net voordat Brutus selfmoord pleeg, verdiep hierdie komende duisternis tot volledige nag: *Night hangs upon mine eyes; my bones would rest.* Hierdie gegewe resoneer in die begin van *Adam Enslin* se laaste woorde in die slotgedig. Die *Julius Caesar*-teks funksioneer nie slegs as prominente agtergrondteks van *Die Jerusalem-gedigreeks* nie. Dit funksioneer deurgaans as begeleidende sinskepping wat insig aktiveer deur die jukstapenering van die historiese (die Shakespeare-tragedie "was" desgelyks geëngageerde teks) en die kontemporêre. Dit funksioneer hierbenewens egter ook as betekenisproduktiewe literêre teks wat reeds sinskeppend 'n gegewe werklikheid ontgin. In dié opsig vervul dit die rol van objektiewe kommentator ten opsigte van 'n gedistansieerde werklikheid. As sodanig is dit 'n belangrike aanvullende perspektief tot die psigologiese betrokke en emosionele stemme wat in *Die Jerusalem-gedigreeks* aan die woord kom. Die lot van Brutus, soos geformuleer deur Strato wat hom help selfmoord pleeg het, is ten diepste die slot van *Adam Enslin*, die *leiertong* se verhaal: *For Brutus only overcame himself.* Brutus was ten slotte gestroop tot die insig: *O Julius Caesar, thou art mighty yet! / Thy spirit walks abroad and turns our swords / In our proper entrails.*

Daarenteen "oor-leef" Julius Caesar paradoksaal sy moord deur die herverskyning van sy "gees", wat ook figuurlike implikasies het binne die konteks sowel as deur die wraak wat volg op die moord. 'n Resonansie hiervan kan ook in die slot van die *Op pad-gedig* geresepteer word. Die titel van die gedig suggereer reeds beweging/kontinuering. Op grond van die poëtiese konvensies van indirektheid en polisignifikatiwiteit (onder andere deur die metaforiese funksie) word die geëngageerde poësietekst se referensialiteit verruim en

gekontinueer verby die lokale en temporale raamwerke maar ook verby die egosentriese. Hierdie gegewe betrek opnuut die rol van die Bybelse interteks in *Die Jerusalemgangers-gedigreeks*.

Oënskynlik is die Bybelse interteks pejoratief gekoppel aan die egosentriese hersenskimme van die verskillende personasies. Dit is dan ook betekenisvol dat die Bybelse beeldspraak slegs nog impliserend aanwesig is in die tweede *Natrek-gedig* waarin die digter-verteller konkluderend aan die woord is. Die opsigtelike haplografering van die Bybelse beeldspraak deur die digter-verteller met betrekking tot dieselfde denotatum (die Suid- Afrikaanse konteks), kan dan juis as ironiserende kommentaar gelees word op die gebruik daarvan deur die ander ek-sprekers. Teenstellend funksioneer in hierdie "visioen" nie slegs die afloop van die *Julius Caesar*-teks nie, maar ook die uitsiglose perspektief van Eugène Marais (1937:72) soos dit onder andere ook geënkodeer is in *Die siel van die mier* (1934:77):

Tevergeefs soek ons in die natuur iets wat na algemene liefde lyk, jammerhartigheid, meedoë, haat van onreg, onselfsugtigheid, altruïsme, beskerming van onskuld en swakheid. Die lewe is van die begin af deur 'n koor van jammer begelei. Die kerm van sy foltering styg onophoudelik hemelwaarts.

Dit is die eerste voorwaarde van sy voortbestaan: pyn; die ontvlugting van pyn die grootste doel van sy strewes.<sup>107</sup>

In die eerste strofe van die *Op pad-gedig* is nie slegs spore van die *Julius Caesar*-teks<sup>108</sup> nie, maar ook van 'n verdere geskrif van Eugène Marais (1938:1,8), naamlik *Die woestyntrek van die Herero's*. Dié verhaal uit die Suidelike Afrika-anse swart konteks<sup>109</sup> toon ontstellende parallele met die Jerusalemgangers se verhaal van *koors* en 'n *eindpunt onaanskoulik onder luttiesgras en armoedskruid*, soos dit lui in *Laaste woorde van Adam Enslin*. Die Marais-tekste lui soos volg:

Orals op sy gloeiende sandvlaktes lê verroeste yster van verlate waens, trekkettings, jukke .... verbleekte geraamtes van vee; mensebeendere en grafte, elkeen waarvan vir jare 'n bewys sal lewer dat die mens hier handgemeen was met die dood in sy afgryse gedaante .... Baie moeders het die moed gehad om hulle kinders dood te maak en te begrawe in plaas van hulle aan 'n

vreeslike lyding bloot te stel .... Bo in die meedoënlose hemel draai die aasvoëls oor hul heen .... Daar is doodse stilte om hulle ...., verbreek deur 'n sagte, eentonige gekerm wat onophoudelik opstyg van die geteisterde trekkers: Almal bid God gedurig om 'n spoedige dood .....

In die *Julius Caesar*-teks sowel as die Marais-tek en die *Op pad*-gedig is die roofvoëls (onheils)tekens van 'n *doods baldakyn* bokant die "trekkendes". Die prominente rol van die natuur as mede-akteur in die menslike drama in die *Jerusalem-gangers*-bundel kan gesien word in die lig van die volgende opmerkings van Tillyard (1944:16) na aanleiding van Shakespeare se historiese tragedies:

Of all the correspondences between two planes that between the cosmic and the human was the commonest. Not only did man constitute in himself one of the planes of creation, but he was the microcosm, the sum in little of the great world itself .... The constitution of his body duplicated the constitution of the earth. His vital heat corresponded to the subterranean fire; his veins to rivers; his sighs to winds; the outbursts of his passions to storms and earthquakes .... Storms were also frequent in another correspondence, that between macrocosm and body politic. Storms and perturbations in the heavens were duplicated by commotions and disasters in the state .... Irregularities of the heavenly bodies duplicate the loss of order in the state.

Die Bybelteks be-teken eweneens hierdie samehang tussen mens en menslike instellings en natuur en kosmos. Paulus stel dit soos volg in Rom. 8:22: "Ons weet dat die hele skepping tot nou toe sug in die pyne van verwagting". Dit word by uitstek in apokaliptiese tekste gerealiseer. Jesus lê 'n direkte verband tussen politieke onrus en "die barensnood van die natuur" volgens Matt. 24:7 - "Die een nasie sal teen die ander te staan kom en die een koninkryk teen die ander; daar sal op baie plekke hongersnood en aardbewings wees".

Die *Jerusalem-gangers*-bundel is in meer as een opsig 'n fugaal gekonstrueerde bundel. Daarom kan sy "boodskap" nie enkelvoudig gedekodeer word nie, veral nie met inagneming van die meerduidige intertekstuele relasies nie. Na aanleiding van die slot van Opperman se gedig oor Eugène Marais, *Wildernis in Negester oor Ninevè*, wat soos volg lui: *buite agter 'n miershoop lê / die maer lyk van Eugène Marais, skryf Lina Spies (1972:256)*:

Die 'miershoop' is nie toevallig nie, maar tree binne Opperman se gedig op as literêre verwysing en wel na Marais se studie van die mier wat gelei het tot sy bekende werk *Die stel van die Mier*. Die dood is dan tog nie die einde nie: die mens Marais is dood, maar sy skeppende werk leef voort. Binne die tydloosheid van die poësie verys die druppel dou telkens tot ryp in die winternag (na aanleiding van Marais se gedig *Winternag*) wat nie verbygaan nie en sing Gampta bo in die lug 'n eindelose liedjie vir Nampiti (na aanleiding van Marais se *Dwaalstories* waarin *Die dans van die reën* voorkom).

Die enkodering van die Marais-gedigte in die Krog-gedigreeks bevestig die onsterflikheid van Marais se digterstem maar ook van die literêre kunswerk in die algemeen, as deel van 'n Suid-Afrikaanse eietydse "fuga" waarin die singewing nie alleen uit die ("manlike") politieke retoriek gedekodeer kan word nie. By implikasie funksioneer die ("vroulike") kreatiewe droom as mede- (selfs korrigerende) sinskepper wat ook die baie *bloed* en pyn kreatief transponeer en transendeer (vergelyk: *by die dood van Koos du Plessis 41 - ek oorleef al hoe meer / geknoets - 'n slute ou strydyf*).

Die digter-verteller beëindig nie die gedigreeks met die *Op pad*-gedig nie maar met die gedramatiseerde *Laaste woorde van Adam Enslin* waarin daar sprake is, aan die einde van die oënskynlik futiele reis, van *tog iets te leef / as gevlerkte mens iets saamgewring / te sien naby rondom te waan / iewers sweepklap dinge in verband*. Dit is veelseggend dat die Bybelteks in die laaste triomferende versreël van die gedig heraktiveer word, maar nou *ontdaan* van die mensgerigte *god* en *jesus*-terminologie, dus ook ontkoppel van die pejoratiewe enkodering van die teks in die voorafgaande gedigte. Veel dwingender spreek die geïmpliseerde Bybelteks hier as slotwoord van die gedigreeks en die bundel as die prominente tot *spreuk-gereep* (*Toespraak van Adam Enslin voor die trek*) Bybeltekste in die res van die gedigreeks. *Gees* met die hoofletter lei onmiskenbaar tot die assosiasie met die Heilige Gees, te meer in die lig daarvan dat in die eerste afdeling van *Die Jerusalem-gangers*-reeks *God* figureer, in die tweede afdeling *Jesus* en dus logies *geredeneer* in die derde afdeling die *Heilige Gees*. Hierdie verwysing roep assosiatief die betekenisvolle (in gedigverband) 2 Kor. 3:17b-18 op:

.... waar die Gees van die Here is, is daar vryheid. Ons almal weerspieël die heerlijkheid van die Here, want die sluier is van ons gesig weggeneem. Ons

word al meer verander om aan die beeld van Christus gelyk te word. Die heerlijkheid wat van Horn uitstraal, neem steeds toe. Dit doen die Here wat die Gees is.

Dit roep egter ook die uitspraak van Jesus in Joh. 6:63 op: "Dit is die Gees wat iemand lewend maak; die mens self kan dit nie doen nie. Wat Ek vir julle gesê het, kom van die Gees en gee lewe". Die woorde waarna Jesus hier verwys, is sy voorafgaande versekering waaroor die dissipels hulle geërger het deur te reageer met (vs.60): "Wat Hy nou sê, is darem te erg. Wie kan daaraan gehoor gee?" Jesus se versekering het gelui (vs.53): "As julle nie die liggaam van die Seun van die mens eet en sy bloed drink nie, het julle nie die lewe in julle nie". Die assosiasies in die Skrif wat verband hou met die Gees is te talryk om almal te betrek. Dit is egter ook nog van betekenis in die gedigreeks dat Jesus (Joh. 14:17) verwys na "die Gees van waarheid", en dat Paulus in Gal. 5:22 die vrug van die Gees stel teenoor die "praktyke van die sondige natuur" en dit identifiseer as "liefde, vreugde, vrede, geduld, vriendelikheid, goedhartigheid, getrouheid, nederigheid en selfbeheersing", almal eienskappe wat in die Adam Enslin van die *Toespraak*-gedig ontbreek het en waarvan die afwesigheid ook geïmpliseer is deur die betekenaar *Horebloos*, aan die begin van die sterwensmonoloog.

Dit het geblyk dat die veranderende deiksis in die gedigreeks saamhang met die identiteit en die aard van die ego wat in die onderskeie gedigte funksioneer. Hieruit het die dinamiese perspektiefverruiming van die gedigreeks ontwikkel. Dit het bygedra tot 'n polisignifikatiewiteit en polisemantisiteit van die poësietekse wat veelvlakkige verbandlegging bemoontlik het. Samevattend kan die uiteenlopende deiktiese ruimtes saamgevoeg word tot een enkele kosmiese deiksis:

'n Gewonde skepping op reis <sup>110</sup> deur die tyd, voortgestu deur sy visioen van 'n volkome herskepping wat getransendeer sal wees van kontekstuele *rinnewasie* waarin die dood die "finale troefkaart" speel. Die dood as antagonist is paradoksaal wraak (binne eietydse konteks) én bevryding (tot getransendeerde konteks).

In dié opsig is *Jerusalemangers* 'n metaforisering <sup>111</sup> van die Bybeltekse vanaf Genesis tot

Openbaring. Juis om hierdie rede is die figurering van die Goddelike Regter, die Goddelike Verlosser en die Goddelike Herskepper in *Die Jerusalem-gangers-gedigreeks* betekenisvol. Reeds in *Otters in bronslaai* (62) het Susanna Smit se dagboekinskrywing (*Graaff-Reinet 7 Junie 1813*) gelui:

*ons is deel van 'n optog na die hemel*

## 5.9 FUNKSIE VAN DIE ARTISTIEKE VISIOEN

Deur die wonderwerk van die kunswerk (wat immers skepping van die kreatiewe menslike gees is),<sup>112</sup> word die leser, ondanks die demoraliserende menslike geknoei en verminking van die Goddelike visioen as 'n "instrument" vir egosentriese selfverwesenliking in die gedigreeks, gestroop en gesuiwer tot insigte en "nuwe" vergesigte ten opsigte van die kontemporêre konteks, maar ook ten opsigte van die aardse bestaan. Poësietekes én Bybeltekse is albei geëngageerde teks ondanks kunsmatige en gehaplografeerde "toepassings", uiteindelik gestroop van ge-dro(o)gtelike egosentriese lesings wanneer die konvensie van komplekse poëtiese be-tekening van die onderskeie tekste gedekodeer word.

Die vryblywende "visioen" van die digter (vergelyk Krog se *dolfyn*-metafoor) is onontbeerlik in die "bevryding" uit die "mag" van die sigbare en die ideologiese. Dit is veelseggend dat die Bybeltekse hiervan bewys lewer. In dié opsig is die poëtiese *nuwe Jerusalem* ook "bevryding" van die sosio-politieke "droom" (soos die Bybeltekse in 'n ander verband) en is dit tegerlykertyd, in teenstelling met laasgenoemde, realiseerbaar én die "oorlewende" (vergelyk die Marais-skeppings). Hierin is die belangrike verskil geleë tussen die *Mietje Gous*-gesig wat gekoppel is aan die politieke strewe van die *leiertong* en die tweede *Natreek*-visioen van die digter-verteller. Toe aan die dramaturg Eugene Ionesco (in Bonnefoy 1970:10) gevra is wat die funksie is van die drome wat so dikwels voorkom in sy dramas, het hy soos volg geantwoord:

I attach great importance to dreams because they give me a sharper, more

penetrating vision of myself. Dreaming is thinking. But much deeper, truer, more authentic than ordinary thinking, because one is somehow forced inside oneself. A dream is a kind of meditation, of communion with oneself. A thought in pictures. Sometimes it can be extremely revealing, and extremely cruel. It has an absolutely luminous and inescapable clarity.

The dream is pure drama. In a dream, one is always in mid-situation. To be more concise, I think that the dream is a lucid thought, more lucid than any one has when awake, a thought expressed in images and that at the same time its form is always dramatic.

In die lig daarvan dat die visioen of droom so 'n prominente rol speel in *Die Jerusalem-gangers*-reeks (en in Krog se oeuvre), is Ionesco se siening ook insiggewend in dié verband. Ionesco heg verder ook besondere waarde aan wat hy noem die "skitterende stad". Na aanleiding van sy drama "The killer" lewer hy eweneens kommentaar wat betekenisvolle parallelle vertoon met Krog se *skitterstad*, ontdaan van eiesinnige (ge)drogbeelde, aan die einde van die gedigreëks. Hy (in Bonnefoy 1970:30) skryf soos volg:

Bèrenger enters a radiant city. In a world that has been disfigured, he discovers a world transformed; he regains paradise after leaving the rainy town, after leaving the world of limbo.

For me, the 'radiant city' means a city 'shining with light'. The fall is a slackening of attention, of the strength with which one looks at things; or .... it's losing the faculty of wonderment; oblivion, the paralysis bred by habit. Familiarity is a grey cover beneath which we hide the world's virginity; that's what original sin is about - when you know what things are, but no longer recognize anything, can no longer recognize yourself. It's also the introduction of evil into the world.

Hierdie siening van Ionesco omlin die poëtiese funksie van Krog se nuwe *Jerusalem*-simbool wat verwantskap toon met die Bybelse apokaliptiese simbool (ten opsigte van die geestelike kwaliteit daarvan) maar wat ook weer ten opsigte van die referensieële funksie daarvan verskil. Die aard van die verhouding tussen dié Bybelse apokaliptiese simbool en die artistieke skepping of gedig as nuwe *Jerusalem* kan die beste geïllustreer word aan die hand van D.J. Opperman se gedig *Nuwe Jerusalem (Engel uit die klip 40)*, wat ook as singewende interteks betrek kan word by Krog se skeppingsgedigte in *Jerusalem-gangers*. Die gedig lui soos volg:

*Ek voel waar heimlik armageddon  
met groenspaan, ryp en die kalender kom*

*oor hierdie stad, die malva en die blik,  
oor koring en hyskrane langs die skip,*

*dat alles in en om my heen in nood  
reikhals na die verlossing deur my woord.*

*Ek gee my daeliks aan die skepping oor,  
soos in 'n bus op pad na die kantoor,*

*ek, in 'n spel van vereenselwiging,  
plakkaat word, perd, visjong en die sering*

*-die ryke baaierd van 'n vrou se gees  
wat met bevrugting in vervoering sweef*

*oor afgronde en waters waar 'n God  
ses dae aan die baaierd orden tot*

*'n nuwe aarde hang in die heclal:  
stad uit die stad, kristal uit die kristal.*

Snyman (1987:36) se lesing van die Opperman-gedig is eweneens van toepassing op die funksionering van Krog se poëtiese visioen in *Die Jerusalem-gangers-gedigreeks*. Hy dekodeer die aangehaalde Opperman-gedig samevattend soos volg:

Die 'Nuwe Jerusalem' is die poësie en die poësie verkeer steeds in die armageddon waar die digter die stryd voer om elke objek te verlos van sy apokalips en deur die skepping van sy poësie voed hy, stimuleer hy, 'n nimmereindigende nuwe apokalips .... hy is die verlosser deur sy woord .... Deur die skepping van sy poësie is hy konstant in 'n daad van paar, d.w.s. voortdurend besig om deur dié vereenselwiging alles te herlei tot 'n nuwe aarde.

In die lig hiervan word die meedoënlose "moeder" van Marais se ironiese *Die lied van Suid-Afrika* deur die artistieke skepping van die liriese digter-verteller getransformeer tot "nuwe aarde" waar *dinge begin asof van binne / gloei dit blom geur klink / proe by almal vredig eners*. Nou word nie langer 'n humanisties-geïnspireerde verbygaande politieke ruimte geïmpliseer nie, maar die tydlose artistieke *bruidstad* wat nie meer *bar babbelende berg* (*canto*-gedig) is nie, maar wat *op babbelende wolke staan, 'n sleepsel van sonne deins / haar gewrig haar hare wimpel // 'n waarheid* (tweede *Natrek*-gedig).

Hiervolgens word dus 'n nuwe implikasiemoontlikheid geopen ten opsigte van die *sneeuwit* Thetis-nimf-simbool wat rondom die Adamastor-kontinent met *vlakwaterjoghede* speel, naamlik die artistieke verbeelding. Sy is die asemrowende, vryblywende gogelaar (vergelyk die tweede *Natrek*-gedig) wat enersyds *van belofte ruik*. Andersins word haar *tong 'n verwaande kliptang*, bespot sy laggend .... haar *skatte-oë in die kontinent as waarheid geklos* (*canto* 7). In dié verband is die "saampraat" van uiteenlopende artistieke "stemme" in die *Jerusalemgangers*-bundel, wat 'n liefde-haatverhouding met die kontinent verteenwoordig, betekenisvol. Met hierdie bundel word opnuut bevestig dat die digterlike visioen die *engel uit die (Adamastor-)klip verlos* omdat dit *afluister tot in die buurt van God*<sup>113</sup>.

Op grond van die komplekse intergedigtelike verhoudinge wat reeds aan die lig gekom het, kan Adam Enslin se sterwensvisioen, poëties gedekodeer (na aanleiding van die *nuwe Jerusalem* as simbool van die kunswerk), ook gelees word as metafoer van 'n oorkoepelende / uiteindelijke digterlike visioen van die eietydse konteks wat ontgin is. In dié sin word die laaste twee gedigte van die gedigreëks opnuut 'n poëtiese *Natrek*, op die spoor van die tweede *Natrek*-gedig en behoort die "afrondende" (vergelyk *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak / iets afrond*) laaste woord nie aan Adam Enslin nie, maar aan die digter-verteller - of, weer eens metafories gesien, aan die skitterende *mikstad* wat altyd *hárt* is, die tydlose kunsskepping. Vanuit hierdie perspektief benader, kan die *Jerusalemgangers*-verhaal ook funksioneer as digterlike allegorie (met as genererende teks die mitopoëtiese be-tekening van die Bybelteks). Na aanleiding hiervan kan die volgende uitsprake van Lina Spies (1982:136) in verband met Sheila Cussons se poëtiese visie eweneens van toepassing gemaak word op

Krog: dit gaan om "n proses van toenemende waarnemingsvermoë" in die betrokke gedigreeks (en in die bundel), om die geluk (vergelyk die tweede *Natrek*-visioen) van "steeds verder en dieper en helderder sien totdat sien 'n religieuse belewenis word .... Die gekwete mens is .... uiteindelik die mens bevry tot die visie van die Goddelike". Die *bruidstad* skitter al verblindender voor die "verrukte oë van die waarnemer". Met hierdie apokaliptiese toonaard roep die slotreëls van die digterlike visioen (tweede *Natrek*-gedig) se slotreëls: *sy raak ons aan // met lighoofdige waansin*, die skeppings-besete digter by uitnemendheid, Gerrit Achterberg (1963:122), se versreëls op:

*ik smeed het woord  
dat naar u heet,<sup>114</sup>  
en ik besta  
bij de gena  
van deze blinde bezigheid*

Dit is dan ook veelseggend dat Rodenko (1967:6) verwys na "de droomstructuur .... waarmee men een irreële, aan de droom verwante sfeer tracht te scheppen", wat in Achterberg se poësie "een ontstellende intensiteit vertoont" <sup>115</sup>. Hy wys verder op die plaasvervanging (let wel, in die plek staan) van die trefwoord *droom* met die nuwe trefwoord (*skeppende*)woord in Achterberg se poësie. Ook Rodenko (1967:13) se motivering van hierdie tendens by Achterberg stem ooreen met Krog se digterlike aktiwiteit. Hy wys naamlik daarop dat Achterberg se gelykstelling van die digter met die profeet, siener, mistikus in groot mate Bybels gevorm is. Na aanleiding van die Bybelse "in die begin was die Woord" word nie slegs die woord in die poësie sentraal gestel nie maar word veral die religieuse karakter daarvan na vore gebring. Hy haal Eugène Jolas, woordvoerder van die *Transition*-groep, soos volg aan:

The poet whose psychic life is identical with that of the mystic and other mantically gifted persons, creates his own language of night .... He struggles, therefore, for the metaphysical word, considering this his most essential task.... In the dream, the daydream, hypnogogic and pathological hallucinations, we frequently observe the fragmentary or decomposed character of words. They develop organically into neologisms. They assume superimposed meanings.

They are phonetically changed. They are changed optically.

Rodenko (1967:13) kom tot die gevolgtrekking dat dit dus in sodanige poëtiese woordgebruik ten diepste gaan om die herontdekking van die outonome woord, die woord nie as weergawe van die werklikheid nie, maar as skepping van die werklikheid - en as sodanig middelaar tussen gees en stof, tussen ideaal en werklikheid. Die parallele met reeds genoemde tendense in Krog se oeuvre lê voor die hand. Hierdie weergawe van Rodenko na aanleiding van Achterberg se poësie, kan sonder meer dien as kommentaar op Krog se *Jerusalemgangers*-bundel en spesifiek op die funksionering van haar poëtiese taalgebruik. Die sterwenswoorde van haar *Adam Enslin*-spreekbuis word ook geartikuleer reeds *voorbij de laatste stad*, met resonering van verskillende elemente van hierdie versreëls van Achterberg (1963:22):

*Aan het roer dien avond stond het hart  
en scheepte maan en bossen bij zich in  
en zeilend over spiegeling  
van al wat het geleden had  
voer het met wind en schemering  
om boeg en tuig voorbij de laatste stad*

## 5.10 FUNKSIONERING VAN DIE BYBELTEKS AS MITOPOËSIS

'n Vergelyking van die verwysingspatroon van die Bybelse *Jerusalem*-beeldspraak met die enkodering daarvan deur *Die Jerusalemgangers*-sprekers, bring die funksie van dié simbole ter sprake. Die omvattendste lewenservaring is nie geskiedenis nie, nóg die gemeenskap nóg die kosmos, maar misterie (Haught in Komonchak 1987:893). Religie stel ons in verbinding met misterie deur middel van simbole en verhale, asook rituele handeling wat fisiese en dramatiese uitdrukking gee aan die singewing wat inherent in simbole geënkodeer is. Die filosoof Voegelin is van mening dat die geskiedenis van simbolisering, eerder as die geskiedenis van idees, die verhaal weergee van die mens se ewige soeke na selfbegrip en

selfinterpretasie (in Venter 1988:61). Die universele funksionering van die Bybelse Jerusalem-simbool is 'n goeie voorbeeld hiervan.

Algemeen gesproke is 'n simbool enigiets wat vir ons 'n vlugtige blik gee van iets anders. Deur 'n saak direk te be-teken, verwys die simbool of simboliese uitdrukking in der waarheid indirek na 'n ander denotatum. Die indirekte of simboliese betekenis is nooit eksplisiet nie. Die religieuse simbool is heenwysing na singewing terwyl sodanige singewing nie sonder die simbool, naamlik deur middel van nie-simboliese middele, benader kan word nie. Die simboliese uitdrukking dra 'n betekenisrykheid wat nooit deur middel van direkte stellings weergegee kan word nie. Op grond hiervan kom Haught (in Komonchak 1987) tot die gevolgtrekking:

Mystery and symbols naturally go together .... It is precisely in symbolic expression that the dimension of mystery seems to dwell and 'reveal' itself to us ..... For this reason we can say that revelation universally has the character of symbolic communication.

Sinskepping is dié aspek van die menslike verhaal /geskiedenis wat nie slegs 'n voortdurende uitdaging bied nie maar wat steeds 'n teregende misterie inhou. In dié verband sê Haught (in Komonchak 1987:888):

The 'fall' of the human species from the predictabilities of nature into the 'terrors' of history has been a most adventurous development in the total unfolding of the universe. But it has certainly been a troubling one as well, as we are far from its significance in a clear way.

Dit is ten opsigte van hierdie ontwykende sinskepping dat Haught geskiedenis nie slegs sien as die inhoud van openbaring nie maar ook as die konteks van openbaring. Goddelike openbaring kan dus verstaan word as die belofte van die uiteindelijke singewing aan die geskiedenis.

Hierdie fundamentele sin van die menslike geskiedenis word in die Bybelteks be-teken deur middel van beeldspraak en gelykenisse van die *Koninkryk van God* wat ook in verband

gebring word met die *Jerusalem*-beeldspraak. Die Bybelteks dui geen duidelik omlynde referent in dié verband aan nie. In dié opsig is openbaring belofte en nie aardse vervulling nie. Die onsekerheid van die toekoms waarheen die geskiedenis ons op weg neem, is ondraaglik sonder 'n visioen van vervuldheid. Dit is hierdie uitreik na vervulling wat die menslike soeke na openbaring voortdurend stimuleer. Hieruit spruit die pogings om die Bybelse beloftes binne die tyd te kontekstualiseer. In die lig hiervan kan die *Jerusalem*-trek geresepteer word as die be-tekening van hierdie universeel-menslike strewe na openbaring met vervuldheid as uiteindelijke oogmerk.

Nou verwant hieraan funksioneer die visioen wat ook be-tekenaar is vir die verbeelding. Die rol van die verbeelding in geloofskwessies kan volgens Wilder (1976:73) nie gehanteer word sonder die erkenning van wat hy tipeer as 'n *mitopoësis* nie. Dit het te maak met die mens se kreatiewe vermoëns wat Schierbeek (aangehaal deur Simoons in N.G.C.1974:9) soos volg verwoord: "De mens leeft in verhalen hij ontkomt ze en maakt nieuwe".

Wilder (1976:74) omskryf sy siening van 'n *mitopoësis* soos volg: "There seems to be a deep impulse in human nature to orient itself in the unknown by pictorial representations, by imaginative dramatizations and narratives". Hy ag hierdie verbeeldingryke "kennis" van 'n hoër orde as wetenskap in die lig daarvan dat die intellek 'n gedeeltelike bydrae daartoe lewer (vergelyk Krog se poëtiese *waarheid* wat be-teken word as: *die afgemete drup uit hipofise: 'n kompromis - twee wêreldes Jerusalem-gangers*). Wilder (1976:74) wys dan ook daarop: "We should not forget that imagination has its own reality-sense and its own tests of coherence". In dié verband verwys hy na Lévy-Strauss se bevindings dat die sogenaamde "savage mind" ondanks naïwiteit en 'n prerasionele instelling tog 'n eie empirisme, helderheid en nougesetheid openbaar ten opsigte van lewenservaring.

Op hierdie prerasionele wete maak ook Credo Mutwa (1965:232) aanspraak wanneer hy onder andere beweer:

It is in fields where nature is not changed, but understood, used and adapted without being itself improved on, that the Bantu is shown to be well advanced

- more advanced in some cases than the white man (vergelyk die gedigte uit die swart konteks in *Jerusalemgangers*).

Die kind, die digter en die kunstenaar in die algemeen, leef almal uit 'n soortgelyke prerasionele "insig". Dit is egter selfs algemeen menslik om voelers uit te steek na die onbekende deur middel van skeppings van die verbeelding. Daarom is simboolskepping, soos hierbo aangedui, nie beperk tot die terrein van digters en skilders nie.

In die lig van bogenoemde kom Wilder (1976:75) tot die gevolgtrekking:

The human heart would suffocate if it were restricted to logic. Even poetry is not enough if it stop short of the grander scenarios. Only so do we feel out the hidden structures of our being and draw down lightning from the skies.

Of mites deur die moderne mens ook al erken of ontken word, hy word steeds deur sy eie miteskepping gerig en dit open of ontsluit vir hom vergesigte (Wilder 1976:78). Hierdie tendens word by uitstek be-teken deur nie slegs die "historiese" en "inboorlingmites" nie, maar ook in die eietydse mites van prosaïse *ons dorp*-bewoners en selfs binne die nog alledaagse ruimte van die familieverband in die *Jerusalemgangers*-bundel. Wilder (1976:79) kom tot die gevolgtrekking: "Our visions, stories, and utopias are not only aesthetic: they engage us. They also represent some kind of knowing as well as fancying". Krog be-teken haar resepsie van 'n soortgelyke gegewe soos volg in die *Nuwe Jerusalem*-gedig waarin spesifiek die digter-verteller aan die woord is:

*al is daar geen spieël  
wat die verborgene weerkaats  
nuwe Jerusalem sal bly verniel*

Hieruit kan die implikasie afgelei word dat die Bybelse *Jerusalem*-be-tekening nie deur Krog geresep-teer en geënkodeer word as spieëlteks van 'n reële denotatum nie maar as metaforiese teks. Dit is ook 'n kenmerkende konvensie van die mite.

Ondanks verskillende negatiewe konnotasies wat aan die begrip *mite* geheg word, word dit vanaf Plato tot in die moderne sosiale wetenskappe erken as 'n vorm van verbeeldingryke wysheid/insig (Wilder 1976:80) wat 'n behoudende onderbou vir 'n gemeenskap vorm. In die lig hiervan beweer Wilder (1976:80): "In every age the war of myths goes on determining both the disorders and the vitality of a society". Dit is hierdie kenmerkende menslike tendens om die aarde "poëties te bewoon" (Hölderlin) waaraan Wilder (1876:78) die betekenaar *mitopoësis* koppel. *Mitopoësis* staan vir hom in die nouste verband met *teopoësis*, waarvan hy (1976:8) sê: "How can theology or piety give any account of faith so understood without a continual rehearsal of visionary representations, dramatic vehicles, and affectional language?" Hy baseer hierdie benadering op Paulus se onderskeiding van geestelike dinge (*pneumatika*), of dié dinge wat God vrylik aan ons beskikbaar stel, as geestelike taal <sup>116</sup>.

Die vroeë Christelike eskatologie moet verstaan word as simboliese realisme, waar simbole nie sonder meer gebruik word ter wille van retoriese of estetiese oorwegings nie, maar waar dit funksioneer as lewenskrachtige en lewegewende media. Daarmee bedoel Wilder (1982:141):

They not only dramatize the Gospel, but they participate in it; they define world view and history-view at the same time that they renew our world and history. They give order to chaos and identify us with that which creates order. Primary myth is always both aesthetic and cognitive, but it is also a vehicle of life itself.

Ook ten opsigte van Jesus se eskatologiese taal asook sy gelykenisse onderskei Wilder (1982:139) wat hy noem "this kind of world-shaping imagination". Jesus se teopoëtiese be-tekening tipeer hy (1982:140) soos volg:

His message crystallized profound insight into the reality of his own social situation and gave to it a mythological statement. The power of the spell cast as always by such momentous vision or epiphany inevitably created a radical cleavage with existing patterns, apart from those which it took up into itself and transformed .... It is not a dualism between transcendent and mundane realities: the transcendent here include the mundane. Therefore Jesus' so-called dualistic representation of his time and the future was, in fact, a

vision of history as a whole, a transfiguration of the given world, and not an escape from or denial of it.

Uit die bostaande opmerkings van Wilder is dit moontlik om Krog se enkodering van die Bybelteks te herlei tot die *mitopoëtiese* funksionering van die Bybelteks. Die sosiale funksie van die Bybelse miteskepping word in die *Jerusalemgangers*-bundel ontgin. Terselfdertyd blyk die *haplografiese* lees van die Bybelse miteskepping uit die poëtiese be-tekening, naamlik die misbruik van spirituele mitopoësis as sekulêre mites. Die veelvlakkige be-tekening van die Bybelse *mitopoësis* word deur die poëtiese be-tekening ondersteun. Die gefragmenteerde resepsie en enkodering van die Bybelse tekensisteem word in die poësietekst deur dieselfde leefwêreld (konteks) gewreek in belang waarvan dit "misbruik" is (vergelyk die slot van *Die Jerusalemgangers*-gedigreeks asook die meerduidige singewing van die poësietekst self). Dit bevestig 'n belangrike konvensie van die Bybelteks wat deur Pillay (1987:38) soos volg geformuleer word: "The dialogue between context and text is a two-way process. The text on coming alive questions the context in turn". Die *mitopoëtiese* (universele) "waarheid" "seëvier" vanweë die dinamies funksionerende meerduidigheid van die poëtiese tekensisteem. Die kunswerk kan, soos die Bybelteks, funksioneer as 'n immer geëngageerde teks (vergelyk die geënkodeerde Shakespeare- en Marais-tekste) terwyl dit ook tegelykertyd vanweë 'n polisignifikatiewe tekensisteem 'n geïmpliseerde geteleskopeerde deiksis relatiewe.

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat die *mitopoëtiese* singewing in die Bybelse apokaliptiek geresepteer word en in die Krog-tekste getransponeer word. Wilder (1976:93) wys daarop:

There are levels of human mentality and imagery which change relatively rapidly. But there are deeper levels of consciousness and culture and language associated with momentous revelations in the earlier history of mankind in which continuity remains unbroken.

Die geënkodeerde Bybelse simbole in die Krogtekste hang hiermee saam. Terwyl dit die Bybelse simboliek in 'n kontemporêre konteks aktualiseer, open dit terselfdertyd 'n

onbelemmerde horison waar tyd en ewigheid met mekaar in fokus kom (dus verlede, hede en toekoms, sigbare en nie-sigbare, verdigsel en waarheid). Dit word bemoontlik deur 'n *mitopoëtiese konvensie* wat Wilder (1976:91) soos volg omlin: "There is continuity not only of the power of myth but also of its wisdom: the light it throws upon this or that deeper aspect of existence".

Alhoewel die Krog-teks nie primêr die transfiguratiewe verwysingspatroon asook die komplekse verbandlegging van die Bybelse tekensisteem met betrekking tot die apokaliptiese simboliek enkodeer nie, word die spirituele gerigtheid van die Bybelteks deur die veelduidigheid van die poëtiese tekensisteem geïmpliseer. Dit funksioneer, "geheimsinnig genoeg" <sup>117</sup>, as "kommentaar" op *haplografering* van die Bybelteks. Alhoewel met onderskeidende poëtiese denotata, funksioneer die mitopoëtiese Bybelse be-tekening in Krog se poëtiese tekensisteem op soortgelyke wyse as wat dit die Bybelse tekensisteem implementeer. Dit word eweneens singewend geaktiveer deur veelduidige transformasies. Die transfigurasies van haar *skitterende bruid*-simbool kan in dié verband as voorbeeld <sup>118</sup> vergelyk word met die omvattende Bybelse *bruid*-simboliek, wat eweneens strek vanaf die eerste (aardse) Adam se vrou uit die Genesis-skeppingsverhaal tot by die laaste, hemelse Adam se *bruidstad* van die digter-profetiese apokalips. Wat hiermee aan die lig kom, is dat die poëtiese transponering van die Bybelteks nie 'n didaktiese oogmerk kamoefleer nie (soos in die politieke retoriek). Die verskil tussen die politieke-retoriese enkodering van die Bybelse apokaliptiese simboliek en die poëtiese ontginning daarvan kom in die Krog-gedigreeks aan die lig. Die funksionering van die poëtiese tekensisteem kan aan die hand van Culler (1981:130) soos volg onderskei word: "we are not claiming that we have been actually convinced by the lesson but that we have enjoyed and profited from seeing it worked out". Dit is in die lig hiervan dat die volgende opmerking van Denise Levertov (aangehaal deur Wilder 1976:88) 'n relevante toevoeging is tot die voorafgaande ondersoek na die poëtiese ontginning van die Bybelteks: "Poets in their peculiar way are believers and the theologians are skeptics". Die digter-profetes se "waarheid", in teenstelling met, maar analoog aan dié van die Bybelse profeet, is ook dié van Dostjewski (Dostoevsky 1916:30) se "queer fellow":

How to make a paradise I do not know, because I cannot express it in words.

After my dream I lost all my words, at least, all the important words, those I need most. But so let it be; I will go on and preach untiringly, because I saw plainly, although I cannot relate what I saw. But the mockers do not understand: 'He saw a dream, a delirious vision, a hallucination'. Ah, but is this really wise? A dream? What is a dream? Is not our life a dream? I'll say more! Let it be that this will never come to pass and that there will be no paradise - that at least I understand - well, still I will preach. And it is so simple: in one day, *in one hour*, everything would be settled at once. The one thing is - love thy neighbour as thyself - that is the one thing. That is all, nothing else is needed. You will instantly find how to live. Though it is an old truth, repeated and read ten million times, yet it is discovered. "The knowledge of life is higher than life, the knowledge of the laws of happiness - is higher than happiness" - that is what must be fought. And I will fight.

## 6 VERWYSINGS

- 1 Vergelyk hiermee ook *liefdeslied na die musiek van K.E. Ntsane (Jerusalemgangers 14)* as pendant van 'n liefdesverhouding in die alternatiewe konteks wat in die bundel ontgin word.
- 2 Die bewoording is ontleen van die titel van Croatto (1981) se boek: *A hermeneutics of freedom*.
- 3 In sy studie *Kuns en moraliteit* bespreek en evalueer J.P. Hattingh (1990:234-286) Sartre se bydrae in hierdie verband.
- 4 Vergelyk in dié verband Krog se veel aangehaalde versreël uit *visioen van 'n lessenaar (Otters in Bronslaal 23): ek skryf omdat ek woedend is*.
- 5 Vergelyk ook Degenaar (in Polley 1973:159) se opmerkings: "Die samelewing, wat streng verweef is met die konvensionele, wil nie tot vraag gestel word nie".
- 6 Leroux (1977:111) sien die eietydse Suid-Afrikaanse skrywer se situasie soos volg: "Ons leef in 'n wêreld waar, in terme van die nuwe bestaan, die skrywer déél geword het van 'n vakbond van georganiseerde geregtigheid. Daar is geen kéeër aan nie. Solank as daar tronke, terreur en dubbelstandaarde is, is die skrywer 'n soldaat. Dis die triomf van die totalitêre gedagtegang oor die skryfkuns".

- 7 West (1990:16) wys byvoorbeeld op die parallelle aansprake van die Feminisme, wat ook 'n kulturele kritiek behels en noem in dié verband die volgende relevante uitgangspunt van Phyllis Tribe: "Her emphasis is less a question of the plurality and ambiguity of language than it is a question of context and 'application'".
- 8 Volgens Brink se aangehaalde voorbeeld van Sartre se siening wil dit voorkom asof die skeiding tussen die kunswerk en politieke retoriek onder 'n masker van *littérature engagée* juis op hierdie punt onderskei word. Brink (in Polley 1973:19) verwys in dié verband na Sartre se illustrasie van twee manuskripte wat hy op een tydstip gelyktydig ter insae gekry het; die een was 'n roman oor 'n kranksinnige gestig, die ander oor Hirosjima. En volgens Sartre was die verskrikking van die Bom oor Hirosjima 'n groter werklikheid in die boek oor die malle as in die ander; en in die roman oor Hirosjima het die hele wêreld die aansyn van 'n gestig aangeneem.
- 9 Krog identifiseer in 'n telefoongesprek Boesak en Jackson se uitsprake as Bevrydingsteoloë as geënkodeerde intertekste in die eerste *Natrek*-gedig van *Die Jerusalemangers*. Dit het deurgaans geblyk dat deeglike ontginning van die geënkodeerde intertekste 'n belangrike bydrae lewer tot die betekenisproduksie wat geaktualiseer word in die poësietekste. Dit mag saamhang met die funksionering van die geëngageerde teks om, soos Brink dit stel, "n massa eietydse ervaringe tot op die been deur te kyk". In die lig hieran is dit nodig gevind om dikwels vollediger aanhalings van sulke intertekste in die ondersoek te betrek as getransponeerde passasies. Dit geld ook deurgaans die getransponeerde Bybelse tekselemente.
- 10 Vergelyk ook Ps. 22:7 e.v.: "Maar ek is 'n wurm, nie 'n mens nie. Ek word deur die mense bespot en deur die volk verag ....."
- 11 Van Dale (1961) se lemma hiervoor lui: (Gr.), skryffout bestaande in het weglaten van een letter of een lettergreep bij opeenvolging van twee gelijke letters of lettergrepen." Krog het tydens 'n televisie-onderhoud gesê dat sy onder andere onder die term verstaan: om te sien soos jy graag wil sien. Die begrip word volgens hierdie betekenis gebruik sowel as met die betekenis: *weglating*.
- 12 Hierdie aspek kan as motiverende intertekste dien van die volgende versreëls uit *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous: ons wil losmaak God na God / uit omhulsels flodder tot Jesus net // bevryder is*.
- 13 'n Vergelyking van die Adamastor-mite met Mutwa (1965:3) se *Sacred story of the tree of life* toon boeiende parallelle met betrekking tot 'n oerbegin wat gebaseer word op 'n liefdesgeskiedenis. Mutwa

se skeppingsverhaal word egter vanuit swart perspektief nie aan die suidpunt van die kontinent gesitueer nie. Dit kan reeds gelees word as 'n voorbeeld van die wisselende benaderingshoeke van die gegewe eietydse konteks.

- 14 Ook hier was 'n konfrontasie met die Engelse nie uitgesluit nie. Claassen (1981:22,23) meld in dié verband: "Ook in Marico sou daar geen rus wees nie, al was dit in 'n uithoek van Transvaal geleë. Die verskynsel het hom voorgedoen dat Engelse reisigers van buite die land binnekom en dit sonder enige verlot, deurgereis het. Jan Enslin sou een van diegene wees wat dit nie gelate aanvaar het nie .... Dit was dan ook uit eie ervaring en vrees vir die droewige gevolge wat die reise van sulke persone kon verwek en die feit dat 'den kaffer stammen tegen ons door allerty leugen en laster zyn opgestookt worden' dat die Volksraad besluit om sodanige reisigers te stuit. Hierdie besluit is geneem op grond van die skrywes van landdros Lombard en Jan Enslin".
- 15 Vergelyk George Orwell (1949:228,240): "Reality is inside the skull ..... What knowledge have we of anything, save through our own minds? All happenings are in the mind. What happens in all minds truly happens".
- 16 'n Interessante parallel in die swart konteks is *Ntombazi (Jerusalemgangers 9)*, wat liever saam met haar vyand, wat sy vir oulaas ekstasies fokkerend van vrees sien, in die vrekvuur omkom as om oor te gee aan die manlike eweknie Shaka. Die hiëna saam met wie sy sterf, is 'n medium vir toorkuns. Kunene (vertaler van *Emperor Shake the great - a Zulu epic*) skryf van haar: "Queen Ntombazi was, like a wizard, feared by her own children. It was she who edged Zwide on to interminable battles". Sy was een van die polities mees invloedryke vroue uit die pre-Shaka en Shaka-tydperke. Bogenoemde gedig is 'n poëtiese transponering van haar "teregstelling" deur Shaka.
- 17 Die preek verskyn ook in Allan Boesak (1987:126-138) *Comfort and protest*. The apocalypse from a South African perspective.
- 18 Vergelyk Op. 18:11,13b: "Die sakemanne van die aarde huil en kerm oor haar (Babilon), omdat daar niemand meer is om hulle goed te koop nie .... waens en slawe en selfs die lewens van mense".
- 19 Smit maak in sy analise in belangrike mate gebruik van sekere riglyne uit die volgende werk van A. Grabner-Haider: *Strukturen des Muthos. Theorie einer Lebenswelt*.
- 20 Gen. 10:2,5 hui: "Die nageslag van Jafet: Gomer, Magog, die Mediërs, die Grieke, Tubal, Mesek en Tiras .... Uit hulle het die mense wat nou die kusstreke bewoon, daartoe versprei, volgens hulle

stamme en nasies, elkeen met sy eie taal".

- 21 Kraus (1989:424) meen dat hierdie aanname geregtig kan word na aanleiding van die wilde Bedoene-stamme wat aan die rand van die Siroes-Arabiëse woestyn rondgetrek het.
- 22 Credo Mutwa se *Indaba my children* (1965) funksioneer as interteks van *gesegdes (Jerusalemgangers 17)*.
- 23 Die benoeming *canto* (lied) maak dit in die lig van die Bybelse verwysings en veral die oorkoepelende bundeltitel by implikasie 'n Afrikaanse "pelgrimlied" wat in verband gebring kan word met die verlange na bevryding wat ook die motivering is vir Ps. 120. Deurgaans word Afrika-mites en Bybelse mites met mekaar vervleg in die bundel.
- 24 Vergelyk Lina Spies (1987:45) se enkodering van Ps. 120:5 as motto voor 'n bundelafdeling waarin die eerste gedig die titel dra: *Onthemde* (47) in die bundel met die titel: *Van Sjofer tot Sjalom*. Die titel kan eweneens gelees word as 'n enkodering van die progressie in die genoemde psalm.
- 25 Daar is weer eens ooreenkoms tussen hierdie landskap waar *mieliekop skuius in stamme glij* en dié van *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak (Jerusalemgangers 45)*. Hier lui dit: *ver oor die uitgestrekte mielieland / tuimel 'n valkie speels / tussen vlieënde miere wat brand soos engele*. Let wel dat die onderskrif by laasgenoemde gedig is: *Jerusalem 1985*.
- 26 Vergelyk in dié verband die versreël: *bely die afrikaanse skrywer net neurose / net bloed nogmaals binnebloed kan kleur tot een aptyt (literatuur oor verset, Jerusalemgangers)*; met: *-te veel bloed het gevloei onder die brug ..... (Natrek, Jerusalemgangers 62)*.
- 27 In die *canto*-gedig word Thetis soos volg be-teken: *sneeuwit Thetis nimf haar fyn enkel in sy palm / goue karteltrae hare kwas die bulterige handkolos / jou deurbreek met lig en ruik die walm / van belofte ...* Hiernaas word die *ruimte* van die tweede Natrek-visioen soos volg gepersonifieër; gebaai in 'n skittering van lig ... // op babbelende wolke staan / sy 'n sleepsel van sonne deins ..... / sy speel gogelaar ..... Hiervan kan afgelei word dat Thetis ook gepersonifieerde natuurverskynsel / ruimte is, voorwerp van die digterlike visioen. Die twee "visioene" word verder in verband geplaas na aanleiding van die versreël in *canto*: *sit 'n wolk 'n droom 'n gety ..... in my skoot om te leef .....*
- 28 Vergelyk ook die *verrinneweerde bruid* van *die kinders kom wys 'n trouportret (Jerusalemgangers 40)*.

- 29 Vergelyk die eerste versreëls van die *Mesek-gedig (Jerusalemgangers 57)*: *noordwaarts onder twee koppe gepoort / word getrek moeg om vreemd forseer / te wees. links met hare duiselende / klip praat engele die woord // regs hang skale polities gerots*. Hierdie be-tekening toon weer ooreenkomste met die natuurmetafore in die *canto-gedig*.
- 30 Vergelyk in dié verband *Gousstr. (Jerusalemgangers 29)*, wat volgens die digteres (in 'n telefoongesprek) *linkshandig* be-teken.
- 31 Vergelyk die transformasionele fases van die be-tekenaartempel in Hoofstuk 3.
- 32 'n Betekenisvolle voorbeeld in dié verband is onder andere die visioene van Daniël.
- 33 Claasen (1981:83) het in sy navorsing in verband met die Jerusalemgangers bevind: "selfs die koppies en rante in Nylstroom se omgewing het die benaming van Jerusalem bevorder .....".
- 34 Die implikasies van 'n Skrifgedeelte soos Heb. 12:22-25 word byvoorbeeld nie hier verreken nie: "Maar julle het wel gekom by Sionsberg en die stad van die lewende God, dit is die hemelse Jerusalem met sy miljoene engele, by die feestelike samekoms, die vergadering van die eersgeborenes wie se name in die hemel opgeteken is. Julle het gekom by God wat Regter oor almal is, en by die geeste van dié wat vrygespreek en wat volmaak is, by Jesus, die Middelaar van die nuwe verbond, en by die besprinkelingsbloed wat van iets beters getuig as die bloed van Abel. Pas op, moet Hom wat met julle praat, nie afwys nie .....".
- 35 Vergelyk Gen. 2:22: "... en die ribbebeen wat Hy (die Here God) uit die mens geneem het, bou Hy om tot 'n vrou en bring haar na die mens toe".
- 36 Hier funksioneer geometriese vorm dus op dieselfde wyse as in die Cloete voorbeeldgedig.
- 37 Minear (1981:138) haal in dié verband die volgende gedig van Emily Dickenson aan: *Heaven is so far of the mind / That were the mind dissolved, / The site of it by architect / Could not again be proved. // 'Tis vast as our capacity, / As fair as our idea, / To him of adequate desire / No further 'tis than Here*.
- 38 Vergelyk Deut. 21:22-23 - "Wanneer iemand 'n oortreding begaan wat die doodstraf verdien, en jy hang hom aan 'n paal op, mag sy lyk nie die nag daaraan bly hang nie ..... want wie opgehang word, is deur God vervloek".

- 39 Selfs die leesteken is hier aanduiding van gedetermineerde afsluiting.
- 40 Vergelyk onder andere in *vanoggend kon ek 'n gedig daaroor maak*, die versreëls: *ek steek my hand uit na die gloed rondom my / so sag so lig*, met uit *Natrek: 'n ruimte geliefde is my gewys / gebaai in 'n skittering van lig .....*
- 41 Sien in bylaag 'n vroeë populêre hallelujalied wat eweneens die voortreflikheid van die hemelse stad Jerusalem besing.
- 42 Vergelyk hiermee die volgende aanhaling van Voegelin (in Venter 1988:64): "The devil who takes possession of man is man himself when he indulges his imagination to the extreme of self-divinization".
- 43 Toe Pretorius 'n ooreenkoms met die Britse regering gesluit het in verband met die Vaalrivier as grens, het Enslin in verset gedreig dat daar wese en weduwees sou wees voordat die aangeleentheid afgehandel sou word (Claasen 1981:28).
- 44 Die teenstelling tussen die gebruik van hoofletters vir die inboorlingname teenoor die kleinletters vir die Bybelname, suggereer 'n hiërargie. Laasgenoemde word in die eerste gedig deur die verteller ondergeskik gestel aan eersgenoemde. Dit word deur die historiese feite gesteun. Die Magalakwena-rivier (die groot krokodil) tussen Warmbad en Nylstroom is deur die Trekkers vir die Bybelse Nylrivier aangesien en so benoem. Die groot alleenstaande kop ten noord-ooste van die huidige Nylstroom, Kranskop, is deur die reisigers met 'n Egiptiese piramide vereenselwig. Dat hierdie kop vir die inboorlingstamme eweneens religieuse konnotasies ingehou het, blyk uit die naam Modimolle (plek van die geeste, wat as offerberg gefunksioneer het) wat hulle daaraan gegee het (Claasen 1981:83).
- 45 Pop (1957:171) dui aan dat die algemeenste betekenis wat aan die Griekse woord *kaïros* geheg word, is: "het juiste of gunstige of beslissende ogenblik". Hy wys verder daarop dat die Nuwe Testament duidelik verrai hoe seer Jesus en Sy volgelinge *kaïros*-gevoelig was. Pop sê in dié verband: "Zij hebben bepaalde momenten beleefd als geheel en al 'einmalig', zodat het aankwam op het nemen van die juiste beslissingen en op het rechte handelen overeenkomstig Gods wil".
- 46 Dit is betekenisvol vir *Die Jerusalemgangers* dat die fisiese Jerusalem juis ter sprake kom in verband met die aankondiging van die eindtyd; vergelyk Joël 2.32b: "want op die berg Sion en in Jerusalem sal daar ontkoming wees soos die Here gesê het, en onder die vrygeraaktes die wat die Here sal roep".
- 47 Hiermee word die *canto-gedig (Jerusalemgangers 7)* weer opgeroep met die konflik tussen die *gul*

*Adamastor* en die Thetis-nimf wat in die omhelsing verander in 'n *bar babbelende berg* met die tong van 'n *verwaande kliptang*.

- 48 Die digteres het my in die eerste plek in 'n telefoniese gesprek bewus gemaak van die deurlopende twee motivering in die teks - religieus en polities.
- 49 Vergelyk die volgende woorde van Brutus (Act II, Scene I) aan sy mede-samesweerders in die beplanning van die moord op Caesar: *Let's kill him boldly, but not wrathfully; / Let's carve him as a dish for the gods, / Not hew him as a carcase fit for hounds ..... / We shall be call'd purgers, not murderers.*
- 50 Jes. 18:1,2 (1953-vertaling) lui soos volg: *Wee die land van vierkgegons wat anderkant die riviere van Kus lê; wat boodskappers stuur oor die groot water en in skuite van biesies oor die waters! Gaan weg, vinnige boodskappers, na die hooguitgegroeide nasie met die blink vel, na die wyd en syd gevreesde volk, die nasie gewoond om te gebied en te vertrap, wie se land deur riviere deurany word". Vergelyk ook Joël 2:7.*
- 51 Ook hierdie skrifgedeelte word soos volg verbind met Jerusalem (Joël 2:32b): *"Op Sionsberg en in Jerusalem sal daar uitkoms wees. So het die Here beloof".*
- 52 Vergelyk Russell (1978:33) se opmerking in dié verband: *"The abiding message of apocalyptic is - not its schematizations of history and not its prognostications, but rather its assurances that the long course of history, in which God has been at work, will reach its glorious climax when the eternal purposes of God will find their fulfilment and he will reign in his kingdom as Lord over all".*
- 53 Vergelyk die *gebed (Jerusalemgangers 48)* wat deur die taalgebruik gesitueer word binne eietydse *lotasiekonteks* met die *Adam Enslin-gebed* waarna verwys word in die *Mesek-gedig*.
- 54 Geïdentifiseerde Bevrydingsteoloë (Boesak en Jackson) word as tipes hanteer in die dekodering van die teks, op dieselfde wyse as wat Adam Enslin funksioneer as tipe.
- 55 Hierdie lesing is gebaseer op die moontlike verband met Op. 21:11: *"Die stad het die heerlijkheid van God; sy glans is soos die kosbaarste edelsteen, soos 'n kristalhelder opaal".*
- 56 Vergelyk in dié verband die bekende spreuk wat in verskillende Afrika-tale voorkom: *"Mens is 'n mens deur mense".*

- 57 Harry Sawyerr, swart teoloog van Sierra Leone, kommentareer in sy boek *God: Ancestor or Creator?* (1970:9) soos volg oor die Afrika-siening van God as voorvader: "We would suggest that to understand the African's approach to God we must recognise that almost all the tribal groups hold a connection of Him based on a myth, or variant forms of a parent myth, reflecting their interpretation of his distance away from the everyday experiences of life ..... God is like the chief and is, indeed, the chief Sovereign. He rules the world and administers justice and equity. He is a distant ancestor who has a direct interest in the wellbeing of man and could be directly approached by anyone in times of danger or crises".
- 58 Dit kan ook in verband gelees word met die swartman se historiese persepsie wat die belangrikheid van genealogie voorop stel (vergelyk onder andere Sawyerr).
- 59 Vergelyk in dié verband die antisipering van hierdie ek-spreker in die eerste *canto*-gedig waar dit lui: *op 'n dag sal jy soek geliefde koesterende huid / vind jy: Adamastor-rots*. Dit eggo woorde in die mond van die karakter Kumalo in Alan Paton (1948:262) se *Cry the beloved country*. Wanneer Kumalo hom herinner aan wat "Msimangu, who had no hate for any man" gesê het, beken hy: "I have one great fear in my heart, that one day when they turn loving they will find we are turned to hating".
- 60 Vergelyk Christus se woorde in Luk. 24:36: "Maar niemand weet wanneer daardie dag en uur kom nie, nie die engele in die hemel nie en ook nie die Seun nie. Net die Vader weet dit", asook in Luk.21:8: "Pas op dat julle nie mislei word nie, want baie sal onder My Naam kom en sê: 'Dit is ek!' en: 'Die tyd het aangebreek!' Moenie agter hulle aanloop nie!"
- 61 Vergelyk ook die frase: *nou herkenbaar fraai (Gesig gesien deur profetes Mietje Gous, Jerusalemangers)*.
- 62 Dit roep weer die aanvanklike konflik op tussen Adamastor en Thetis, *spoggerige bruid* van die eerste *canto*-gedig. In hierdie gedig gaan dit om die konflikerende "huwelik" tussen Adamastor (Afrika) en die nimf, Thetis. In die mitologie van die swart volkere bestaan die legende dat die witmense uit die see kom (vanweë hulle aankoms in skepe). Verder is hulle gode genoem vanweë hulle wit velkleur. Die hemelse *neergedaalde bruid* van die *Mietje Gous*-gedig kan dus in die lig hiervan ook die versoenende huwelik tussen *sneeuwit Thetis* en die herkenbaar Afrika-anse aarde (*Adamastor, swart pistool*) impliseer.
- 63 Vergelyk die gelykluidende be-tekening van die *ruimte* in die onderskeie gedigte.

- 64 Vergelyk weer eens die duidelike parallel tussen hierdie "getransformeerde waarneming" van die werklikheid van die profetes en van die digter-spreekster in *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak (Jerusalemgangers 45)*. Besonder relevant is die intergedigtelike parallel van die derde *Pietermaritzburg-gedig* uit *Die Leeu en die Roos (Otters in bronslaal 59-71)*, wat soos volg lui: *Maar daarna weer, die droom ..... / die droom gisteraand groei heelnaag deur: / 'n wildevy nog geplant deur Piet Retief / wat met slagaarwortels ondergronds voortbeur // Ek sien vol plesier hoe die dik stam / met vrugte swel, en pak dit in my voorskoot .....*
- 65 Vergelyk die betekenisrykheid van die Horeb-be-tekenaar in hierdie verband na aanleiding van onder andere Deut. 4:9b, 10,15: "Julle moet dit alles vir julle kinders en julle kleinkinders inskerp. Julle moet hulle van dié dag laat leer toe julle by Horeberg gestaan het in die teenwoordigheid van die Here julle God, van dié dag toe Hy vir julle gesê het: 'Maak die volk bymekaar dat Ek hulle sy gebooië wat hulle moet ken, kan meedeel sodat hulle My kan dien so lank hulle in hierdie land lewe en sodat hulle my gebooië vir hulle kinders kan leer' .....
- Pas op! Die lewe is vir julle op die spel. Die Here self het met julle op Horeb uit die vuur gepraat, al het julle dié dag niemand gesien nie".
- 66 Vergelyk die woorde van Jesus in die Johannes-visioen op Patmos (Op.22:18): "Ek betuig aan almal wat die woorde van hierdie profetiese boek hoor: 'As iemand iets hieraan byvoeg, sal God vir hom die plaë byvoeg waarvan in hierdie boek geskrywe is; en as iemand een van die woorde van hierdie profetiese boek wegneem, sal God sy deel aan die boom van die lewe en aan die heilige stad wegneem waarvan in hierdie boek geskrywe is". Binne die verband van *Die Jerusalemgangers-gedigreeks* word hierdie Skrifgedeelte geaktualiseer.
- 67 Die *Julius Caesar*-interteks bied ook die volgende betekenisproduktiewe perspektief op Brutus se selfmoord wat volg op Cassius se selfmoord, albei moordenaars van Ceasar. Brutus is ook in dié geval aan die woord (Act V, Scene III): *O Julius Caesar, thou art mighty yet! / Thy spirit walks abroad and turns our swords / In our own proper entrails.*
- 68 Volgens ou landkaarte het die Nyl sy oorsprong in Suid-Afrika (Claasen 1981:82). Dié plaasnaam kan dus hiermee verband hou. Hierbenewens is die Nyl in vroeë geskryfte geïdentifiseer as een van die "paradijsriviere" (Claasen 1981:117). Kranskop, wat deur die Jerusalemgangers met 'n Egiptiese piramide vereenselwig is, was vir die swartmense *die plek van die geeste* of 'n offerberg (Claasen 1981:83). "Laasgenoemde is 'n implikasie wat (ironies) ook van toepassing is op die realiteit waarbinne die sterwende hom bevind".
- 69 Vergelyk hoe die aanvangswoorde van die eerste gedig in die reeks hierin weerklink: *noordwaarts*

*onder twee koppe gepoch / word getrek .....*

- 70 Graham Greene, wat Suid-Afrika by geleentheid besoek het, skryf in *In search of a character* (1961:123): "Africa will always be the Africa of the Victorian atlas, the blank unexplored continent, the shape of the human heart".
- 71 Wanneer in berekening gebring word dat, volgens die mite, Thetis seenimf is en Adamastor aarde, open dit, met betrekking tot die Bybelteks, interessante implikasie moontlikhede. Op. 21:1,2, lui: "Toe het ek 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde gesien. Die eerste hemel en die eerste aarde het verdwyn, en die see het nie meer bestaan nie. En ek het die heilige stad die nuwe Jerusalem ... sien afkom ..." (vetdruk van my). Volgens die Johannes-visioen verdwyn die see wanneer die "huwelik tussen hemel en aarde" voltrek word. Alhoewel kommentare dit eens is dat dit nie moontlik is om te bepaal waarna dié simboliese be-tekenaar see in dié verband verwys nie, is Beasley-Murray (1974:307) se verwysing na "the sea of separation in heaven, mentioned in Rev.15:2" hier betekenisvol.
- 72 Op. 19:7 lui: "Laat ons bly wees en juig en aan Hom die eer gee, want die bruilof van die Lam het aangebreek, en sy bruid het haar daarvoor gereed gemaak".
- 73 Dié inskrywing impliseer 'n perspektief vanuit 'n "Jerusalem".
- 74 'n *Ars poetica* in een of ander vorm werp telkens lig op die poëtiese singewing van die bepaalde poëtole en funksioneer dus as 'n primêre leesvinder.
- 75 Vergelyk hier die verwysing in die *Mesek*-gedig na die alternatiewe *leiertong* wat aan die woord gestel word en die openingsin van dié gedig: *noordwaarts .....* *word getrek* (die kompas se naald wys noord), wat opnuut bindingsmiddele is tussen die twee gedigte.
- 76 Vergelyk die ma wat volgens *beware of the dog (Jerusalemgangers 37)* bak forseer is soos die trekkers in die *Mesek*-gedig (*Die Jerusalemgangers*) *vreemd forseer* is om te trek.
- 77 Volgens die laaste versreël van *by die dood van ouma Jeanette Bekker (Jerusalemgangers 42)*, 'n persoonlikheidstrek; *Waar kom die kind aan alles wat so bloots ry?*
- 78 Vergelyk in dié verband die relatief omvattende teksruimte wat in die bundel behoort aan *die ons dorpreeks (Jerusalemgangers 18-34)*, waarin niks so *verrinneewerd* is soos die liefde nie. Die intergedigtelike binding en wisselwerking tussen hierdie belangrike gedigreëks en *Die Jerusalemgangers*

- gedigreeks blyk onder andere in die betekenisproduktiewe perspektief wat in die eerste gedigreeks gedekodeer kan word, naamlik dat die dood 'n ander perspektief gee op die lewe as die lewe self. Hiertoe dra die betekenisproduksie van die drie belangrike funksionerende intertekste by, naamlik *Our town* (Thornton Wilder), *Under milkwood* (Dylan Thomas) en *spoon river anthology* (E.L. Masters).
- 79 Aanvullende perspektiewe in dié verband kom veral voor in die groep gedigte wat opvallend getipeer kan word as "betrokke literatuur", naamlik gedigte vanaf bl. 47-53 (*Jerusalemgangers*).
- 80 Vergelyk in dié verband die volgende versreëls uit Gousstr. (*Jerusalemgangers* 29): .... *sou mens dit (het en nie-het) net / kon vind tussen oos/wes swart/wit bloot politiek / maar dis dié bloed wat huwelikswortels voed.*
- 81 Vergelyk ook die volgende opmerkings van Opperman in sy opstel *Kuns is boos* (*Wiggelstok* 1959:149,155) waar hy verwys na die "cameleon poet": "In die werk van die waaragtige kunstenaar sal ons vind dat hy nie kant kies nie. In sy wese is hy eintlik wesenloos, soos mis of water vloei hy van holte tot holte ..... Juis om die 'logos' is die kunstenaar skynbaar wesenloos, het hy geen identiteit nie, moet hy ter wille van die 'logos' homself vergeet, kruisig, opoffer".
- 82 Dit is 'n verwysing na die "liefdespel" tussen Thetis en Adamastor. Vergelyk die volgende reëls uit Camoëns (1572:269): *Into hard earth my flesh covered lies, / My bones are turned all rough and strange, / These members and this form ye see, likewise, / Extended through these spreading waters range; / In fine, my statue of enormous size / Into this Cape remote the Gods did change; While for redoubled anguish of my woes, / Thetis around me in these waters flows.*
- 83 Credo Mutwa (1965:3 e.v.) se skeppingsgedig, *The sacred story of the tree of life*, vorm 'n interessante parallel met die Camoëns-weergawe van die Adamastor-mite.
- 84 Vergelyk die versreëls: *o stad raamwerk van alle stuwing! // stad wat altyd hart is / ..... / stad wat ook menslik murg is en Gees.*
- 85 Dit impliseer eweneens 'n voedingsbron vir skuld.
- 86 Op grond van die eis van geëngageerdheid kan hierdie verwyf aan die poësie ironies gerig word vanuit enige perspektief van die betrokke polêre standpunte wat geënkodeer word.
- 87 Vergelyk die slotkoeplet van Gousstr. (*Jerusalemgangers* 29): (*moesaam snags stertswaai die sonnet*

/ om tog maar te sluit met paarrymende koeplet). Daarmee word die "kompromis" van die poësie (die sonnet as maksimaal geordende poëtiese vorm is in dié verband betekenisvol) geïdentifiseer as onvervreembare wesenskenmerk. Die poësie "paar" onontkombaar polariteite tot rym, dit wil sê versoening. Dit is vanselfsprekend in stryd met die waameembare Suid-Afrikaanse konteks wat aanleiding is tot dié poëtiese "werklikheid". Wat egter wel van belang is ten opsigte van die werklikheid, is dat die poëtiese waarheid daarmee 'n moontlikheid poneer - ten minste 'n halwe waarheid; die visioenêre "werklikheid".

- 88 Let ook hier op die element van spel wat tot sprake is.
- 89 Vergelyk hiermee Adam Enslin se laaste woorde : *van tog iets te leef / as gevlakte mens iets saamgewring / te sien naby rondom te waan ....*
- 90 Lina Spies wys gedurende 'n lesing na aanleiding van *Jerusalemgangers* op die intertekstualiteit van *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak* en haar eie gedig *Liewe Antjie Krog* (gedateer 13 Januarie 1982, Oorstaanson 1982) waarin die volgende (in dié verband) betekenisvolle versreëls voorkom: *jy het my opnuut geleer / dat die aarde om sy prag ontwil / die waarmerk van ons lewens bly*. Ewe betekenisvol ten opsigte van die estetiese funksie van die poësie en van die voorstedelike digteres-ma, is Spies se versreëls uit dieselfde gedig: *Hoe kon jy weet, Anna Elizabeth, / dat ek op reis was met 'n wond? / Jy wat vrou is en ma en digter / het my jou huis laat bewoon soos 'n suurstofsent / dat ek nou eindelijk weer / met die chlorofil van my kuier by jou / 'n vers kan skryf / groen soos 'n blaar* (vergeelyk Krog se versreëls in *Pietermaritzburg 6 Augustus 1863 Otters in bronslaai* 71) waar Susanna Smit se dagboek lui: *Ek het woorde snags // geskryf wat soos blare suurstof gee, / sodat ek kon bestaan // en niks giftigs agter ooglede verberg, maar speekloos kon voel God dryf // my om myself kaalvoet uit te skryf.....* As outeurskode van Krog, 'n belangrike leesvinder met betrekking tot die *Jerusalemgangers*-tema).
- 91 Vergelyk die versreël: *saans lees jy Krismiskinders* (let wel, Langenhoven die volkskrywer se kinderverhaal-A.S.R.) *daarna / Esegieëls drek op roosterkoek* (die Ou-Testamentiese verwysing is betekenisvol in samehang met die *Jerusalemgangers*-verhaal).
- 92 Vergelyk in dié geval ook weer die ooreenkoms met die resultaat van die digterlike visioen van *vanoggend kon ek 'n gedig daarvoor maak* (*Jerusalemgangers* 45): *dis asof ek terselfdertyd in vlerke gehul is / van nuwe krakerige vere*.

- 93 Vergelyk Lina Spies (1982:135) se sinryke opmerking in dié verband in haar bespreking van Sheila Cussons se poësie: "kuns laat hom deur kuns voed". In 'n gedig waarin die historiese so prominent figureer as betekenisproduserende moment, is die perspektief van voorgangerkunstenaars besonder relevant. In die gedigreëks waarin alternatiewe historiese perspektiewe geld, is die stem van Eugène Marais buitengewoon betekenisproduktief na aanleiding van sy alternatiewe (kommentariërende) *Lied van Suid-Afrika* naas Langenhoven se *Die Stem van Suid-Afrika* (vergelyk Spies 1972:256).
- 94 Claasen (1981:79) meld: "Nylstroom is geleë in die Waterbergdistrik noord en noordwes van Warmbad ..... Hierdie gebergte het vele 'heete en koude mineraalbronne' en dit is 'om dien oorvloed van water' dat die Boere hierdie bergketting *Waterberg* genoem het. In die Waterbergdistrik het diegene wat daar aangekom het, spoedig uitgevind dat hulle nie verder kon trek nie - die pad was afgesluit".
- 95 Rousseau (1974:255) meld byvoorbeeld: "Sy houding teenoor die nie-blanke was baie anders as dié van die gemiddelde Waterberger en die gemiddelde Suid-Afrikaner van daardie tyd". Dit funksioneer eweneens as 'n "natrek" op die Jerusalemangangers-houding.
- 96 Hierdie dubbelslagtigheid van die geïmpliseerde "bruidstad" word reeds geantisipeer deur die *spoggerige bruid* Thetis in die eerste *canto*-gedig waar sy enersyds laat *ruik die walm / van belofte* maar andersyds in die omhelsing verstar tot 'n *bar babbelende berg*. Die verwoestende spoor van haar fyn enkel word in die laaste twee strofes van bogenoemde gedig be-teken. Hierbenewens wou *Ntombazi (Jerusalemangangers 9)*, wat haar vyand veg soos 'n vrou, se *waansin* tot in die *vrekvuur* van gedeelde selfvernietiging. In die *ons dorp*-reeks kan die apatiese en lykverslindende *mooi vrou van die goeie man (Jerusalemangangers 20)* godekodoer word as teenstellende gesofistikeerde, oënskynlik weerlose maar ewe magsbeluste *wit Ntombazi*.
- 97 Van Gorp (1986:15) se omskrywing van *actant* na aanleiding van Greimas se teorie lui soos volg: "instantie die een handeling verricht, een gebeurtenis veroorzaakt ..... Men onderscheidt gewoonlijk subject en object, begunstiger (*destinateur*) en begunstigde (*destinataire*)". In dié verband is hierdie terminologie besonder betekenisvol.
- 98 Vergelyk hoe sy voorgestel is in die *Mesek*-gedig met *hare duiselende klip*.
- 99 Ook in hierdie gedig is die motto uit die *Julius Caesar*-teks vooraan *Die Jerusalemangangers*-gedigreëks van toepassing, waardeur die twee tekste ook ten nouste verbind word.

- 100 Vergelyk in dié verband Krog se *haplografie van (ge)dr(o)gte (Jerusalem)gangers* 47 e.v.).
- 101 *Spoon river* (290) van Masters, wat as interteks funksioneer in die *ons dorp*-gedigreëks, lewer ook "kommentaar" in *Die Jerusalemgangers*-gedigreëks. Vergelyk byvoorbeeld die volgende tweegesprek tussen twee gestorwenes in dié verband: *I was moving Life / You're checked by death.*
- 102 In die lig hiervan is dit betekenisvol dat *Thetis* in die *canto*-gedig be-teken word as *glinsterend, sneeuwit met goue ..... hare*, dat sy deurbreek *met lig*. Daarmee onder andere word sy ook metafories verbind met die bruidstad. Aangesien *Thetis* ook volgens die gedig assosiatief verbind kan word met die Suid-Afrikaanse witte, kan die afleiding gemaak word dat die wittes deur die Suid-Afrikaanse bevolking (metafories be-teken deur *Adamastor* in die gedig) geïdealiseer was as 'n *Jerusalem*.
- 103 Vergelyk *Thetis* wat haar *skatte-oë in die kontinent geklas het* volgens die *canto*-gedig.
- 104 Kunene (1979:73) verwys onder andere ook na haar as "the abominable Queen Ntombazi".
- 105 Vergelyk die betekenisvolle afdeling, *vyf horries van a.e. samuel (geb. krog) (Otters in bronslaai* 19-25) ten opsigte van tematiese parallels met hierdie gedigreëks. Die afsonderlike gedigte in hierdie afdeling word, ondanks die afdelingsopskrif, be-teken as *visioene*.
- 106 Tesame met polities ontstellende berigte ontvang Brutus ook berig van die dood van sy vrou. Die geënkodeerde monoloog volg daarop.
- 107 In die *Nuwe Jerusalem*-gedig (waarin ook die digter-verteller aan die woord is), blyk dit dat *Nuwe Jerusalem* onlosmaaklik gekoppel word aan pyn: *nuwe Jerusalem sal bly verniel*, terwyl dit terselfdertyd die strewe na die ontvlugting van pyn be-teken, soos dit eksplisiet in die opvolgende *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous* gestel word: *o stad sonder verdriet of dood*.
- 108 Kort voor sy selfmoord, wanneer hy sy neerlaag begin besef, sê Cassius (Act 5 Scene 1): *Coming from Sardis, on our former ensighn / Two mighty eagles fell; and there they perch'd, / Gorging and feeding from our soldiers' hands / Who to Philippi here consorted us. / This morning are they fled away and gone, / And in their steads do ravens, crows, and kites, / Fly o'er our heads and downward look on us / As we were sickly prey. / Their shadows seem / A canopy most fatal, under which / Our army lies, ready to give up the ghost.*

- 109 De Klerk (1988:3) verwys ook nog na die soortgelyke (wit) Dorstrand-trek waarvan hy soos volg skryf: "..... daardie fisiek enorme maar dodelike emigrasie van 'n groepie onversaagde fundamentaliste tydens die omstrede presidentskap van T.F.W. Burgers (1872-77). Hul heroïese maar noodlottige trek *deur Dorstrand en woestyn / reg in die Noordelyn* (Eugene Marais), op soek na hulle Land der Ruste (Utopia) ..... was die stof vir die roman *Die Laer* ....." . Claasen (1981:109) meld dat 'n groep van die Jerusalem-trekkers aan hierdie trek deelgeneem het.
- 110 Na aanleiding van Spies (*Oorstaanson* 70) se intertekstuele versreël: *Hoe kon jy weet, Anna Elizabeth, / dat ek op reis was met 'n wond?*
- 111 Poësie as metaforisering kan as direkte verwysing in Krog se oeuvre geresepteer word. Vergelyk onder andere in *Lady Anne* (*transparant van die tongvis* 92): *in die vlak brakkerige water trap Ma klei / met die metafore*. Dit toon weer 'n direkte verband met die mite as verbeeldingryke verhaal deur middel waarvan 'n situasie of 'n persepsie ontgin word.
- 112 Vergelyk die skeppingsverhaal in Gen. 1:2,3: "Die aarde was heeltemaal onbewoonbaar, dit was donker op die diep waters, maar die Gees van God het oor die waters gesweef. Toe het God gesê: 'Laat daar lig wees!'"
- 113 Vergelyk in dié verband Cloete se betekenisvolle gedig *Hamster* (*Jukstapostisie* 16) na aanleiding van Opperman se poësie.
- 114 Achterberg maak eweneens gebruik van 'n deurlopende *bruid*-simboliek soos in *Brulofslied* (1963:188) waarin die slotreël lui: *donkere bruid, ik ben uw bruidegom*. Dit is betekenisvol dat Achterberg se bruidsimboliek ook verband hou met die dood terwyl die *bruidstad* Jerusalem ook "anderkant die dood" bestaan.
- 115 Vergelyk in dié verband Krog se *horries*-gedigte.
- 116 1 Kor. 2:2,13: "Die Gees wat ons ontvang het, is nie die gees van die wêreld nie, maar die Gees wat van God kom, en daardeur weet ons wat God ons uit genade geskenk het. Dit verkondig ons ook, nie met geleerde woorde wat die menslike wysheid ons leer nie, maar met woorde wat die Gees ons leer. So verklaar ons geestelike dinge aan mense wat die Gees het".
- 117 Buite verband aangehaal herinner dit aan die versreël: *net wat stil is redeneer geheimsinnig genoeg*,

uit *Ek skryf 'n gedig onder die vrugteboom in die reën* (Breyten Breytenbach *die huis van die dowe* 1967:72).

- 118 Binne bundelverband is dit betekenisvol dat die *bruid*-motief in die Afrika-mites (vergelyk byvoorbeeld *Credo Mutwa*) ook 'n prominente rol speel.

## HOOFSTUK 6

### 6 GEVOLGTREKKINGS

Die gevolgtrekkings wat gemaak word, dien nie as kategorieese stellings nie maar as 'n voorlopige bydrae tot die intertekstuele en interdissiplinêre kommunikasie.

Daar is deurgaans gevind dat intertekstualiteit 'n hoogs produktiewe en kreatiewe betekenis-generoerder is. Dit het in die dekodering van voorbeeldtekste geblyk dat die ontginning van intertekstuele verhoudinge kan funksioneer as 'n belangrike semantiese sturing in 'n teks. Gous (1988:120) maak die stelling dat intertekstualiteit onomwonde 'n funksie van die leser is. Sonder om die bydrae van die leser in die onderhawige ondersoek te ontken<sup>1</sup>, het dit egter hier gegaan om die feit dat die leser moet rekening hou met intertekstualiteit as 'n outeurstrategie vir betekenisproduksie en dat dit 'n verwickelde verskynsel is wat nie oppervlakkig gedekodeer kan word nie. Die taak van die dekodeerder word onder andere bemoelik deur die feit dat hierdie outeurstrategie nie noodwendig bewustelik toegepas word deur die outeur nie. Dit spruit in 'n groot mate voort uit sy vertrouetheid met en sy ontginning van 'n bronteks. In geval van so 'n verwickelde tekstipe soos die Bybel speel dit 'n groot rol. Dit is vir die leser belangrik om semantiese merkers in 'n poësietekste te identifiseer wat kan bydra tot 'n dekodering van die funksionering van hierdie strategie. Die Bybel is dié soort teks wat wilens en wetens ingeskryf staan in tekste. Frye (1982:XVIII) omskryf dit soos volg:

The Bible is clearly a major element in our own imaginative tradition, whatever we may think we believe about it. It insistently raises the question: Why does this huge, sprawling, tactless book sit there inscrutably in the middle of our cultural heritage like the 'great Boog' or sphinx in Peer Gynt, frustrating all our efforts to walk around it.

Hierdie onverklaarbare "aanwesigheid" (*intertekstualiteit*) van die Bybel bied aan die ondersoeker van intertekstualiteit as verwickelde betekenisproduktiewe literêre verskynsel 'n groot

uitdaging.

In die onderhawige ondersoek is bevind dat 'n digter se enkodering van 'n tekselement uit die Bybel kan behels dat die genererende tekssisteem as betekenisproduserende faktor meespreek en 'n belangrike bydrae kan lewer tot die betekening. Dit is egter nie vanselfsprekend die geval nie.

Teorieë van intertekstualiteit konfronteer die ondersoeker met die onagterhaalbaarheid van al die faktore wat die betekenisgenerering in 'n resepterende teks beïnvloed. Culler (1981:vii) verwys byvoorbeeld na: "the pursuit of signs .... to capture .... evasive signifying structures" (vetdruk van my). Die dekodering van die rol van 'n intertekstuele tekssisteem het te maak met die identifisering van sulke "evasive signifying structures".

Die benadering van Bybelteks en poësietekse, elk afsonderlik as 'n *gestruktureerde tekengeheel*, het raamwerke voorsien waarbinne verwikkelde intertekstuele verhoudings tussen dié spesifieke brontekse, die Bybel, en 'n resepterende poësietekse ondersoek kon word. Die Bybel is hanteer as verwikkelde eiesoortige literêre tekstipe. Daar is gevind dat die Bybel as 'n dinamiese intertekse in Afrikaanse poësietekse funksioneer. Daarmee word bedoel dat 'n verskeidenheid moontlikhede geresepteer is waarop dit as intertekse funksioneer. Dit bevestig slegs die noodsaaklikheid daarvan om hierdie nuanseringe as kommunikatiewe elemente van die artistieke teks te identifiseer.

Twee belangrike toegangstrategieë tot die bogenoemde problematiek is geïdentifiseer. Daar is in die ondersoek gevind dat die outeurskode lig werp op die outeursresepsie van die Bybelse brontekse. Dit speel 'n rol in die hantering van die tekskonvensies van sowel die genererende as die resepterende tekssisteme. Daar is gevind dat die volgende opmerking van Culler (1981:114) na aanleiding van 'n bepaalde poëtiese voorbeeld ook hier rigtinggewend was as 'n intertekstuele konvensie: "The problem of interpreting the poem becomes essentially that of deciding what attitude the poem takes to the prior discourse which it designates as presupposed" (vetdruk van my).

Die outeursresepsie van die Bybel as bronteks het 'n belangrike invloed uitgeoefen op die verwysingspatroon van 'n getransponeerde tekselement uit hierdie teks. 'n Modelleser<sup>2</sup> van die Bybelteks is onderskei na aanleiding van die volgende omskrywing van Eco (1983:7):

To make his text communicative, the author has to assume that the ensemble of codes he relies upon is the same as that shared by his possible reader<sup>3</sup>. The author has thus to foresee a model of the possible reader (hereafter *Model Reader*) supposedly able to deal interpretatively with the expressions in the same way as the author deals generatively with them (vetdruk van my).

Die uiteenlopende verskeidenheid outeurs wat in die Bybelteks funksioneer, het die rekonstruksie van 'n eenheidskonstruk waarvolgens die outeurskode vir die Bybel hanteer kon word, genoodsaak. Op grond van geënkodeerde konvensies in die Bybelteks self is 'n kommunikasie-model gerekonstrueer wat kon dien as 'n uitgangspunt in die ondersoek. Volgens hierdie model is onderskei tussen verskillende outeursresepsies van 'n geënkodeerde Bybelse tekselement wat invloed uitoefen op die betekenisontginning van die teks. Vir die dekodering van 'n Bybelse interteks was dit belangrik om te bepaal hoe sien 'n digter die Bybel en hoe gebruik hy/sy dit as betekenisgenererende tekselement.

Die Bybelteks as religieuse teks enkodeer 'n geloofskode as komponent van die singewing van die tekssisteem. Die handhawing of verwerping van hierdie geloofskode oefen van die staanspoor af 'n belangrike invloed uit op die dekodering van die verwysingspatroon van die Bybelteks. Dit het geblyk dat so 'n geloofskode nie sonder meer impliseer dat 'n outeur die Bybel as 'n geëykde tekssisteem hanteer nie. In Cloete se oeuvre is byvoorbeeld aan die hand van voorbeeldgedigte selfs 'n "dekonstruksie" van die Bybelteks geresepteer ondanks 'n ewe duidelike funksionering van 'n geloofskode. In elkeen van die ander voorbeeldgedigte waarin 'n geloofskode gefunksioneer het, is die Bybelse betekenaars op kreatiewe wyse poëties (dit wil sê meerduidelig) getransponeer. Die ontginning van Bybelse betekenaars verloop nie noodwendig volgens dieselfde patroon nie. Die verwikkelde tekssoort open 'n groot verskeidenheid moontlikhede. Daar is egter gevind dat die geloofskode wel 'n rol speel in die verwysingspatroon van 'n getransponeerde Bybelse tekselement. Dit bring mee dat wat getipeer is as "the issue of the text" op een of ander wyse geënkodeer word in die poëtiese

struktuur. Wanneer hierdie konvensie van die Bybelse tekssisteem nie geënkodeer word nie, beïnvloed dit ook die verwysingspatroon van Bybelse betekenaars, soos dit in die voorbeelde uit Breytenbach se oevre geblyk het.

Een van die voorbeelde in die ondersoek waaruit geblyk het dat die verwysingspatroon anders verloop in 'n resepterende poësietekst waarin die konvensies van die Bybelse tekensisteem gehandhaaf word as in 'n teks waarin dit nie geaktiveer word deur 'n geloofskode nie, was die ontginning van die Bybelse sleutelbetekenaar *God*. Terwyl betekenisgenerering van isotopieë waarin die betekenaar *God* figureer in die voorbeeldgedigte uit Van Wyk Louw en Cloete se oevres onderskeidelik maksimaal geaktiveer is deur die Bybelse tekssisteem, is die Bybelse betekenisgenerering van die betekenaar nie in die voorbeeldgedig uit Breytenbach se oevre getransponeer nie. Die betekende word as gevolg hiervan gewysig <sup>4</sup>. Dit kan skematies soos volg voorgestel word na aanleiding van die Breytenbach-gedig, *Aandmense* (*Kouevuur* 82):

**God is (Bybelse tekssisteem) >>>>>>> God is nie, met as alternatiewe be-tekening:**

**die aarde is** <sup>5</sup> (resepterende tekssisteem), by implikasie plaasvervangend vir die betekenaar *God*, in teenstelling met die konvensies van die Bybelse tekssisteem.

Volgens die Bybelse verwysingsisteem is hier sprake van twee onvergelykbare bestaanswyses. Die Goddelike verwysing na Homself as *Ek is* in die Bybelse tekensisteem is nie vergelykbaar met die betekeniswaarde van *ek is* in die Breytenbach-tekensisteem nie. In die Krog-gedigreeks word die mutasie van die betekenaars *God* en *Jesus*, wanneer dit getransponeer word in konteks met 'n andersoortige verwysingsraamwerk, poëties ontgin. Die disparate betekendes van gelykluidende betekenaars in onderskeidende tekensisteme word deur die poëtiese struktuur van die gedigreeks onthul.

Die tweede belangrike toegangstrategie wat uitgewys is in die ondersoek, is die betekenisgenerering wat deur die leser-outeur gerealiseer word deur die toepassing van die eiesoortige konvensies van die onderskeie tekssisteme. Alternatiewelik word betekenis-

produktiewe momente nie geresepteer in die bronteks nie wanneer bepaalde tekskonvensies nie in werking gestel word nie. Een voorbeeld hiervan is die bogenoemde funksionering van 'n geloofskode waarvolgens sekere konvensies van die Bybelteks toegepas word. Deur aandag te skenk aan die konvensies van 'n Bybelse bronteks kon betekenisvolle wysigings in die verwysingspatroon van 'n geënkodeerde tekselement aangetoon word. Die outeursresepsie van die bronteks bepaal die verhouding tussen die getransponeerde tekselement in die resepterende teks en die aktivering van eersgenoemde se verwysingsmoontlikhede in dié teks. Die konvensies van die genererende tekssisteem kan in die nuwe tekensisteem óf funksioneer óf "gedekonstrueer" of geïgnoreer word. 'n Gewysigde verwysingstrategie oefen invloed uit op die betekenismoontlikhede van die getransponeerde tekselement.

'n Belangrike vraag vir die ondersoeker van intertekstuele verhoudings tussen Bybelse bronteks en resepterende poësietekst is telkens: waarna verwys getransponeerde be-tekenaars in die bronteks en waarna verwys dieselfde be-tekenaars in die resepterende teks. Hierdie manipulerings van be-tekenaars uit een tekssisteem en die enkodering daarvan in 'n nuwe tekssisteem hou ook verband met die outeursresepsie van die bronteks. Die betekenis word uiteindelik gestuur deur die konvensies of strategieë van die resepterende tekensisteem. In dié geval is ook verskillende moontlikhede geresepteer. Die Bybelse verwysingstrategie kan deur transponering in 'n poësietekst deur poëtiese konvensies geaktiveer en geïntensiveer word. Die polisignifikatiwiteit van Bybelse be-tekenaars kan byvoorbeeld in so 'n geval kreatief ontgin word in die resepterende tekensisteem. Voorbeelde hiervan is in Van Wyk Louw se oeuvre ontgin. Die inagneming van die transformasionele verwysingstrategie van Bybelse be-tekenaars het daartoe bygedra om die soortgelyke ontginning daarvan in die voorbeeldgedigte uit Van Wyk Louw se oeuvre te resepteer. In die Cloete-tekste is die meerduidigheid van poëtiese verhoudings in die Bybelse tekensisteem geresepteer en poëties ontgin. Sonder 'n ontginning van 'n Bybelse bronteks se tekssisteem word hierdie meerduidigheid van die intertekstuele verhoudings nie geresepteer nie.

Die Bybelteks is 'n samevoeging van verskillende genres wat onderskeidende verwagtingshorisonne skep. Naas die konvensies van die Bybel as tekengeheel (geïdentifiseer as die tekstipe evangelie), oefen die tekstipe van 'n bepaalde gedeelte daarvan ook 'n invloed uit op

die betekenisgenerering. 'n Outeurslesing kan gebaseer word op 'n resepsie van die genre van 'n geselekteerde Skrifgedeelte sonder inagneming van die genoemde omsluitende en bepalende teksstelsel wat bepaalde konvensies vir die verwysingspatroon impliseer. Dit beïnvloed ook die betekenisproduksie van die getransponeerde Bybelteks. Die enkodering van die Bybelse apokalipsis as partikulier toegepaste histories geëngageerde teks is byvoorbeeld in die Krog-gedigreeks ontgin. 'n Vergelyking van verskillende deiktiese ruimtes het die wysiging van die denotata van ruimtelike en temporale be-tekenaars uit die bronteks aan die lig gebring. Hierdie jukstapenering van historiese kontekste met die Bybelse konteks (die *Koninkryk van God*, geïmpliceer deur die eiesoortige verwysingspatroon) het in die Krog-gedigreeks gefunksioneer as betekenisproduktiewe ontginning van waarheid en leuen of verdigsel.

Die Bybelse tekensistelsel funksioneer ook as verbeeldingryke en beeldryke be-tekening van die menslike kondisie. Na aanleiding hiervan kan dit geresepteer word as oermites wat telkens in 'n nuwe konteks geaktualiseer word. Die Bybelteks handhaaf in dié verband bepaalde konvensies wat die funksie van sodanige mitiese sistelsel en die dekodeerstrategie wat dit binne die groter tekensistelsel verg, stuur. Wanneer die mitopoëtiese be-tekening vervreem word van die teopoëtiese gerigtheid van die Bybelteks, beïnvloed dit die betekenisgenerering van die Bybelse interteks in die resepterende teks. Dit blyk ook uit die Jerusalem-beeldspraak in *Die Jerusalem-gangers*-gedigreeks van Krog waar die Bybelse beeldspraak as sosiale mite geresepteer word. Om dié rede word die Bybelse transfigurasië van dié be-tekenaar as betekenismoontlikhede in die poësiëteks nie geaktiveer op dieselfde wyse as wat byvoorbeeld die *tempel*-be-tekenaar in die voorbeeldgedig van Van Wyk Louw vanuit die Bybelse tekensistelsel betekenisgenererend geaktiveer is nie.

'n Meerdimensionele be-tekening is een van die opvallendste konvensies van die Bybelteks. Die wêreld van die teks funksioneer as perspektief op die funksionering van twee oorvleuelende maar tegelyk onderskeie "werklikhede", immanensie en transdensie, tyd en ewigheid. Die outeursresepsie van die verhouding tussen die wêreld van die teks, immanente "werklikheid" en transendente "werklikheid", oefen invloed uit op die betekenisproduksie van die Bybelse interteks in die poësiëteks. 'n Vergelyking van die deiksis van poësiëteks en Bybelteks onderskeidelik het daartoe bygedra om 'n gewysigde verwysingspatroon aan die

lig te bring.

Die Bybelteks enkodeer 'n spanning tussen *kairos*, God se beslisende tyd, en menslike krisistye. In Hand. 1:7 sê Jesus byvoorbeeld: "Dit is nie vir julle om die tyd en omstandigheid te weet wat die Vader in sy eie mag bepaal het nie". Daarnaas verwys die teks na krisistye vir die mens wat verband hou met die *Goddelike kairos* maar wat ook daarvan onderskei word soos onder andere in Luk.21:26: "Die mense sal beswyk van vrees en spanning oor die dinge wat oor die hele wêreld aan die kom is, want die kragte van die hemelruim sal ontwig word .... As hierdie dinge begin gebeur, staan dan regop en lig julle kop op, want dan is julle verlossing (God se tyd - A.S.R.) naby".

Daar is gevind dat die die outeursresepsie van die Bybelse konvensies van tydshantering die betekenisproduksie van die Bybelse interteks as geëngageerde teks in partikuliere of in universele sin beïnvloed. 'n Vergelyking van Totius se hantering van natuurtekens in *Die wêreld is ons woning nie* met dié van *Die Jerusalem-gangere*-gedigreëks, kan dien as voorbeeld van die onderskeie verwysingsmoontlikhede. In die Totius-gedig is die universele Godsverlange (met implikasie van 'n tydlose Hiernamaals) van die skepping waar te neem in die wisselwerking tussen natuur en mens wat getermineer is. Die implikasie van die Bybelse interteks in die Totius-gedig kan weergegee word met die woorde van Ps. 31:16: "My tye is in u hand". Daarenteen word die outonomie van die Goddelike tydshantering soos die Bybelteks dit be-teken, in *Die Jerusalem-gangere*-gedigreëks menslik opgeëis, ondanks die Bybelse apokaliptiese beeldspraak, volgens die volgende versreëls: *ons eis / 'n herbegin* (in die mond van Adam Enslin, politieke leier), asook: *ons / bloedsap eis: 'n herverdeling van pyn* (Bevrydingsteoloog in die eerste *Natrek*-gedig). In laasgenoemde geval word Bybelse apokaliptiese sosio-polities (binne menslik bepaalde tyd en ruimte) gedekodeer en herbe-teken. Die resepsie van die aardse verganklikheid in die natuurverskynsels as heenwysing na 'n Goddelike tydloosheid, is eweneens in die Breytenbach-voorbeeldgedig gewysig getransponeer. Hiervolgens is *die aarde 'n mirakel / van bloeisende kaktusse van blou van leed en regeer die mens in sy tydelike ewigheid*. Tyd (verganklikheid) is ontgin as ewigheid (herskepping). Volgens die Bybelse tekssisteem is ewigheid nie verlengde tyd nie. Dit is die beëindiging van tyd. In aansluiting hierby verskil die denotatum van die "ewige Lewe" in die

Bybelse tekssisteem van dié van Breytenbach se enkodering van *ewige Lewe*. Die Bybel enkodeer verganklikheid en onverganklikheid as twee kategorieë wat mekaar uitsluit. "Ewige lewe" be-teken dus, in die woorde van Rom. 8:9, dat die mens van die verganklikheid (die dood) *bevry* sal word wanneer hy die "ewige lewe" deur Christus se verlossing ontvang. Hierteenoor ontgin Breytenbach (*Kouevuur: slaap onder lede, Kouevuur* 107) *Dood* as ewige *Lewe* (let op die gebruik van die betekenisvolle hoofletters). In so 'n geval is betekenisgenerering van Bybelse temporale betekenaars deur die resepterende tekensisteem of deur dominante kodesisteme <sup>6</sup> daarin geaktiveer en nie deur die verwysingstrategie van die Bybelse tekssisteem nie.

Dit het geblyk dat die Bybelteks naas religieuse teks geresepteer word as artistieke teks. Die status van die Bybelteks as oerpoëtiese kode, ongeag 'n handhawing van die geloofskode van die teks, kan saamhang met die gediversifiseerde artistieke moontlikhede wat in die Bybelse tekensisteem geënkodeer is. Wanneer die geloofskode nie deel vorm van die getransponeerde tekselement nie, word die betekenisgenerering deur die nuwe tekensisteem bepaal. In die voorbeeldgedig uit Breytenbach se oeuvre is die geloofskode van die Bybelteks eksplisiet ondergrawe deur die inleidende polemiese versreël: *die aarde is nie God s'n nie*. Op grond hiervan kan die be-tekeningstrategie van die Bybelteks nie in hierdie poësieteks as uitgangspunt geneem word nie. Die nuwe tekensisteem met sy geënkodeerde kodes bepaal die betekenis moontlikhede van tekstuele be-tekenaars. Ferreira (1983:184) haal Breytenbach soos volg aan na aanleiding van 'n vraag na die Christelike verwysings in sy poësie:

**My eerste kennismaking met die drakrag van die taal was in die Christelike kerk. Ek het bewus geraak van die fantastiese beeldingskrag van die Bybel. Die gesange het my bekoor. Ek het meer in die Bybelse sfeer verbeel of gehoor as wat werklik teenwoordig is (vetdruk van my).**

Hieruit blyk die trefkrag van die Bybelteks as artistieke tekensisteem selfs wanneer die eiesoortige singewing van die Bybel as religieuse teks nie geresepteer word nie. Die vetgedrukte deel van die Breytenbach-aanhaling is egter ook 'n weergawe van 'n outeursresepsie van die Bybel as verbeeldingryke verdigsel.

Die Bybelse be-tekenaars kan dus uitsluitlik as stylfigure in die resepterende tekensisteem geënkodeer word. In so 'n geval kan die leser nie sonder meer betekeniswaardes aan betekenaars toeken op grond van hulle verwysingspatroon in die Bybelteks nie. 'n Voorbeeld hiervan is die *nuwe Jerusalem*-simbool wat in die Krog-gedigreeks ontgin is. In hierdie geval het 'n vergelyking van die geënkodeerde Bybelse tekselemente met die funksie wat dit vervul in die bronteks daartoe bygedra om dit as gekamouflêerde beeldspraak te identifiseer. Die kontras tussen getransponeerde beeldspraak en die transfiguratiewe "bedoeling" wat in die bronteks geënkodeer is, word in hierdie gedigreeks deur die poëtiese struktuur blootgelê. Die twee moontlikhede word egter nie noodwendig deur die outeur self in dieselfde struktuur be-teken nie.

Die mate waarin die poëtiese kwaliteit van die Bybelse be-tekening ontgin word, beïnvloed die transponering van die polisignifikatiewe en polisemantiese van die Bybelse betekenaars. 'n Belangrike aspek hiervan is die transfiguratiewe be-tekeningstrategie van die Bybelse tekssisteem wat reeds terloops ter sprake gekom het. Wanneer dit nie geresepteer word nie gee dit aanleiding tot letterlike toepassings van Bybelse beeldspraak. 'n Voorbeeld hiervan is die gelykstelling van *kerugma* (verkondiging van die *blye boodskap* aangaande Jesus Christus as Verlosser) en ideologiese *retoriek* <sup>7</sup>. Die *verlossing* wat in die Bybelse *kerugma* be-teken word, word geënkodeer as 'n ideologiese *verlossing*. Die volgende opmerking van Breytenbach is 'n aanduiding daarvan dat die retoriese trekke van die Bybelteks as literêre procédé 'n artistieke appèl maak: "Die outoritêre drakrag van die Bybelse taal het my beïndruk". Die poëtiese voorbeeld hiervan, wat in die ondersoek ontgin is, is die volgende versreël uit *Toespraak van Adam Enslin voor die trek (Krog Jerusalemgangers 58)*: *visioene<sup>8</sup> / reep ek tot spreuk ter wille // van ons snak na land*.

Uit die ondersoek het dit geblyk dat poësietekste en Bybelteks albei 'n bemoeienis toon met die be-tekening van waarheid. Albei tekssisteme lewer voorbeelde daarvan dat die be-tekening van waarheid 'n verwikkelde be-tekeningstrategie vereis. Waarheidsbe-tekening kan egter 'n teenoorgestelde verwysingspatroon volg in die onderskeie tekssisteme. Die Bybelse tekssisteem is 'n konfrontasie met waarheidsbe-tekening. Talryke tekste gee hieraan uitdrukking. In Ps. 119:43,96,130 en 160 enkodeer die Psalmdigter dit onder andere soos

volg:

Weerhou my tog van alles wat onwaar is. In u bepalings stel ek my vertrou...  
Ek het ondervind dat alle volmaaktheid perke het, net u gebod het geen  
begrensing nie .... Wanneer u woord vir mense oopgaan, bring dit lig; dit gee  
insig aan dié wat nog onervare is .... Op u woord kan 'n mens hom geheel en  
al verlaat.

Volgens Joh. 17:17 bid Jesus in die hoëpriesterlike gebed: "Laat hulle aan U toegewy wees deur die waarheid. U woord is die waarheid". Die Bybelteks dui egter ook op talryke plekke aan dat die komplekse en tog resepteerbare waarheidsbe-tekening van dié tekensisteem nie sonder meer gedekodeer word nie. In 2 Tim. 4:4 word die polêre be-tekening van die Bybelteks en fiktiewe waarheidsbe-tekening soos volg aangedui: "(Die mense) sal die waarheid nie wil hoor nie en hulle tot verdigsels wend". Die waarheidskarakter van die Bybelteks is geënkodeer as uitdaging van die teks. Dit plaas die Bybelteks ook in gedrang as kontroversiesisteem. Dit het telkens geblyk dat hierdie gemoedigheid met die be-tekening van 'n waarheid en die polisemantiese be-tekening daarvan in die Bybel hoogs kreatiewe poëtiese moontlikhede open.

In die Bybelteks is die onderskeiding van waarheid gekoppel aan 'n jukstaponeeringstrategie. Dit kan onder andere afgelei word uit Heb. 4:12, wat soos volg lui: "Die Woord van God is lewend en kragtig. Dit is skerper as enige swaard met twee snykante en dring deur selfs tot die skeiding van siel en gees en van gewigte en murg. Dit beoordeel die bedoelings van die hart". Die Skeppende Woord maak dus daarop aanspraak dat dit elke woordgebruiker se woord en intensie kan jukstaponeer en evalueer. Deur die jukstaponeering met die dinamiese Woord word die be-tekende met die nie-be-tekende by implikasie "gedekonstrueer". Deur 'n kruisverwysingstrategie "dekonstrueer" die teks verder mutasies van die tekensisteem en word dit gepolariseer as fiktiewe resepsie ("verdigsel"). Literêr gesproke hang die funksionering van die Bybelteks as artistieke "waarheid" waarskynlik saam met hierdie polemisering van "waarheid" en verdigsel in die teks self. In die Breytenbach-enkoderings van Bybelse tekselemente waarin die Bybelse geloofskode "gehaplografeer" word, ruil die bogenoemde kontrastering van waarheid en verdigsel plekke. Die Bybelse teenstellings word terselfdertyd

genivelleer en word slegs as geïroniseerde teenstellings geënkodeer (byvoorbeeld *God* en *Duiwel*). Die *waarheid* van hierdie tekensisteem teenoor "waarheid" (alternatiewelik *God*) as beeldspraak (dus *verdigsel*) in die Bybelse tekensisteem word byvoorbeeld in die volgende versreëls van Breytenbach (*Kouevuur: slaap onder lede, Kouevuur* 99) be-teken:

*hou altyd die waarheid voor oë  
(is die dood 'n sweer wat die waarheid verbloem?)  
maar onthou die waarheid is bont en rond*

*want God, die Uiteindelike Wit Weekdier  
woon aan die gatkant van die maan  
en die maan is 'n beeld 'n oogsprong ver*

*alle grense is net lyndrade om die onkunde  
en die aarde is 'n gladde 'n ronde gedagte:  
vee jou nie daaraan af*

In al die voorbeeldgedigte is die interaksie tussen artistieke waarheid en religieuse waarheid soos dit in die Bybel geënkodeer is op een of ander wyse ontgin. Dit is 'n aanduiding watter belangrike rol dit speel wanneer Bybelse intertekstualiteit ter sprake is. Die komplekse interaksie tussen intertekstuele "waarhede" en "verdigsel" en die jukstaponeering daarvan met die Bybelse waarheidsbe-tekening is veral omvattend gedekodeer in die oeuvre van Cloete. Hy resepteer die verwikkelde Bybelse be-tekeningstrategie van "waarheid" onder andere soos volg: *Ons weet U weet dat óns eintlik begryp / deur die raaisel. (Gen. 32:22-31, Idiolek 75).*

Daar is verskillende raakpunte geïdentifiseer tussen die poësietekse en die Bybeltekse as polisemantiese tekstipes. Dit kan getipeer word as 'n intertekstuele aangetrokkenheid of verwantskap tussen poësietekse en Bybeltekse. Die polisemantiese poëtiese sisteem wat as skeppende spraakhandeling die Goddelike Logos wat in die Bybeltekse be-teken word, mimeer, funksioneer as maksimaal kreatiewe konteks vir 'n Bybelse intertekse. Om hierdie rede kan dit as komplementerende be-tekeningstrategie die verwikkelde Bybelse tekssisteem maksimaal ontgin. Die poësiestesisteem met konvensies van artistieke waarheid en brugbe-tekening

tussen verbeelding en konteks, funksioneer in dié verband eweneens as verbeeldingryke resepterende teks van die Bybelse interteks. Die verhouding tussen poësieteks en konteks is ewe kompleks as die Bybelse tekensistiem se verbandlegging tussen woordwêreld en konteks. In geval van elkeen van hierdie tekensisteme gaan dit nie om 'n een-tot-een-verhouding tussen betekenaars en betekende nie. Hieruit is eweneens 'n verwante genesis en 'n gevolglike wedersydse aangetrokkenheid af te lei.

Poësieteks en Bybelteks is wedersyds 'n verbeeldingryke be-tekening van die lof van die skeppende woord:

*In die begin was die Woord,<sup>9</sup>  
en die Woord was by God,  
en die Woord was God*

*Alle dinge het deur Hom ontstaan,  
en sonder Hom het nie een ding ontstaan  
wat ontstaan het nie.*

*In Hom was lewe,  
en die lewe was die lig van die mense.*

*En die lig skyn in die duisternis,  
en die duisternis het dit nie oorweldig nie.*

*Daar was 'n man van God gestuur,  
wie se naam Geskenk van die Logos<sup>10</sup> was.*

*Hy was nie die lig nie,  
maar hy moes van die lig getuig.*

## 6.1 VERWYSINGS

- 1 Dit raak veral in dié ondersoek ook die dekodeerder van die resepterende teks se resepsie en ontginning van die bronteks.
- 2 Vir die doel van die onderhawige (literêre) ondersoek moet so 'n *modelleser* nie in verband gebring word met 'n geïmpliseerde "reg" of "verkeerd" lees van die Bybel nie. Dit verwys na die maksimale ontginning van die konvensies van die tekstipe. 'n Bronteks word om verskillende redes geënkodeer wat nie noodwendig die realisering van die oorspronklike tekstipe hoef in te sluit nie.
- 3 Die *modelleser* waarop die Bybel gerig is, is 'n *geloofsgemeenskap*. Joh. 20:31 lui byvoorbeeld: Maar hierdie wondertekens is beskrywe sodat julle kan glo dat Jesus .... die Christus is, die Seun van God ....".
- 4 'n Ontginning van die brontekssisteem bring byvoorbeeld aan die lig waarom die volgende stelling van Van der Merwe (1975:92) bevraagteken kan word: "Die omgestelde Bybelgegewe is net nóg 'woord-eenhede' gevorm na die beeld van die digter .... So bly die Bybel-gegewe bybels, maar word daarbenewens onderdele van 'n nuwe totaliteit, en kry in dié spesifieke konteks 'n nuwe be-tekende waarde by die *grasie* van die digter" (veldruk van my). Terwyl die eerste deel van die stelling gehandhaaf kan word, word dit na aanleiding van die ondersoek betwyfel dat die Bybelse verwysing in dié geval mede verdiskonteer kan word in die betekenistoekening.
- 5 Hierbenewens transponeer Breytenbach in *verwoesting die wrak (die ysterkoel moet sweet* 76) Eks. 3:14 soos volg: *maar EK IS WAT EK IS / en EK IS dryf my op my knieë na jou*. Ook hier word nie slegs 'n tekselement getransponeer nie, maar die denotatum (die tydskonsep onder andere) van die Bybelse tekssisteem word gewysig.
- 6 In Breytenbach se poësie is Zen en die Tantriese Boeddhisme byvoorbeeld dominante kodesisteme wat ook die Bybelse interteks se betekenisproduksie beïnvloed.
- 7 Van Gorp (1986:350) gee die volgende kenmerk aan van retoriek as tekensisteem: "De retoriek verschaft de spreker de nodige technische bagage om inhoud, stijl en presentatie van een toespraak zo strategisch mogelijk uit te bouwen in functie van een bepaalde doelstelling". Ten einde die onderskeidende konvensies van retoriek en die Bybelse *kerugma* aan te dui, is die volgende woorde van Paulus in 1 Kor. 2:4,5 'n leidraad: "Die boodskap (kerugma) wat ek verkondig, het julle oortuig, nie

deur geleerheid en welsprekenheid (die logos) nie, maar deur die kragtige werking van die Gees. Dus is julle geloof nie op die wysheid van mense gegrond nie, maar op die krag van God". Pop (1958:289) konkludeer na aanleiding van die gebruik van *kerugma* (ook weergegee as *evangelie*) in die Nuwe Testament: "Kerugma is de daad en de wijze der prediking, onlosmakelijk verbonden met de inhoud. Deze inhoud is Jezus Christus en die gekruisigd .... In het N.T. is kerugma de in de wêreld geschiedende, door Gods kracht geloof en bekering werkende prediking".

- 8 Die res van die gedig waarin onder andere verwys word na: *imperium son // hang reeds harig gesak* ..., plaas hierdie be-tekenaar binne die konteks van die Bybelse apokaliptiese visioene.
- 9 Transponering van Joh. 1:1-6,8, 1953-vertaling van die Afrikaanse Bybel.
- 10 Die betekenis van die naam Johannes, wat hier gebruik word in die Bybelteks, beteken: geskenk van God. Dit word hier gebruik as metafoor vir die digter.

There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy.

(Hamlet)

Our God is like the depths of the sea. Thus did the prophet speak of Him: 'And who shall declare His generation? for He was cut off out of the land of the living'. For the sake of this search many descend into these depths. And with His help, the strong in mind swim across and return, receiving a wealth of understanding. But of the weak in mind, some drown like those attempting to cross in rotten ships, while others flounder in impotent idleness, barely breathing from exhaustion. However your sea is deceitful and self-serving so that everyone great and small, can leap across. For it is not beyond human means but something you can easily do.

(Constantine)

## OPSOMMING

Die interaksie tussen tekste is 'n verskynsel met baie fasette wat reeds op verskillende maniere ontgin is. Wanneer twee verwikkelde en polisemantiese *tekstipes* soos die poësie en die Bybel 'n kreatiewe verbintenis aangaan, word die betekenis-toekenning gekompliseer. Die kreatiewe transponering van 'n betekenaar of 'n tekselement uit een tekssisteem na 'n nuwe tekssisteem open 'n groot aantal moontlikhede waarvolgens so 'n betekenaar of tekselement gedekodeer kan word. Tot dié betekenisproduksie kan die genererende tekssisteem 'n wisselende bydrae lewer. Die *verhouding* tussen bronteks en resepterende teks oefen dus 'n invloed uit op die betekenisproduksie wat oorweeg kan word.

In so 'n dinamiese taalsituasie moet die leser strategieë vind waarvolgens betekenis-toekenning ook op 'n kreatiewe wyse gestuur en gerealiseer kan word. Sulke strategieë word in die onderhawige ondersoek ontgin.

Die betekenisgenererende interaksie tussen twee tekstipes verg in die eerste plek insig in die funksionering van die onderskeie tekssisteme. Die Bybel is 'n buitengewoon verwikkelde tekstipe omdat dit onder andere 'n sintese is van 'n groot verskeidenheid tekstipes. Dit vermenigvuldig ook die resepsiemoontlikhede van die teks.

Die bydrae wat die outeursresepsie van 'n Bybelse bronteks lewer tot die betekenisproduksie van die resepterende poësieteks is een van die fasette van die interaksie tussen die twee genoemde tekstipes wat in dié ondersoek ontgin word. Met die oog hierop word 'n model gerekonstrueer waarvolgens die Bybel as eenheidskonstruk hanteer kan word met konvensies wat dit onderskei as eiesoortige tekstipe. Hierdie model word as uitgangspunt gebruik om verskillende lesings van die teks te kan identifiseer. Na aanleiding hiervan word die funksie van die genererende teks as betekenisgenererende tekselement nagegaan. Hieruit word afgelei in watter mate die leser die tekssisteem van die bronteks as betekenisgenererder moet aktiveer of alternatiewelik 'n gewysigde verwysingsraamwerk vir die Bybelse betekenaars moet realiseer. In laasgenoemde geval funksioneer hoofsaaklik die konvensies van die gedig

sowel as geënkodeerde kodesisteme as semantiese sturing.

Die verwickeldheid van die faktore wat die betekenisproduksie van 'n Bybelse interteks in 'n poësieteks bepaal, word ondersoek ten einde aan te toon dat daar nie vanselfsprekende aannames in dié verband gemaak kan word nie. 'n Getransponeerde tekselement handhaaf nie noodwendig die verwysingsraamwerk en die verwysingspatroon van die bronteks nie. Dit word ook nie in dieselfde mate en op dieselfde wyse as betekenisgenereerder ontgin nie. Verskillende oorwegings wat die gebruik of ontginning van Bybelse betekenaars aktiveer, word dus ondersoek. Sulke oorwegings kan uitsluitlik verband hou met die artistieke aard van die bronteks of dit kan verband hou met 'n singewende funksie wat aan die bronteks as religieuse teks toegeken word. Hierdie twee moontlikhede kan ook interaktief funksioneer. Die religieuse singewing van die bronteks kan ook gepolemiseer en as kontrasisteam poëties ontgin word. Die invloed wat dit uitoefen op die betekenisstoekenning aan getransponeerde betekenaars is nog een van die betekenisgenererende faktore wat ondersoek word.

Die aktivering van so 'n groot aantal teksstrategieë laat die ondersoeker met geen ander keuse nie as om 'n eklektiese en interdisiplinêre benadering te volg. Om dieselfde rede is resente literêre terminologie innoverend ontgin en aangepas met betrekking tot vergelykbare verskynsels. Terwyl dit enersyds kreatiwiteit vir die ondersoeker toelaat, vergroot dit ook die moontlikheid dat 'n bepaalde aspek nie gespesialiseer genoeg hanteer word nie. Om hierdie rede bly dit 'n diskursiewe bydrae vanuit 'n bepaalde (beperkte) vakwetenskaplike oriëntering ten spyte van die wye veld wat betrek is.

## ABSTRACT

### Poetic Text and Biblical Intertext

Intertextuality is a many-faceted phenomenon which has already been treated in diverse ways. When two highly complicated and polisemantic *text types* like the Bible and a poem interact creatively, meaning allocation is also complicated. The creative transposition of a signifier or a text element from one text system into another creates diverse possibilities for decoding the signified. The generating text system can have a varying influence on meaning production. The relation between the source text and the receptive text is a meaning producing factor which must be considered. In such a dynamic language situation the reader has to find strategies to guide and realise meaning encoded in the text.

The meaning producing interaction between two text types firstly needs insight into the functioning of the different text systems. The Bible is a highly complicated text type because it is a synthesis of many different text types. This multiplies reception possibilities. In this study the contribution of the author's reception of the source text to the way in which meaning in the receptive text is produced, is investigated. With this in mind a communication model is reconstructed to handle the Bible as a unity with distinctive signification conventions. This model serves as a point of departure to identify different receptions of the text. By using this model as starting point, the function of the generating text as meaning producing element is traced. Through this strategy the reader can decide in which way the text system of the source text as a meaning producer must be activated. Alternatively a different reference frame must be realized for the Biblical signifiers. In the latter case the conventions of the poem as well as the encoded code systems are mainly used as semantic directives.

The complexity of factors which generate the meaning production of a Biblical intertext in a poetic text is investigated to indicate that self-evident suppositions cannot be made about the signified. The transposed texteme does not necessarily maintain the referential framework

and referential pattern of the source text. Signification may therefore differ. Different considerations which can activate the use and development of Biblical signifiers in a poem are investigated. Such considerations may be exclusively of an artistic source or it can be stimulated by the signification of the Bible as a religious document. The previous two possibilities can also interact.

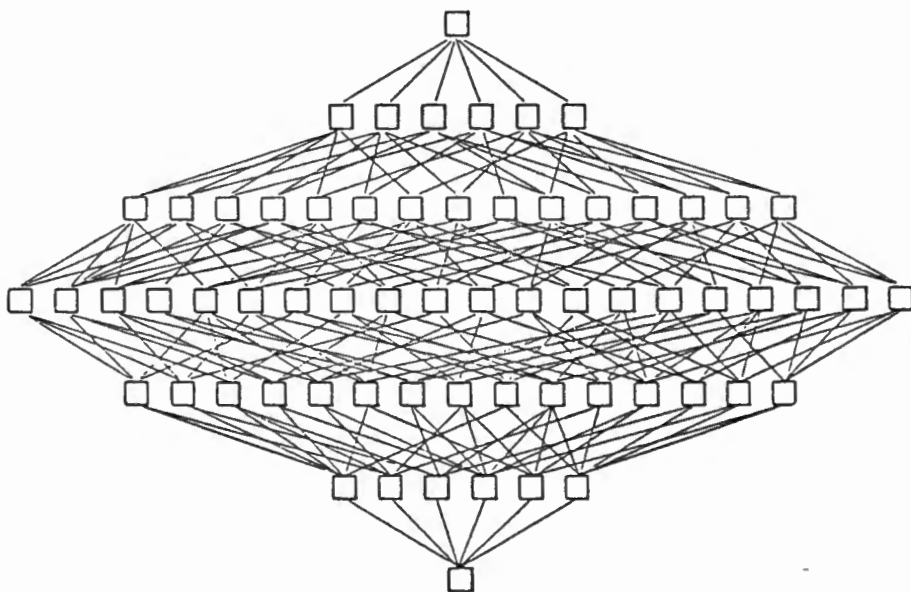
Another possibility is that the signification of the source text can be polemised and opposed as a contra system. The influence of this treatment of the generating text on the transposition of its signifiers is another one of the meaning producing factors which are considered in this investigation.

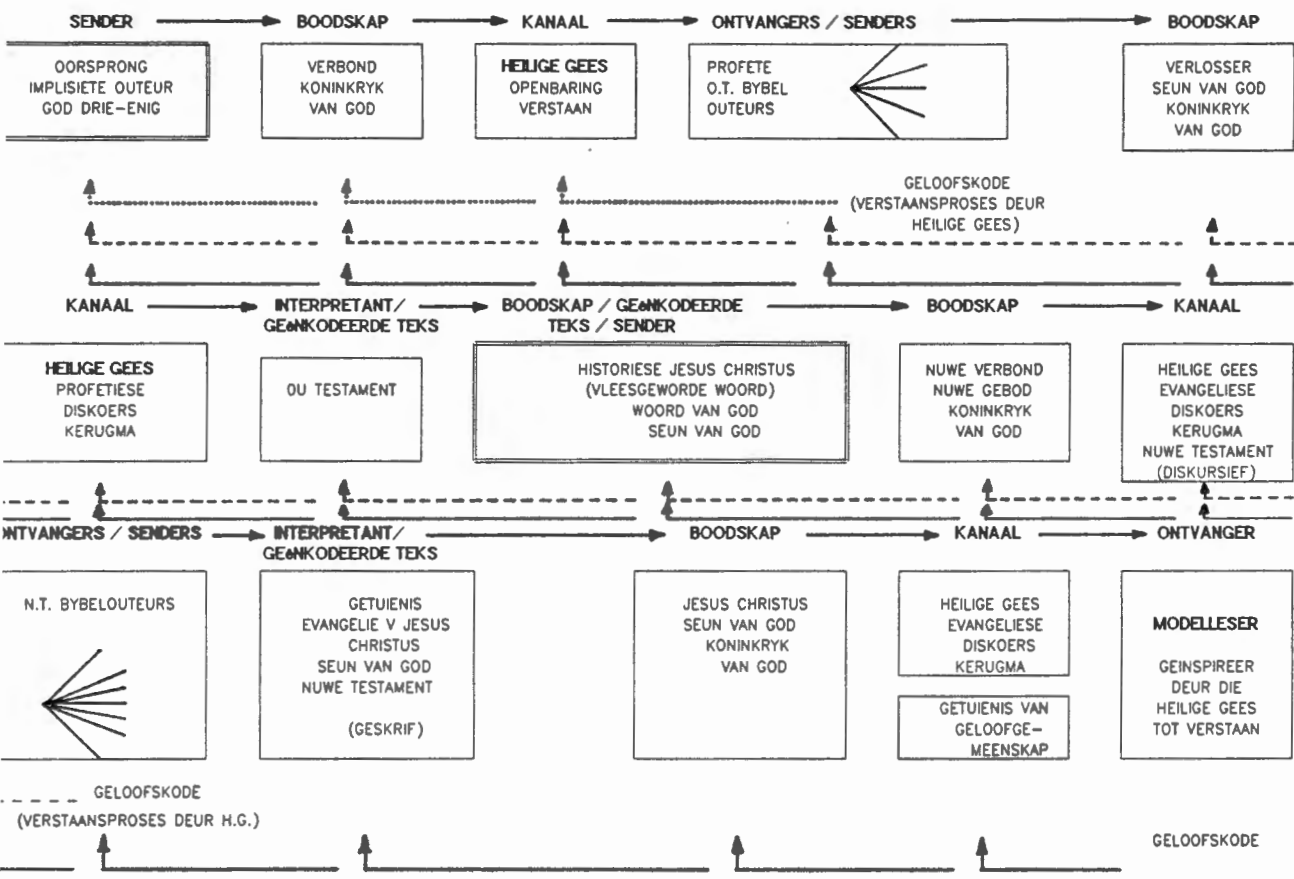
The functioning of these many textual strategies leaves the investigator with no other choice than to follow an eclectic and interdisciplinary approach. For the same reason recent literary terminology is innovatively developed and adapted to comparable phenomena. While it leaves room for creative reading it also enlarges the possibility that some aspect may have been treated scientifically inadequately. For this reason the present study is considered as a discursive contribution from a specific (limited) theoretic orientation.

**BYLAE - HOOFSTUK 1**

## Betekenismutantewolk na aanleiding van Eigen se mutantewolk

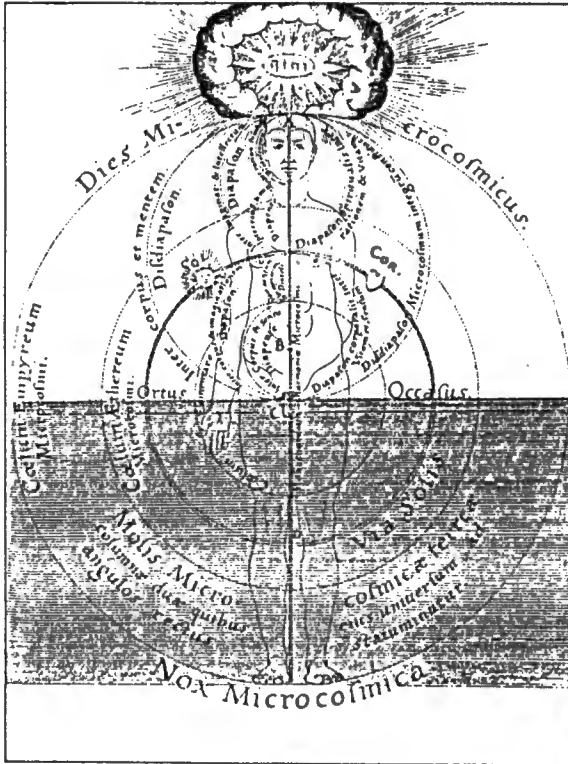
(Van Wolde: van tekst via tekst naar betekenis)





**BYLAE - HOOFSTUK 4**

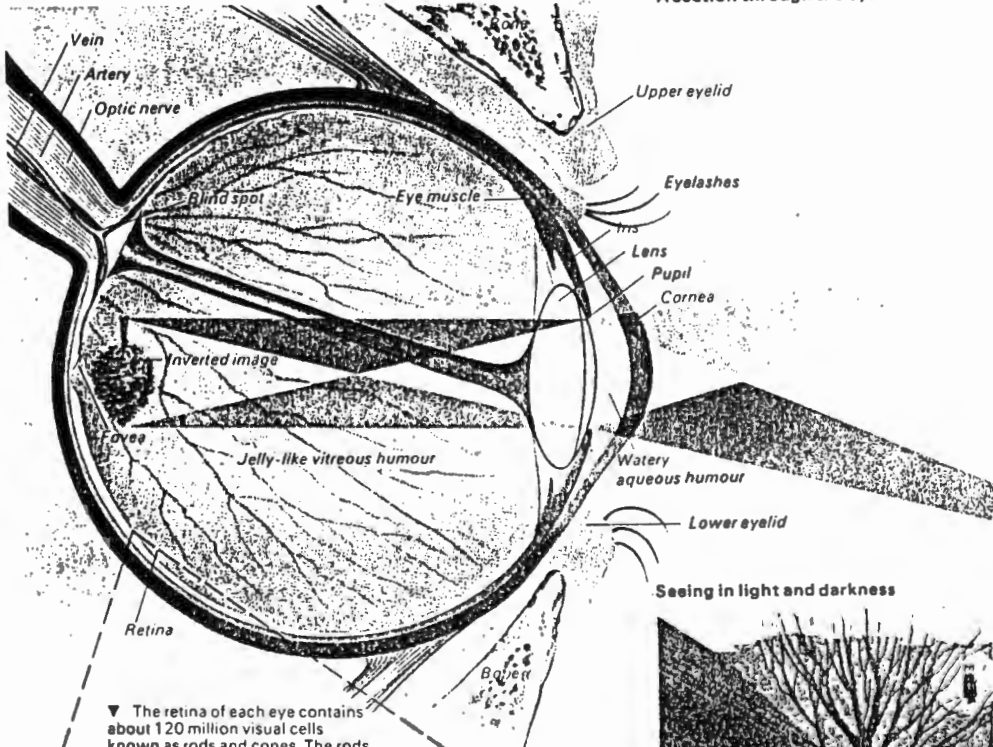
## Sirkelvorms van die menslike liggaam



*De mens als microcosmos (Robert Fludd: Utriusque Cosmi Historia, 1617).*

# The eye a human camera

A section through the eye

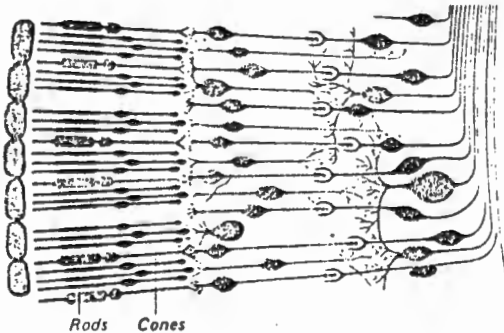


▼ The retina of each eye contains about 120 million visual cells known as rods and cones. The rods outnumber the cones by 15 to one. They are responsible for vision under dim light conditions and can distinguish only various shades of grey. The cones are responsible for colour vision.

Seeing in light and darkness



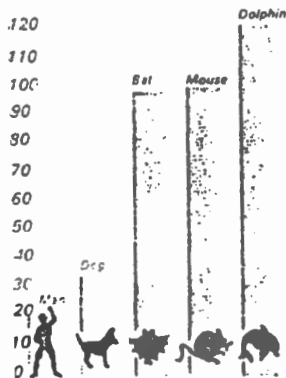
▲ At night we see mainly in black and grey, because the cones work only under strong light conditions. On dark nights the rods alone are active.



Light rays

Rods Cones

### comparison of hearing ranges

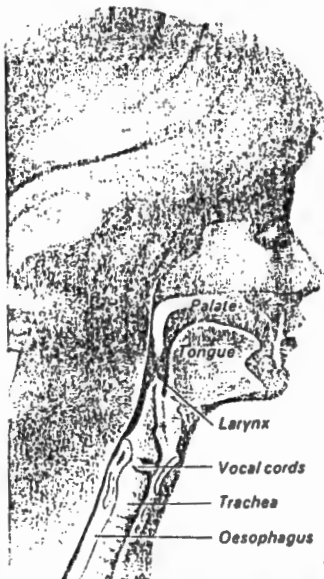


n thousand cycles per second

Man's hearing range is smaller than that of many animals, but his hearing is well adapted for distinguishing the sounds of speech.

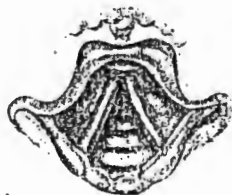
### How we speak

◀ We speak by creating vibrations in the air we breathe out. As the air passes through the larynx, a basic sound is produced by vibrations of the vocal cords. This is modified by the throat, mouth, palate, tongue, lips and teeth to produce the different sounds we want to make.



### The vocal cords

▼ The vocal cords are two fine membranes stretched across the larynx. As they vibrate, the gap in between opens and closes very rapidly. The size of the opening determines the pitch of the note. High notes are produced by a narrow slit-like opening and low notes by a broader triangular gap.

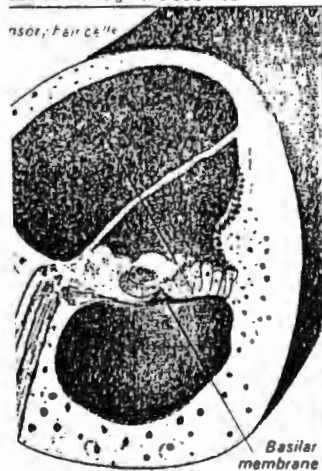


Low notes

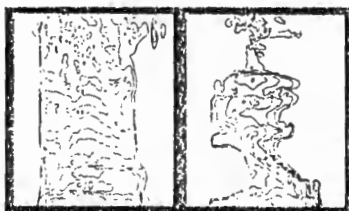


High notes - "in jibber"

### Action through the cochlea



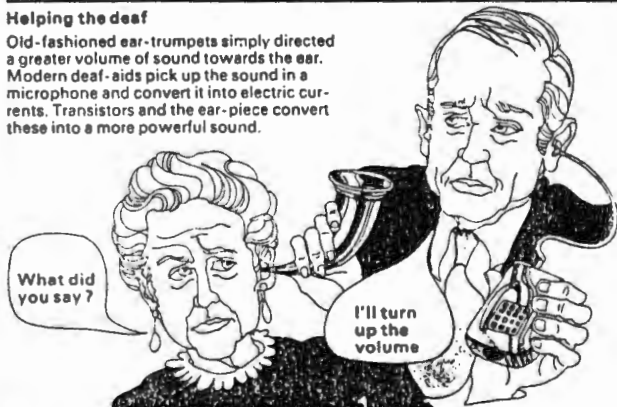
The cochlea consists of a single biled tube which is most sensitive to high notes at one end and low notes at the other. The tube has three channels. Vibrations from the oval window pass through the fluids in the upper and lower channels. This makes the basilar membrane in the middle channel vibrate. The sensory hair-cells which rest on the membrane then become excited and send impulses in the nerves to the brain.



▲ Speech may be analyzed by a machine called a sonograph. This displays the pattern of sound frequencies as each word is spoken. For each person, the patterns are unique.

### Helping the deaf

Old-fashioned ear-trumpets simply directed a greater volume of sound towards the ear. Modern deaf-aids pick up the sound in a microphone and convert it into electric currents. Transistors and the ear-piece convert these into a more powerful sound.



Musikale getaltesymboliek (Bach)

Canon triples á 6 Voci

J. S. Bach

$BACH = 2 + 1 + 3 + 8 = 14$   
 S. D. G                      J. S. B  
 $18 + 4 + 7 = 29 = 9 + 18 + 2$

BACH                      I N R  
 $2 \times 1 \times 3 \times 8 = 48 = 9 + 13 + 17$

J. S. BACH  
 $19 + 18 + 2 + 1 + 3 + 8 = 41$

G. F. HAENDEL  
 $7 + 6 + 8 + 1 + 5 + 13 + 4 + 5 + 11 = 60$

Die maat-aantallen van die 48 stukke (24 preludes en 24 fuga's) van die W.T.K. I kan gerangskik word in 2 (magiese) reghoek van  $4 \times 12$ :

116	{	$35^\circ$	$44''$	$40''$	$55''$	}	232	=	174
		$19^\circ$	<u>18</u>	<u>22</u>	$115''$				= 174
232	{	$41^\circ$	<u>72</u>	<u>24</u>	$37''$	}	116	=	174
		$44''$	$75''$	$24^\circ$	$31''$				= 174
116	{	$19''$	$29''$	$87^\circ$	$39''$	}	232	=	174
		$27^\circ$	<u>41</u>	<u>48</u>	$58''$				= 174
232	{	$34^\circ$	<u>70</u>	<u>40</u>	$30''$	}	116	=	174
		$86''$	$42''$	$26^\circ$	$20''$				= 174
116	{	$35''$	$38''$	$54''$	$47''$	}	232	=	174
		$19^\circ$	<u>24</u>	<u>104</u>	$27^\circ$				= 174
232	{	$87^\circ$	<u>35</u>	<u>24</u>	$28^\circ$	}	116	=	174
		<u>76''</u>	<u>34''</u>	<u>29''</u>	<u>35''</u>				= 174
		522	522	522	522				

Die som van alle getalle met  $\times$  = 522  
 " " " " = 522  
 " " " " = 522  
 " " " " = 522

116 =  $4 \times 29$  (J. I. B.) en (S. O. G.)  
 174 =  $6 \times 29$   
 232 =  $8 \times 29$   
 348 =  $12 \times 29$   
 522 =  $18 \times 29$

**Johannes Kepler**

Johannes Kepler (1571-1630) was both mathematical genius and astrological mystic. After lecturing at the Universities of Tübingen and Graz, he joined Tycho Brahe at Prague.

After Tycho's death, Kepler used his observations to prove that the Sun, not the Earth, is the centre of the planetary system. His first Law (illustrated below) states that the planets move round the Sun in ellipses; the Sun occupies one focus (1) of the ellipse, while the other focus (2) is empty.

Yet despite his brilliant and far-sighted mathematical work, Kepler's outlook was far from modern. He believed that the planets emitted musical notes as they moved (the "music of the spheres"), and he linked their paths with five regular solids, which he thought could be fitted between their orbits *right*.

Imagine a cube whose corners touch the inside of a sphere and inscribe another sphere inside this cube. Inside this sphere place a tetrahedron with its corners just touching. Inscribe yet another sphere inside this containing a dodecahedron. This encloses the fourth sphere which contains an icosahedron. The sphere which lies within this encloses an octahedron. The sixth and



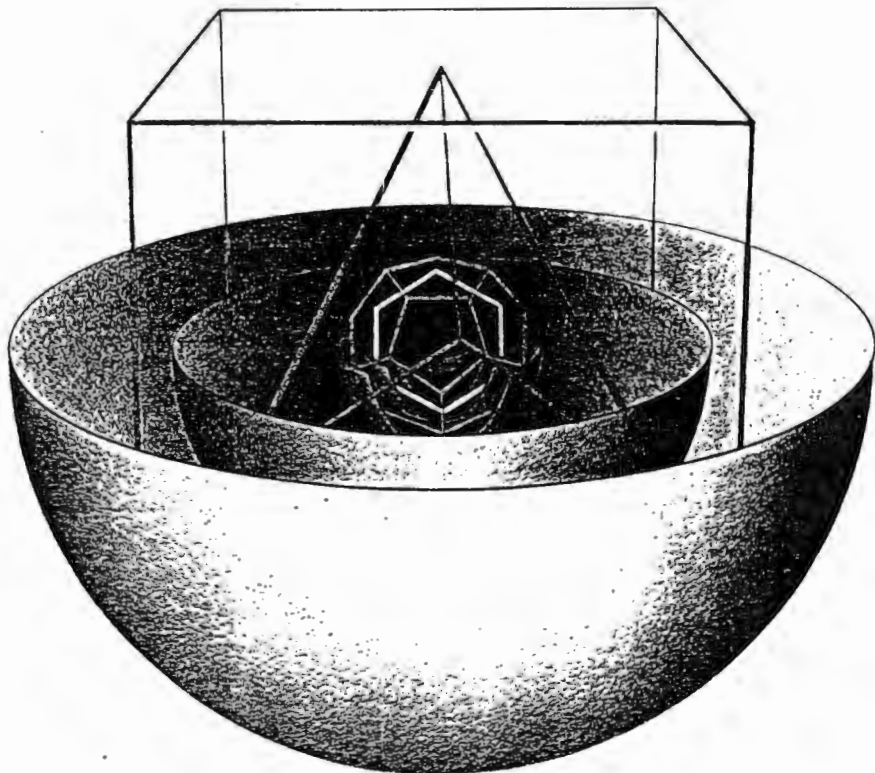
final sphere should lie within this but Kepler was forced to resort to a circle. The radii of the circle and the spheres thus obtained were proportional, he hoped, to the radii of the planets' orbits. He elaborated further variants of this idea without great success.

In 1618 he published his book called *Harmonice Mundi* (The Harmony of the World), which contained the important Third Law of Planetary Motion, but which was mixed up with quite unfounded mystical speculations. This sort of attitude - a cross between the medieval and the modern - was typical of Kepler.

**Kepler's Five solids right**  
The five regular solids, which Kepler associated with the orbits of the planets:  
(1) Cube (2) Tetrahedron



**The Atlas of the Universe. 1981. Moore e.a.**



M.C. Escher The Graphic Work (1989)

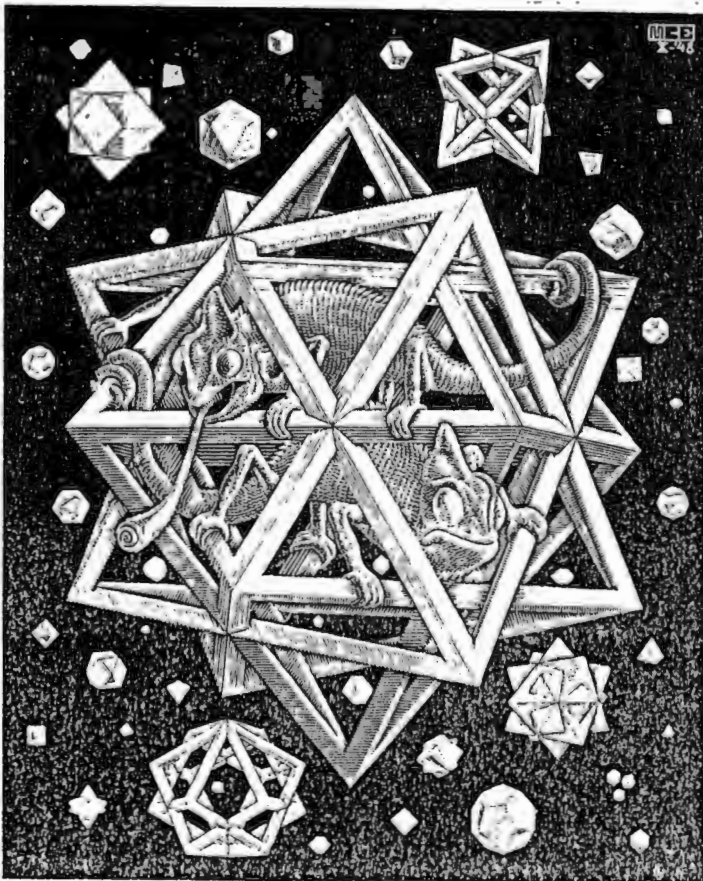
a. Order and chaos, lithograph, 1950, 28 x 28 cm

A stellar dodecahedron is placed in the centre and is enclosed in a translucent sphere like a soap bubble. This symbol of order and beauty reflects the chaos in the shape of a heterogeneous collection of all sorts of useless, broken and crumpled objects.



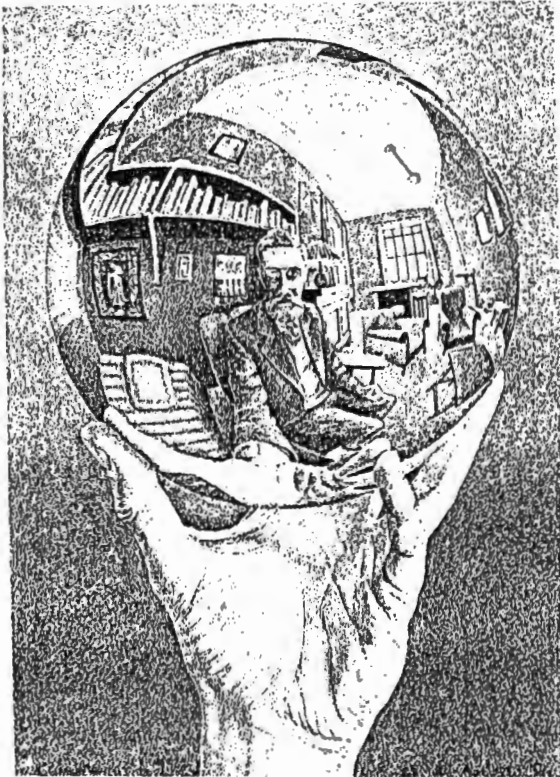
b. STARS Wood-engraving. 1948. 32 x 26 cm

Single, double and triple regular bodies float like stars through space. In the midst of them is a system of three regular octahedrons, indicated by their edges only. Two cameleons have been chosen as denizens of this framework, because they are able to cling by their legs and trails to the beams of their cage as it swirls through space.

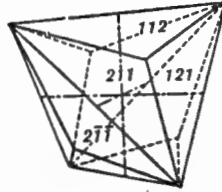


c. Still life with Reflecting Globe. Litograph, 1935.

A reflecting globe rests in the artist's hand. In this mirror he can have a much more complete view of his surroundings than by direct observation, for nearly the whole of the area around him - four walls, the floor and ceiling of his room - are compressed, albeit distorted, within this little disc. His head, or to be more precise, the point between his eyes, comes in the absolute centre. Whichever way he turns, he remains at the centre. The ego is the unshakable core of his world. The Reflecting globe is viewed sideways on, like a bottle with a neck.



*Tristetrahedron*



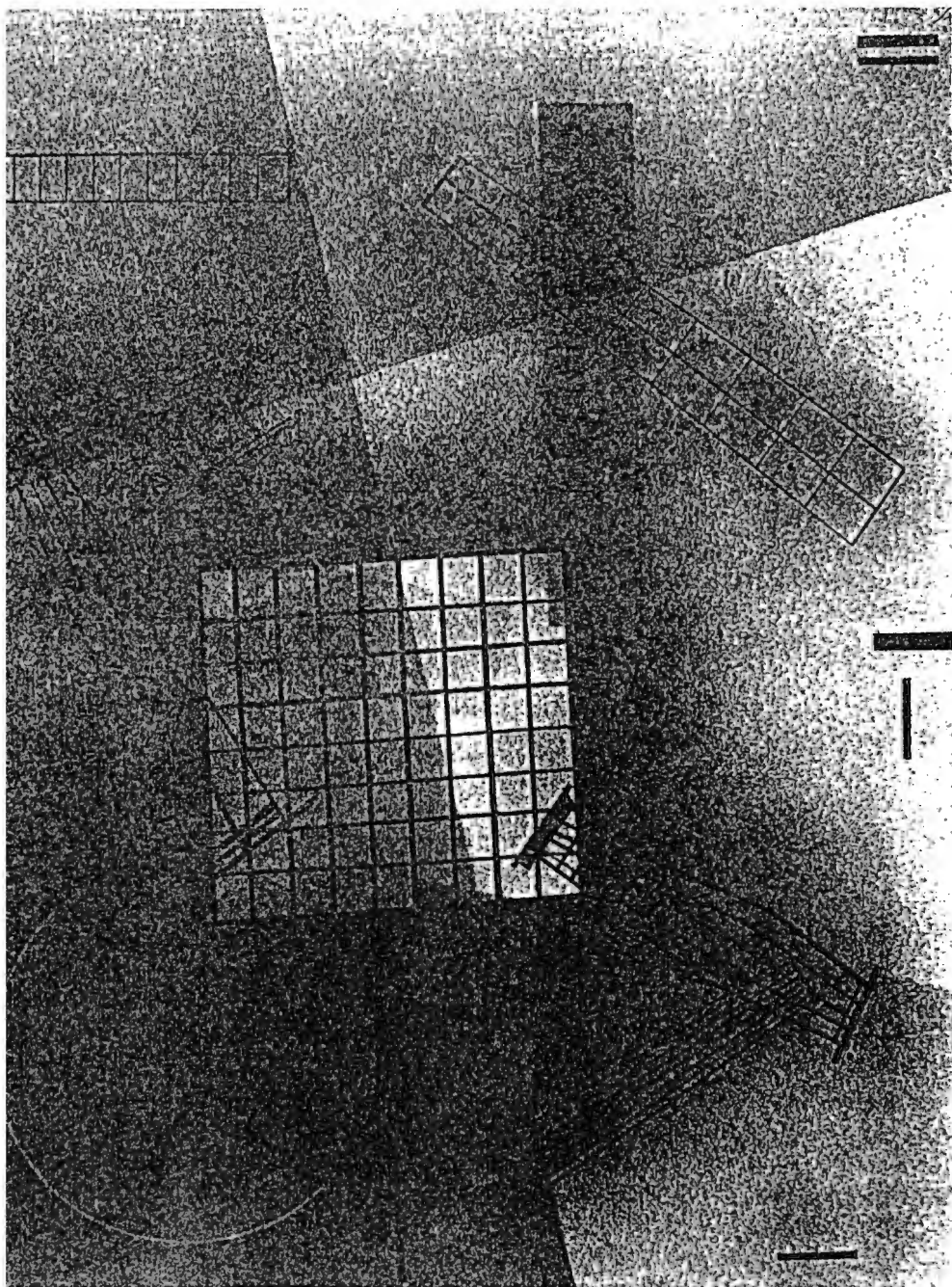
d. MOSAIC II. Lithograph, 1957. 32 x 37 cm

The only regularity to be noted is the regularity of the complete surface. There are but few of the inner figures bordered by four adjacent ones. The direct environment of the frog consists of two figures; the guitar is hemmed in by three, the cock by five and the ostrich (if that is what it really is) by six. The sum total can only be arrived at by careful counting.



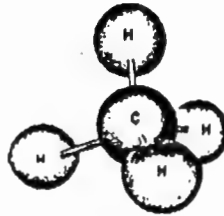
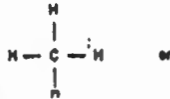
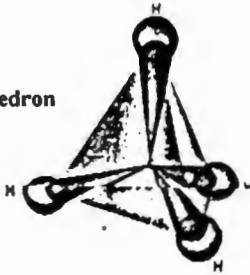
**Geometrie voms in die skilderkuns**

**Wassily Kandinsky: Sharp Quiet (1927) oil on cardboard. Galvie Maeght, Paris**



Chemiese geometriese vorme

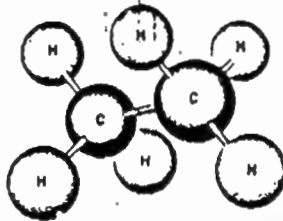
Tetrahedron



Methane  
(Tetrahedise  
.....)

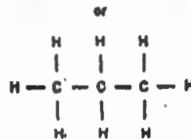
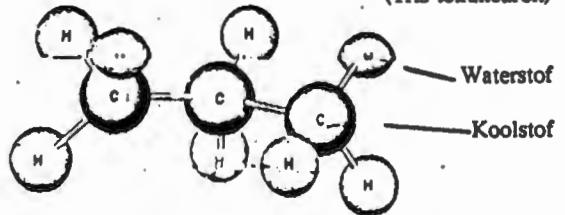


Ethane



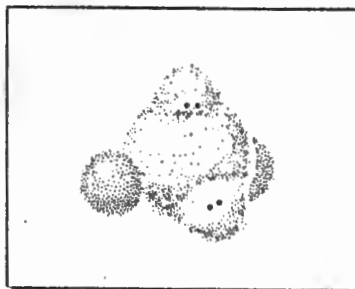
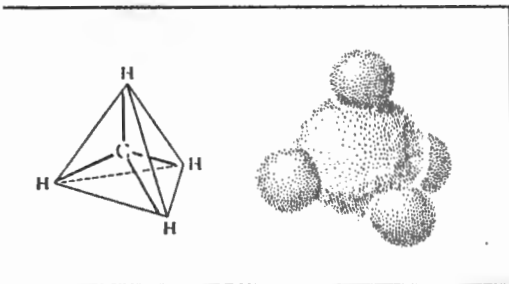
Propane  
(Tris-tetrahedron)

Tristetrahedron



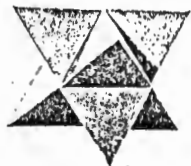
*Tetrahedral CH<sub>4</sub> molecule*

*Water molecule*



**Polihedra as estetiése vorme**

**OTHER STELLATIONS OR COMPOUNDS**



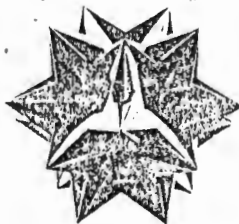
**COMPOUND OF TWO TETRAHEDRA  
(KEPLER'S "STELLA OCTANGULA")**



**COMPOUND OF FIVE OCTAHEDRA**

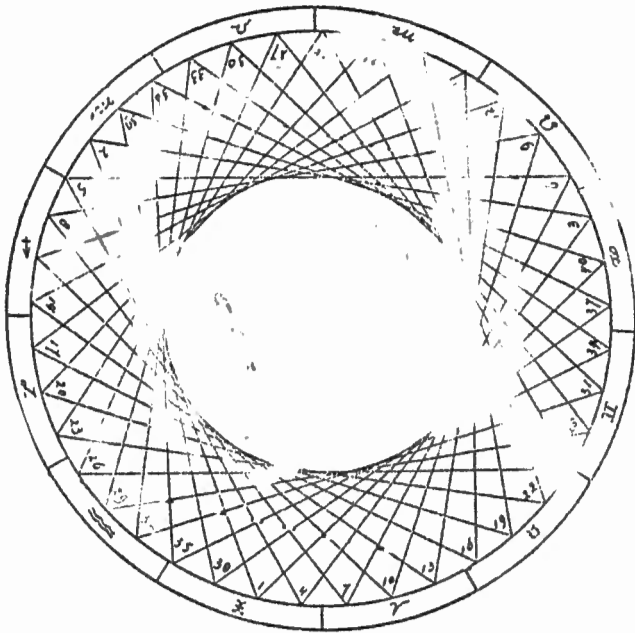


**COMPOUND OF FIVE TETRAHEDRA**



**COMPOUND OF TEN TETRAHEDRA**

Model deur Kepler ontwerp na aanleiding van die verbindings tussen die planeete Jupiter en Saturnus in die verskillende tekens van die Dierieriem. Die strale van die 2 sirkels het ongeveer dieselfde verhouding as die bane van Jupiter en Saturnus.



(Oorgeneem uit B. Keppelmüller)

(par. 4.9.2)

**BYLAE - HOOFSTUK 5**

## Nuwe Jerusalem as utopiese voorstelling



1. 'k Heb ge - hoord van de Gods - stad zoo heer - lijkt, Ver van  
2. 'k Heb ge - hoord van de heer - lijkt ste we - ning, Hoe de  
3. 'k Heb ge - hoord van de kle - ding der heil - gen, En de  
4. 'k Heb ge - hoord van een Hei - land zoo toe - der, Die daar

1. hier en door God Zelf ge - bouwd. 'k Heb ge - hoord van haar  
2. Hei - land voor ons heeft be - reid, Waar de vro - men, die  
3. heer - lij - ke kro - nen van goud, Hoe de Heer hen ge -  
4. lo - van als Ke - ning re - geert, En den zoon - daar ver -

1. mu - ren van jas - pis, En haar stra - ten van 't sui - ver - ste  
2. hier hem ver - trouw - den, Een wig rus - ton van ar - beid en  
3. - biedt om te ke - men, Tot de plaats, waar men jam - mert noch  
4. ge - ving wil achen - ken, Waar hij zulke in ge - loe - ve be -

1. goud, Waar de le - vensstroom vloeit door het mid - den, Als het  
2. vlijt; hoor geen zoon - de, geen moei - te of zor - gen, Geen ver -  
3. rouwt, Hoe de heil - gen voor een wig ge - se - gend, En hun  
4. geert. Hij is Iouis - man tot le - ven - de stroom - en, Tot de

1. Woord van den Heer ons ver - meld; Maar de helft van haar  
2. zoe - king of dreef - heid ge - kweld, Maar de helft van de  
3. schoon - heid, hun vreugd niet ver - wult, Maar de helft van hun  
4. bron, waar het wa - ter oet - wult, Maar de helft van Zijn

1. schoon - heid en luis - ter, Word nim - mer den ster - vling ver - told.....  
2. vreugd, die zij ama - kan, Word nim - mer den ster - vling ver - told.....  
3. blijd - schap en vreug - de, Word nim - mer den ster - vling ver - told.....  
4. teer - heid en lief - de, Word nim - mer den ster - vling ver - told.....

Koer.

De helft werd nim - mer ver - told..... De helft werd  
ver - told,

nim - mer ver - told..... De helft van haar schoon - heid en  
ver - told,

luis - ter, Word nim - mer een ster - vling ver - told.....

## DIE JERUSALEMGANGERS

"Why dost thou show to the apt thoughts of men  
The things that are not?"

Julius Caesar, Act V, Sc. III

"Waar die ander Trekkers gewoonlik van  
Jerusalem in figuurlike of hemelse sin as  
hul bestemming gespreek het, was dit by  
die Jerusalemgangers 'n fisiese eindpunt ...." (bl. 49)

Die Jerusalemgangers, J.P. Claasen

*Mesek (Ps. 120:5)*

noordwaarts onder twee koppe gepoch  
word getrek moeg om vreemd forseer  
te wees. links met hare duiselende  
klip' praat engele die woord

regs hang skale polities gerots  
na die nek bondel waens  
barstens van besit belaa  
met die bevryding Gods putsend

langs hoenders. Tot Makkewaanstat  
lê nyl o paradysrivier op  
bybelse kaart. Gulsig glibber sweep  
en rook jerusalem lê: vir vat

hoe anders? Marico en Matlabas  
benaam, tot brok bewoon deur dié  
lyfbande met koeëls bewei  
vergader op Mesek nekke buig

hardekwas onder bid die leiertong  
self stap losheup kante toe  
dit ritsel slikswetende koors  
om landskap in ei-patroon te delf.

*Toespraak van Adam Enslin voor die trek*

Ek is jillend julle julle  
ek: pekel hou liggame  
lig in vrye windsels visioene  
reep ek tot spreuk ter wille

van ons snak na land smyt  
voor deur oop waar velde  
springbokvelle sprei waar sterre  
nagterlik óns patrone knoop

gebore vry te stap. die smalte  
ons s'n. vryheid bly weselik  
van wees. ons eis  
'n herbergin. imperium son

hang reeds harig swart gesak.  
horisonne ratel: uitgegroeide  
nasies met blink velle suig  
alle geweld alle uitklad

van tuine. die maan is as.  
rooimiere duwwel ons vel in rirole  
angel skerpioene ratels teen pype  
huise stort ineen - 'n ringmuur kole

vriende, ons vermoor sonder wraak  
ons rafel niemand tot karkas vir honde  
deur vryword kerf ons so delikaat  
'n dis vir gode. niemand kom ons na.

*Natrek*

ons beleef daaglik die transisie:  
van waar rookmis lower om sink  
veelkleur mens paddig rank  
lokasie, plek waarvan ander net

buitelyne ken, tot binneste kamers  
van besitters. Mohaung wa hao -  
die genade van U - mme re tsamaye  
ka pelo tse ntle tse hlwekileng

U massale oorgange fugaal  
gevul. rant-om skrop sneeuwit  
die koraal. By watter naam word  
drome aangeroep anders as

die uitgediende naam "God"?  
U wat gelyk onderdruk en bevry.  
wat sou dit wees in die woord wit?  
wat sou dit meer laat klink as swart?

sê dit albei lê ewe op die tong.  
van watter vleis groei hy so hoog?  
o die moed om te wees  
nie snoeshaan of gelouste jakkals

maar magtig boom gemens oor self  
en swart. Rot strengel uit die doesel  
van skuld waar dit bruut agter  
broei. Lyding word gepreek tot

end tot god in sigself maar  
verlossende lyding veroorsaak  
die seisoen van bevryding. VoorVader ons  
bloedsap eis: 'n herverdeling van pyn.

## II

### *Nuwe Jerusalem*

altyd wil iemand per wa God toe  
ry die hier en meta-hier met  
iets anders dan dood deursny

al is daar geen spieël  
wat die verborgene weerkaats  
nuwe Jerusalem sal bly verniel

verkwansel die nou met bloed  
vir die visioen wat die self  
ontdek en dwing tot versoen:

### *Gesig gesien deur profetes Mietje Gous*

Dit is verby. Kyk, ek maak alles nuut!  
o stad sonder verdriet of dood,  
neergedaalde bruid voorheen bloot lied

nou herkenbaar fraai vir ons oor heuwels  
gesmee. ons wil losmaak God na God  
uit omhulsels flodder tot Jesus net

bevryder is. nie vreemder verder  
of onsigbaarder of duisterder  
as die heersende apokalips al wat sáákmaak

is Jou pas by ons gemaklik  
op water of sink sodat rooigras  
litterig met saad vuldige einders

oopspeld ondroombaar staan  
huise teen sagter veld  
en lug dakke lek laaste

speeksels lig. rook en skoorstene  
eie skemers uit oor blertse  
gulde kweek. waar laataandglooi

onder deur wolke is vryheid ontken  
of erken blits eindelik irrelevant  
waar mielikop skuins in stamme glip.

*Natrek*

'n ruimte geliefdes is my gewys  
gebaai in 'n skittering van lig  
strale spoel uit kante koerse

dinge begin asof van binne  
gloei dit blom geur klink  
proe by almal vredig eners

op babbelende wolke staan  
sy 'n sleepsel van sonne deins  
haar gewrig haar hare wimpel

'n waarheid dan klief haar vrugtige  
glimlag. hups speel sy gogelaar  
met jukke in die ruiker van kollig

aan haar net aan haar  
fluister gestorwe kinders  
hulle verhale dig in die grond

met teerheid plant sy dit oor  
sy knelter vrees sy smyt dit snedig  
oor berge weg smoor dit in woestyne

- te veel bloed het gevloei  
onder die brug - sy voer  
ons haar vingers sy raak ons aan

met lighoofdige waansin.

III

"John Adam Ensl, a famous fanatic, who supposed  
the boers were in the wilderness and on the road  
to Jerusalem, died" (Bl. 69)

Die Jerusalemgangers, J.P. Claasen

*Op pad*

langs elke bossigheid 'n wabondel  
koors lyn opgehewe deur die murg  
kraaie en aasvoëls kantel stadig oor  
hulle die ribbes van 'n doods baldakyn:

die kwaad wat mens doen oorleef  
die goeie soog geraamtes ondergronds  
getye stu alle verloop en vloed spoel voort  
na sukses terwyl eb die verhaal bind

aan vlak muwwe holtes van pyn.  
middernag winters jaag die wa -  
skelet rasend oor vlaktes ryp  
uit osgebit gryns kalkkerig bulk

tussen bome gloei swamme  
aan die kap die disselboom straal  
of hy nat swaard is vure kwyn  
naafband en horings glimmer

snou en dan die gras soos gom.  
net die aanskyn van liefde sou die wa  
'n seil gee aan die vriesende lug  
'n stem by die leisels nié 'n swyn

so bly die sterftes onsigbaar  
net die saad val eendeloos grond  
toe haat groei skub op skub  
in snoetige moerasse van stilte en slym.

*Laaste woorde van Adam Enstin*

die nag hang vanaf my oë  
Horebloos. twyfel deins geveins  
in die tent. soms tussen huilboer  
boon en lekkerbreek wil-wil

bakens koers dui glinster Nyl  
syn Oog puil piramides teen  
die laataandson madikwe blêr  
offerhandes in poleerde slib

ons is verbind tot betrokke wees  
ons bid 'n magtige onlus ons  
vrees nie mislukking nie geweld  
nie dood ons gesin wurg aan ons keel

om die visioen. ons betaal die pleitende  
prys daaglik trek ons voort na  
die punt sy dit net 'n einde wees  
onaanskoulik onder litjiesgras en armoedskruid

sy dit koors wees van tog iets te leef  
as gevlerkte mens iets saamgewring  
te sien naby rondom te waan  
iewers sweepklap dinge in verband

- hoe verder die horison na agter  
hoe moeisamer rinkhals verbeelding  
hoe swaarder sleep 'n verbitterde geheue -  
o stad raamwerk van alle stuwing!

stad wat altyd hârt is  
ek sien jou voor my skitterend  
ontdaan van god en jesus mik -  
stad wat ook menslik murg is en Gees.

## LITERATUURLYS

### NOTAS BY LITERATUURLYS:

1. Waar toepaslik word die oorspronklike datum van uitgawe van publikasies tussen hakies geplaas terwyl die datum van verskyning van die geraadpleegde uitgawe ook aangedui word.
2. Voorletters of alternatiewelik name van outeurs word gebruik soos dit op die titelblad van uitgawes verskyn.

- ABE, Masao. 1985. Zen and Western thought. London: Macmillan Press.
- ACHTERBERG, Gerrit. 1963. Verzamelde gedichten. Amsterdam: EM. Querido.
- AFRIKAANSE WOORDELYS EN SPELRE&LS. 1991. 8ste, verbeterde uitgawe. Taalkommissie van die S.A. Akademie vir wetenskap en kuns. Kaapstad: Tafelberg.
- ALLEN, Leslie C. 1983. Psalms 101-150. Word Biblical commentary. Texas: Word books.
- ALTER, Robert. 1985. The Art of biblical poetry. New York: Basic Books.
- ALVES, Ruben A. 1990. The Poet the warrior the prophet. The Edward Cadbury lectures. London: SCM press.
- ANDERSEN, Francis I. (1976). 1977. Job. An introduction and commentary. Tyndale Old Testament commentaries. Leicester: Intersity press.
- ANDERSON, A.A. 1972. The book of Psalms. New century Bible, vol.2. Oliphants, Marshall, London: Morgan & Scott.
- ANDERSON, Gerald H. & Stransky, Thomas F. (ed.) 1976. Mission trends no. 3. Third world Theologies. WM. B. Eerdmans, Grand Rapids.
- ANDERSON, Gerald H. & Stransky, Thomas F. (ed.) 1979. Mission trends no. 4. Liberation Theologies. WM. B. Eerdmans, Grand Rapids.
- ANTONISSEN, Rob. 1966. Spitsberaad. Kroniek van die Afrikaanse lettere 1961-1965. Kaapstad: Nasou.
- ARCHER-HIND, R.D. (ed.) 1888. The Timaeus of Plato. New York: Macmillan & Co.
- BAKKER, R. 1965. Merleau-Ponty. Wijsgerige monografie&en. Baarn.

- BAL, Mieke (red.) 1981. Literaire genres en hun gebruik. Muiderberg: Dirk Coutinho.
- BARNES, Timothy D. 1981. Constantine and Eusebius. London: Harvard university press.
- BARTH, Karl. 1981. (trans.) Bromiley, Geoffrey W. The Christian life. Church Dogmatics vol. IV, part 4, Lecture Fragments. Eerdmans, Grand Rapids.
- BARTHES, Roland. Miller, Richard (trans.) (1970) 1974. S/Z. Hill and Wang, New York.
- BARTHES, Roland. Miller, Richard (trans.) (1973) 1975. The pleasure of the text. London: Jonathan Cape.
- BARTHES: Selected writings. Sontag, Susan (ed.) (1982) 1983. Fontana paperbacks, Oxford: University press.
- BARTHES, Roland. Lavers, Annette (trans.) (1957) 1987. Mythologies. London: Paladin Grafton books.
- BAVINCK, H. 1911. Gereformeerde dogmatiek 4. J.H. Kok, Kampen.
- BEASLEY-MURRAY, G.R. 1974. The new century Bible commentary. Revelation. W.M. B. Eerdmans, Grand Rapids.
- BERLIN, Adele. 1985. The dynamics of Biblical parallelism. Bloomington: Indiana university press.
- BIGG, Charles. 1968. The Christian platonists of Alexandria. Oxford: Clarendon press.
- BLOM, Eric (ed.) 1954. Grové's dictionary of music & musicians. London: Macmillan & Co.
- BLOOM, Harold. 1973. The anxiety of influence. New York: Oxford university press.
- BLOOM, Harold. 1975. A map of misreading. New York: Oxford university press.
- BOESAK, Allan (red.) 1975. om het zwart te zeggen. J.H. Kok, Kampen.
- BOESAK, Allan. 1977. Farewell to innocence. Johannesburg: Ravan Press.

- BOESAK, Allan. 1979. Die vinger van God. Johannesburg: Ravan Press.
- BOESAK, Allan. 1984a. Walking on thorns. Geneva: World council of churches.
- BOESAK, Allan. 1984b. Black and reformed. Braamfontein: Skotaville publishers.
- BOESAK, Allan. 1987. Comfort and protest. Philadelphia: Westminster Press.
- BONNEFOY, Claude. 1970. Jane Dawson (trans.) Conversations with Eugène Ionesco. London: Faber & Faber.
- BOONZAAIER, M.M. 1975. Die digter Totius in die Afrikaanse kritiek. Ongepubliseerde M.A.-skripsie, Universiteit van die Witwatersrand.
- BOSMAN, M.E. 1989. Op Hom die groot hosannas. Enkele aspekte van die moderne Christelike poësie in Afrikaans. Ongepubliseerde D.Phil.-proefskrif. Universiteit Rhodes.
- BOTHA, C.J. 1985. Clement of Alexandria on one's attitude towards possessions. In: Windows on origins:42-53. Landman, C. & Whitelaw, D.P. (ed.) Pretoria: Gutenberg book printers.
- BREYTENBACH, Breyten. 1964. die ysterkoei moet sweet. Afrikaanse pers-boekhandel.
- BREYTENBACH, Breyten. 1967. die huis van die dowe. Kaapstad: Human & Rousseau.
- BREYTENBACH, Breyten. 1969. Kouevuur. Kaapstad: Buren.
- BREYTENBACH, Breyten (Jan Blom pseud.)  
1970. Lotus. Kaapstad: Buren.
- BREYTENBACH, Breyten. 1973. met ander woorde. vrugte van die droom van stilte. Kaapstad: Buren.
- BREYTENBACH, Breyten. 1991. Beeld is 'n lading plofstof. Karring 1, November:16-18.
- BRINK, A.P. 1971. Die poësie van Breyten Breytenbach. RB8. Kaapstad: Academica.

- BRINK, André P. (1974). 1986 (tweede hersiene uitgawe). Aspekte van die nuwe drama. Kaapstad: Academica.
- BRONZWAER, W.J.M., Fokkema, D.W., Kunne-Ibsch, Elrud (red.) 1977. Tekstboek algemene literatuurwetenskap. Baarn: Amboboeken.
- BROWN, Andrew. 1983. A new companion to Greek tragedy. London: Croom Helm.
- BURDEN, J.J. 1988. Poëtiese konvensies in die Ou Testament: draers van betekenis? In Prinsloo e.a. In: mensetaal oor God se Woord. Kaapstad: Lux Verbi.
- BUSCOP, J. 1989. Job as 'n geobjektiveerde spieëlbeeld van T.T. Cloete - 'n Struktureel-semantiese lesing. M.A.-skripsie, Universiteit van Pretoria.
- BYBEL 1934, 1953, nuwe vertaling, 1983. Bybelgenootskap van Suid-Afrika, Kaapstad.
- CARUS, Paul. s.j. Het evangelie van Boeddha. Deventer: N.V. Uitgeversmaatschappij.
- C.E. Christelike Encyclopedie
- CHATMAN, Seymour (ed.) 1973. Approaches to poetics. New York: Columbia university press.
- CHRISTELIJKE ENCYCLOPEDIA II. Grosheide, F.W. e.a. p. 223. 1957. J.H. Kok, Kampen.
- CHRISTELIJKE ENCYCLOPEDIA III. Grosheide, F.W. e.a. 1958. Grosheide, G.H.A., Getallen: 208-209; Mulder, H. Getallensymboliek: 209-210; Verkuyl, J., Islam: 656-663. J.H. Kok, Kampen.
- CHRISTELIJKE ENCYCLOPEDIA IV. Grosheide, F.W. et al. 1959. Schouten, W.J.A. Kepler: p. 193-194. J.H. Kok, Kampen.
- CHRISTELIJKE ENCYCLOPEDIA V. Grosheide, F.W. et al. 1960. Grosheide, G.H.A., Pythagoras: p. 551. J.H. Kok, Kampen.
- CIRLOT, J.E. (1962) 1982. A Dictionary of symbols. London: Routledge & Kegan Paul.

- CLAASEN, J.P. 1981. Die Jerusalem-gangers. Silvertown: Promedia-publikasies.
- CLAES, Paul. 1987. Bijzondere en algemene intertekstualiteitsteorie. Spiegel der letteren 29:7-15.
- CLOETE, T.T. 1961. Die wêreld is ons woning nie. Elsiesrivier: Tafelberg.
- CLOETE, T.T. 1970. Kaneel. Studies oor die poësie, prosa en die kunstorie. Kaapstad: Nasionale boekhandel.
- CLOETE, T.T. 1980a. Angelliera. Kaapstad: Tafelberg.
- CLOETE, T.T. 1980b. Literêre diskursus. Bloemfontein: SAVAL-kongresreferaat.
- CLOETE, T.T. 1982. Jukstaposisie. Kaapstad: Tafelberg.
- CLOETE, T.T. 1984a. Die dromende denke van die digter. SAVAL-kongresreferaat, Wits/Potchefstroom:1-20.
- CLOETE, T.T. 1984b. Die waarheid gelieg. Kaapstad: Tafelberg.
- CLOETE, T.T. 1985a. Allotroop. Kaapstad: Tafelberg.
- CLOETE, T.T., Botha, Elize, Malan, Charles (red.) 1985b. Gids by die literatuurstudie. Pretoria: HAUM-literêre.
- CLOETE, T.T. 1986. Idiolek. Kaapstad: Tafelberg.
- CLOETE, T.T. 1988. Die Bybel en die Afrikaanse digkuns. C.B. Powell-lesing. Julie. Pretoria: Unisa.
- CLOETE, T.T. 1989. Driepas. Kaapstad: Tafelberg.
- CLOETE, T.T. 1990. Simboliek in Totius se werk. Literator 11(1):77-90.
- CLOETE, T.T. n.j. (tweede druk)  
Eugène N. Marais. Monografieel uit die Afrikaanse letterkunde no. 1 (tweede druk). Kaapstad: Nasou.

- CONRADIE, Pieter. 1991. Jerusalemgangers in perspektief. *Karring* 2 winter:22-27.
- COWAN, Aldworth. 1980. God's tent. *The Tabernacle for today*. London: Pickering & Inglis.
- CRAIGIE, Peter C. 1983. Psalms 1-50. *World Bible commentary*. vol. 19. Word books, Waco.
- CRICHTON, J.D. 1971. Christian celebration. *The mass the sacraments the prayer of the church*. London: Geoffrey Chapman.
- CROATTO, J. Severino. 1978. Exodus. *A hermeneutics of freedom*. New York: Maryknoll.
- CULLER, Jonathan. 1975. *Structuralist poetics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- CULLER, Jonathan. 1981. *The pursuit of signs*. London: Routledge & Kegan Paul.
- CULLER, Jonathan. 1988. *Framing the sign*. Oxford: Basil Blackwell.
- DAMROSCH jr., Leopold. 1980. *Symbol and truth in Blake's myth*. Princeton: Princeton university press.
- DAVIES, J.G. 1948. *The theology of William Blake*. Oxford: Clarendon press.
- DAVIES, J.G. (ed.) 1986. *A new dictionary of liturgy and worship*. London: S.C.M. press.
- DE BEAUGRANDE, Robert. 1984. *Text production. Toward a science of composition*. New Jersey: Alex Publishing Corporation.
- DE BONDT, A. s.j. *De Satan*. Baarn, Bosch & Keuning N.V.
- DE CAMO&S, Luiz. Aubertin, J.J. (trans.) 1878. *Os Lusíadas I & II*. London: Kegan Paul, Trench & co.
- DEGENAAR, J.J. 1959. *Eksistensie en gestalte*. Johannesburg: Simondium.
- DEGENAAR, J. 1983. "Understanding myth as understanding". *S.Afr. journal of philosophy* 2(2):58-71.

- DEGENAAR, J.J. 1990. Intertekstualiteit. In: *Onder andere. Die Afrikaanse letterkunde en kulturele kontekste.* Malan, Charles & Jooste, G.A. (reds.) ALV-publikasiereeks 4. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.
- DEIST, Ferdinand. 1977. The Exodus motif in the Old Testament and the theology of liberation. *Missionalia*. 5(2):58-69.
- DEIST, Ferdinand. 1984. A concise dictionary of theological terms. Pretoria: J.L. van Schaik.
- DE KLERK, W.A. 1988. *Afrikaner-trek na 'n toekoms wat nooit sal wees nie.* Tydskrif vir letterkunde. 24(4):2-4.
- DE MAN, Paul. 1971. *Blindness & insight.* New York: Oxford university press.
- DE VRIES, Ad. 1974. *Dictionary of symbols & imagery.* North Holland: Amsterdam.
- DIE BYBEL. 1934, 1953, 1983. *Bybelgenootskap van Suid-Afrika, Kaapstad.*
- DIJKSTRA, Klaas. 1982. *Christelike simbooltaal.* Baam: Bosch & Keuning nv.
- DILLENBERGER, John. (1986) 1987. *A theology of artistic sensibilities. The visual arts and the church.* London: SCM press.
- DILLISTONE, F.W. 1986. *The power of symbols.* London: SCM press.
- DORMEYER, Detlev. 1987. The compound metaphor 'Gospel of Jesus Christ, the Son of God'. It's theological and literary task in the Jesus-biography of Mark 1:1. *New Test. Studies* vol. 33:452-468.
- DOSTOEVSKY, Fyodor. Koteliansky, S. & Middleton Murry, (trans). (1916) 1972. *The dream of a queer fellow & the Pushkin speech.* London: J. Unwin books.
- DOUGLAS, J.D. (ed.) (1962) 1970. *The new Bible dictionary.* London: Inter-Varsity press.
- DU PLESSIS, P.G. 1968. *Die verwysing in die literatuur.* Kaapstad: Nasionale boekhandel.

- DU RANDT, W.S.H. 1972. Die vrug van eindelose pyn. Tydskrif vir geesteswetenskappe. 12(4):232-241.
- DURRANT, P.J. (1939) 1956. General and inorganic chemistry. London: Longmans, Green & Co.
- DU TOIT, C.W. 1989. 'n Benaderingstrategie vir ideologiekritiek teen die agtergrond van die Suid-Afrikaanse situasie. Scriptura 31:32-49.
- DU TOIT, J.J. du P. e.a. (1987) 1988. Senior biologie standaard 10, nuwe sillabus. Kaapstad: Nasou.
- DYSON, Freeman J. 1964. Mathematics in the physical sciences. Scientific American, Sept:129-133.
- E.B. Encyclopedia Britannica
- ECO, Umberto. 1979. A theory of semiotics. Bloomington: Indiana university press.
- ECO, Umberto. 1980. Two problems in textual interpretation. Poetics today. 2(1a) 145-161.
- ECO, Umberto. 1981. The role of the reader. London: Hutchinson.
- ECO, Umberto. 1984. Semiotics and the philosophy of language. London: Macmillan press.
- ELIADE, Mircea. 1958. Patterns in comparative religion. London: Sheed & Ward.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA 2, 1963. William Benton, London.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA 6, 1963 p. 664. William Benton, London.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA 8, 1963 p. 507. William Benton, London.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA 15, 1963 p. 120. William Benton, London.

- ENSOVOORT. 1984. 'n Tydskrif vir poësie, jg. 4, no. 1. Nommer gewy aan T.T. Cloete by herdenking van sy sestigste verjaardag, 31 Mei 1984.
- ERLICH, Victor. 1955. Russian formalism. The Hague, Mouton & Co.
- ESTERHUYSE, W.P. 1979. N.P. van Wyk Louw se geding met God. N.P. van Wyk Louw gedenklesing nr.9. Johannesburg: Publikasiereeks van die RAU A111.
- EUSEBIUS OF CAESAREA. Oulton, J.E.L. (trans.) 1932. Ecclesiastical history 11. London: Harvard university press.
- FELPERIN, Howard. 1985. Beyond deconstruction. Oxford: Clarendon press.
- FERREIRA, Jeanette. 1983. Perlokusie as religie-verbode taalhandeling. In: Sinclair, A.J.L. (red.) G.S. Nienaber - 'n huldeblyk:179-186.
- FICKEN, Carl. 1985. God's story & modern literature. Philadelphia: Fortress press.
- FOAKES-JACKSON, F.J. 1933. Eusebius Pamphili. A study of the man and his writings. Cambridge: W. Heffer & sons.
- FOKKEMA, Douwe, W. 1985. The concept of code in the study of literature. Poetics today. 6(4) 643-656.
- FOKKEMA, D.W. & Kunne-Ibsch, Elrud. 1978. Theories of literature in the twentieth century. London: C. Hurst.
- FOWLER, Alastair. 1982. Kinds of literature. Oxford: Clarendon press.
- FROELICH, Karlfried (trans.) 1984. Biblical interpretation in the early church. Philadelphia: Fortress press.
- FROW, John. Discourse genres. Journal of literary semantics. 9(2):73-81.
- FRYE, Northrop. 1957. Anatomy of criticism. Princeton: Princeton university press.
- FRYE, Northrop. 1982. The great code. London: Routledge & Kegan Paul.

- GADAMAR, Hans-Georg. 1975. Truth and method. London: Sheed & Ward.
- GELDENHUYS, J.Norval. 1950. Commentary on the Gospel of Luke. The new London commentary on the NT. London: Lowe & Brydone.
- GELLER, Stephen A. 1982. Theory and method in the study of Biblical poetry. Jewish quarterly review. 73(1):65-77.
- GENETTE, Gérard. Alan, Sheridan Columbia (trans.) 1982. Figures of literary discourse. New York: University press.
- GILFILLAN, J.M. 1984. Tristia-interpretasies, met toespitsing op "Groot Ode". M.A.-skripsie, Universiteit van Stellenbosch.
- GOUS, T. 1988. Die transkriptuele lees: hiaat, haplografie en transkripsie in die poësie van Breytenbach, Krog en Cloete - 'n logolinguale lesing. Ongepubliseerde D.Litt.-proefskrif, PUCHO.
- GOVINDER, D. 1990. The search for meaning: creating a dialogue between literature and theology. Stellenbosch: Paper HSRC.
- GOWAR, Norman. 1979. An invitation to mathematics. Oxford: Oxford university press.
- GRÄBE, Ina. 1984. Kommunikasie-middele in die poësie. SAVAL-kongresreferate IV, Wits/Potchefstroom:137-171.
- GRANT, R.M., Tracy, David. 1984. A short history of the interpretation of the Bible. Philadelphia: Fortress press.
- GREENE, Graham. 1961. In search of a character. London: Bodley Head.
- GRELDANUS, S. 1955. De Openbaring des Heeren aan Johannes. Korte verklaring der Heilige Schrift. J.H. Kok N.V., Kampen.
- GROSHEIDE, F.W. e.a. 1958. Christelike Encyclopedie. J.H. Kok N.V. Kampen.
- GROSHEIDE, F.W. e.a. (red.) 1959. Christelike Encyclopedie 4:49-55. J.H. Kok N.V., Kampen.

- GROUT, Donald Jay. 1960. A history of western music. London: Rev. J.M. Dent & sons.
- GROVÉ, A.P. 1949. Die duister digter. Pietermaritzburg: Universiteitspers Natal.
- GROVÉ, A.P. 1974a. D.J. Opperman - Dolosgooier van die woord. Kaapstad: Tafelberg.
- GROVÉ, A.P. 1974b. Die dokument agter die gedig. Blokboek 18. Kaapstad: Academica.
- GROVÉ, A.P. (1953) 1974c (tweede druk). Woord en wonder. Kaapstad: Nasou.
- GROVÉ, A.P. 1983. Kanttekeninge by die begrip jukstaposisie. In: Sinclair (red.) G.S. Nienaber - 'n huldeblyk. Publikasiekomitee, UWK:235-238.
- GROVÉ, A.P. 1984. Stolp en kristal. Oor die digterskap van N.P. van Wyk Louw en D.J. Opperman. Publikasiereeks van die RAU, A 163, Johannesburg.
- HALL, T.W. (ed.) 1978. Introduction to the study of religion. New York: Harper & Row.
- HAMBIDGE, Joan. 1983. Heil die leser: die relevansie van die Resepsie-estetika. SAVAL-kongresreferate:79-90. Bloemfontein.
- HAMBIDGE, Joan. 1986. Intertekstualiteit versus inter-tekstualiteit. Standpunte 183, jg. 39:35-43.
- HAN, K. 1975. Zen and the Bible: A study of D.T. Suzuki's dialogue with Christianity. Ph.D. Temple university. Xerox university microfilms. Philadelphia: Pennsylvania.
- HARVARD dictionary of music. 1970. 2nd. ed. Rev. Willi Apel Heineman educational books, London.
- HATTINGH, J.P. 1980. Tegnologie en metafisika. Ongepubliseerde M.A.-skripsie, Universiteit Stellenbosch.
- HATTINGH, J.P. 1990. Kuns en moraliteit. Ongepubliseerde D.Litt. & Phil-proefskrif, Universiteit Stellenbosch.

- HEIDEGGER, Martin. Hofstadter, Albert  
(trans.) (1971) 1975. Poetry, language, thought. New York: Harper & Row.
- HENDERSON, Alexander. 1964. Aldous Huxley. New York: Russell & Russell.
- HENDRIKSEN, William. 1973. The Gospel of Matthew. The banner of truth trust, Edinburgh.
- HERNADI, Paul (ed.) 1989. The rhetoric of interpretation and the interpretation of rhetoric. London: Duke university press.
- HESELGRAVE, David J. & Rommen, Edward. 1989. Contextualization. Baker book house, Grand Rapids.
- HICK, John (ed.) 1977. The myth of God incarnate. London: S.C.M. press.
- HICK, John H. 1990. Philosophy of religion. New Jersey: Prentice-Hall international.
- HIRSCH jr., E.D. (1967) 1975. Validity in interpretation. New Haven: Yale university press.
- HOFSTADTER, Douglas, R. 1979. Gödel, Escher, Bach: an eternal golden braid. Sussex: Harvester press.
- HOLDEN, Alan. 1971. Shapes, space and symmetry. New York: Columbia university press.
- HUMPHREYS, Christmas (ed.) 1953. Essays in Zen Buddhism. (second series). London: Rider & co.
- HUMPHREYS, Christmas. 1971. Zen Buddhism. London: George Allen & Unwin.
- HURLBUT, Cornelius S. jr. (1912) 1971. Dana's manual of mineralogy 18 th ed. New York: John Wiley & sons.
- HURST, J.S. 1986. Poetry is religion: the evolution of R.S. Thomas. The expository times. vol. 97 no. 7 April:95-200.
- HUXLEY, Aldous. 1963. Literature and science. London: Chatto & Windus.

- IDEA, (vert. & nawoord). 1977. Gedichten van de Koude Berg Hanshan. Zen-poëzie. Amsterdam: De arbeiderspers.
- ILSON, Robert. Consultant Editor. 1984. Reader's Digest Great Illustrated Dictionary. 1&2. London: Reader's Digest association.
- ISER, Wolfgang. 1974. The implied reader. London: The Johns Hopkins university press.
- JAUSS, Hans Robert. 1982a. Aesthetic experience and literary hermeneutics. Minneapolis: University of Minnesota press.
- JAUSS, Hans Robert. Bathi, Timothy (trans.) 1982b. Toward an aesthetic of reception. Minneapolis: University of Minnesota press.
- JENNINGS, T.W. jr. 1976. Introduction to theology. An invitation to reflection upon the Christian mythos. London: Fortress press.
- JOHL, Johann. 1981. Musiek en literatuur: 'n voorstudie met verwysing na die oeuvre van Antjie Krog. Standpunte 151. 34(1):24-32.
- JOOSTE, Ena. 1989. Idiolek van T.T. Cloete. Vers, sin en woord in Jukstaposisie. D.Litt.-proefskrif, PUCHO.
- KANNEMEYER, J.C. 1965. Die stem in die literêre kunstwerk. Kaapstad: Nasou.
- KANNEMEYER, J.C. 1976. Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur I. Kaapstad: Academica.
- KANNEMEYER, J.C. 1983. Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur II. Kaapstad: Academica.
- KANNEMEYER, J.C. 1988. Die Afrikaanse literatuur 1652-1987. Kaapstad: Academica.
- KEARNEY, Richard. 1988. The wake of imagination. Minneapolis: University of Minnesota press.
- KEPPELMÖLLER, B. Tieleman, A. (vert.) 1944. De triomf der harmonie. Amsterdam: Ploegsma.

- KERKBOEK VAN DIE N.G.KERK.  
1976. Kaapstad: N.G. kerk-uitgewers.
- KIDNER, Derek. 1975. Psalms 73-150. Tyndale Old Testament commentaries. Leicester: Intervarsity press.
- KITTEL, Gerhard (ed.) Bromiley, G.F. (trans.) 1967. Theological dictionary of the New Testament I & IV. Eerdmans, Michigan.
- KNIGHT, George A.F. 1984. Isaiah 40-55. Servant theology. Eerdmans, Grand Rapids.
- KOMONCHAK, Joseph A. et al. 1987. The new dictionary of theology. Dublin: Goldenbridge.
- KORAN, Baker, Imam M.A. (vert.) 1984. Vertaling van die dertig dele van die Heilige Qur'ân. Durban: Islamic propagation centre.
- KÖSEL. 1973. Wörterbuch Biblischer Bilder und Symbole. München: Kösel-Verlag.
- KRAUS, Hans-Joachim. 1989. Psalms 60-150. Minneapolis: Augsburg.
- KRISTEVA, Julia. Roudiez, Leon S. (ed.) 1980. Desire in language. New York: Columbia university press.
- KRISTEVA, Julia. Waller, Margaret. (trans.) (1941) 1984. Revolution in poetic language. New York: Columbia university press.
- KRISTEVA, Julia. Moi, Toril. (ed.) 1986. The Kristeva reader. New York: Columbia university press.
- KRODEL, Gerhard A. 1989. Revelation. Augsburg commentary on the New Testament. Minneapolis: Augsburg publishing house.
- KROEZE, J.H. 1960. Het Boek Job. Korte verklaring der Heilige Schrift. J.H. Kok, Kampen.
- KROG, Antjie. 1975. Beminde Antarktika. Kaapstad: Human & Rousseau.

- KROG, Antjie. 1981. Otters in bronslaai. Kaapstad: Human & Rousseau.
- KROG, Antjie. 1984. Eerste gedigte. (Dogter van Jefta 1970; Januarie-Suite 1972). Kaapstad: Human & Rousseau.
- KROG, Antjie. 1985. Jerusalemangers. Kaapstad: Human & Rousseau.
- KROG, Antjie. 1987. 'Die minste skade met my gedigte', Die Burger 28 April. Onderhoud gevoer deur André Le Roux.
- KROG, Antjie. 1989. Lady Anne. Bramley: Taurus.
- KUNENE, Daniel P. 1971. Heroic poetry of the Basotho. Oxford: Clarendon press.
- KUNENE, Mazisi. 1979. Emperor Shaka the great. A Zulu epic. London: Heinemann.
- KÜNG, Hans. Van der Stap, Ton (vert.) 1978. Bestaat God? München: R. Piper.
- KUYPER, A. 1888. Het Calvinisme en de kunst. Amsterdam: J.A. Wormser.
- KWANT, R.C. 1967. Fenomenologie van de taal. Utrecht: Het spectrum.
- LABUSCHAGNE, C.J. 1977. Wat zegt de bijbel in Gods naam? Boekencentrum B.V., 'S-Gravenhage.
- LABUSCHAGNE, C.J. 1990. Artikel deur Wybo Vons. God in Cijfers. Elsevier, 4 Augustus: 75-77.
- LAETSCH, Theo. 1952. Bible commentary Jeremiah. Concordia publishing house, Missouri: Saint Louis.
- LAKE, Kirsopp (trans.) (1926) 1975. Eusebius ecclesiastical history I. London: Harvard university press.
- LENAKE, J.M. 1984. The poetry of K.E. Nisane. Pretoria: Van Schaik.
- LENSKI, R.C.H. 1943. The interpretation of St. John's Revelation. Minneapolis: Augsburg publishing house.

- LÉON-DUFOUR, Xavier. Prendergast, Terrence  
(trans.) (1980) 1983. Dictionary of the New Testament. San Francisco: Harper & Row.
- LÉON-DUFOUR, Xavier (ed.) (1962)  
1988. Dictionary of Biblical theology. London: Geoffrey Chapman.
- LE ROUX, Etienne. 1977. Die skrywer is soldaat solank daar onreg is. Die Volksblad, 17 Maart:3.
- LEVINSON, S.C. 1983. Pragmatics. Cambridge: Cambridge university press.
- LINDENBERG, Ernst. 1960. Eugène N. Marais. In: Perspektief en profiel. P.J. Nienaber (samest.):204-214. Johannesburg: Afrikaanse pers-boekhandel.
- LINDENBERG, E. 1965. Onsydige toets. Letterkundige opstelle. Kaapstad: Academica.
- LINDENBERG, E. 1966. Stoflike naskrif. Standpunte 67. 20(1):6-12.
- LINDENBERG, Ernst. 1977. 'n Geselsie met Merwe. Standpunte 132. 30(6):60-62.
- LITERATOR. 1990. Vol. 11 nr. 1. April.
- LODGE, David. 1977. The modes of modern writing. Edward Arnold. London.
- LOUW, N.P.van Wyk. 1935. Alleenspraak. Kaapstad: Nasionale boekhandel.
- LOUW, N.P. van Wyk. (1937) 1976. Die halwe kring. Kaapstad: Tafelberg.
- LOUW, N.P. van Wyk. 1954. Nuwe verse. Kaapstad: Nasionale boekhandel.
- LOUW, N.P. Van Wyk. 1962. Tristia en ander verse voorspele en vlugte. Kaapstad: Human & Rousseau.
- LUNDIN, Roger & Thiselton, Anthony C.  
& Walhout, Clarence. 1985. The responsibility of Hermeneutics. William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan.

- MARAIS, Eugène N. 1928. Sketse uit die lewe van mens en dier. Kaapstad: Nasionale pers.
- MARAIS, Eugène, N. (1934) 1971 (2de uitgawe, 1ste druk). Die siel van die mier. Pretoria: J.L. van Schaik.
- MARTY, Martin E. & Peerman, Dean G. (ed.) 1965. A handbook of Christian theologians. Ashville: Abington Press.
- MASTERS, Edgar Lee. 1916. Spoon river anthology. Norwood, Mass: Norwood press.
- MATTHEWS, John. 1981. The grail. Quest for the eternal. London: Thames & Hudson.
- MERTON, Thomas. 1976. Thomas Merton on Zen. London: Sheldon press.
- MICHELFELDER, Diane P. & Palmer, Richard E. 1989. Dialogue and deconstruction. The Gadamer-Derrida encounter. Albany: State university of New York press.
- MINEAR, Paul S. 1960. Images of the church in the New Testament. Philadelphia: Westminster press.
- MINEAR, Paul S. 1981. New Testament apocalyptic. Nashville: Abington.
- MOFOLO, Thomas. Chris Swanepoel (vert.) (1926) 1974. Tjhaka. Kaapstad: Tafelberg.
- MTSHALI, Mbuyiseni Oswald. (1972) 1982. Sounds of a cowhide drum. Johannesburg: Ad. Donker.
- MUDGE, L.S. (red.) 1980. Essays on Biblical interpretation. Philadelphia: Fortress Press.
- MUTWA, Vusamazulu Credo. 1965. Indaba my children. London: Kahn & Averill.
- MUTWA, Credo. 1969. My people. Writings of a Zulu witch-doctor. Middlesex: Penguin books.
- MUTWA, Credo. 1986. Let not my country die. United publishers international.

- NEDERLANDS GESPREK CENTRUM.  
1974. Logos en muthos. Baarn: Bosch & Keuning N.V.
- NEW SUNDAY MISSAL. 1982. London: Geoffrey Chapman.
- N.G.C. Nederlands Gesprek Centrum.
- NIENABER, P.J. (red.) 1966. Beeld van 'n digter. N.P. van Wyk Louw. Kaapstad: Nasionale pers.
- OLIVIER, Bert. 1989. Simbolisme as werklikheidsbenadering: watter werklikheid? Tydskrif vir Literatuurwetenskap. 5(3/4):237-251.
- OLTHUIS, James H. 1990. A cold and comfortless hermeneutic or a warm and trembling hermeneutic: A conversation with John D. Caputo. Christian scholar's review. 19(4):345-362.
- OPPERMAN, D.J. 1956. Blom en baaierd. Kaapstad: Tafelberg.
- OPPERMAN, D.J. 1959. Wiggelstok. Kaapstad: Tafelberg.
- OPPERMAN, D.J. 1974. Naaldekoker. Kaapstad: Tafelberg.
- OPPERMAN, D.J. 1978. Engel uit die klip. Kaapstad: Tafelberg.
- OVERDULVE, C.M., Meij, J.C.E.,  
den Heyer, C.J. (red.) 1982. Hoe krijgt de Bijbel betekenis? Semiotiek toegepast op bijbelse teksten. Boekencentrum B.V., 'S-Gravenhage.
- OXFORD English dictionary 1989. Vol. XV111. Oxford: Clarendon press.
- OXTOBY, Charles. 1964. Wat is musiek. Kaapstad: Tafelberg.
- PASCAL, Blaise. Knaflsheimer, A.J.  
(trans.) 1966. Pensées. London: Penguin Books.
- PATON, Alan. 1948. Cry, the beloved country. London: Alden press.

- PATTON, Edward W. 1983. The way into the Holiest. New York: Thomas Nelson publishers.
- PEETERS, Leopold. 1989. Meaning despite ambiguity: discourse of narrator and character in Bermanos Monsieur Quine. *Literator*. 10(3) 55-72.
- PERRIN, Norman. 1974. The New Testament. An introduction proclamation and paranesis, myth and history. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- PFEIFFER, Charles F. et al. 1975. Wycliffe Bible encyclopedia. Vol. 2. Chicago: Moody Press.
- PIENAAR, H.N. e.a. 1986. Senior natuur- en skeikunde 9. Kaapstad: Maskew Miller Longman.
- PILLAY, Gerald J. 1987. Contextualization of the Gospel in Southern Africa: the question of relevance. *Orientation*. 5(44):28-52.
- PLOEGER, Jan. 1981. Hemel op aarde. *De Kat*. 1(11):84.
- POLLEY, J. (red.) 1973. Die Sestigters. Verslag van die simposium oor die Sestigters gehou deur die Departement buitenuurse studies van die Universiteit van Kaapstad, 12-16 Februarie. Kaapstad: Human & Rousseau.
- POP, F.J. 1957. Bijbelse woorden en hun geheim. Deel I. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage.
- POP, F.J. 1958. Bijbelse woorden en hun geheim. Deel II. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage.
- POPE, Marvin H. (trans.) 1965. The anchor Bible Job. New York: Doubleday & Co.
- POTTER, A.M. 1989. Religion and the literary critic. *Literator*. 10(1):66-76.
- PRAUTZSCH, Ludwig. 1980. Vor deinem Thron tret ich Hiermit. Figuren und Zymbole in den letzten Werken Johann Sebastian Bachs. Hänssler-Verlag, Neuhausen, Stuttgart.
- PRETORIUS, S.J. 1970. Navoring en invloed in die literatuur. *Standpunte* 87. 23(3):8-23.

- RAHNER, Karl (ed.) 1975. Encyclopedia of theology. A concise sacramentum mundi. London: Burns & Oates.
- READ, Herbert. (1931). 1972. The meaning of art. London: Faber & Faber.
- REESE, W.L. 1980. Dictionary of philosophy & religion. New Jersey: Humanities press.
- REICHLING, Anton. 1935. Het woord. J.J. Berkhout, Nijmegen.
- RICOEUR, Paul. 1967. The symbolism of evil. Boston: Beacon press.
- RICOEUR, Paul. 1974. The conflict of interpretations. Evanston: Northwestern university press.
- RICOEUR, Paul. 1979. Naming God. Union seminary quarterly review. 24(4):215-227.
- RICOEUR, Paul. Mudge, Lewis Seymour. (ed.) 1980. Essays on Biblical interpretation. Philadelphia: Fortress press.
- RICOEUR, Paul. 1981. The Bible and the imagination. In: Ebeling G., Barr J., Ricoeur P., (ed.) The Bible as a document of the university. Chicago: Scholars press.
- RIDDERBOS, J. 1932. Het Godswoord der profeten. J.H. Kok, Kampen.
- RIDDERBOS, J. 1952. De kleine profeten. Korte verklaring der Heilige Schrift. J.H.Kok N.V. Kampen.
- RIDDERBOS, J. 1964. Het Boek Deuteronomium. Korte verklaring der Heilige Schrift. J.H. Kok N.V. Kampen.
- RIFFATERRE, Michael. 1978. Semiotics of poetry. London: Indiana university press.
- ROBINSON, P.J. 1982. Die presensie van die gemeente in die wêreld in sendingsperspektief. Ongepubliseerde D.Th.-proefskrif, Universiteit Stellenbosch.

- ROBINSON, P.J. 1987. Mark. 12:1-12. In: Burger, C.W., Müller, B.A., Smit, D.J. (reds.) *Riglyne vir prediking oor die gelykenisse en wonderverhale*. Kaapstad: N G Kerk-uitgewers, 115-125.
- RODENKO, Paul. 1967 (vyfde druk). *Voorbij de laatste stad. Bloemlezing uit Achterberg's oeuvre, ingeleid door Rodenko*. Den Haag: Bert Bakker.
- ROGERSON, J.W. & McKay, J.W. 1977. *Psalms 101-150. The Cambridge Bible commentary*. Cambridge: Cambridge university press.
- ROSZAK, Theodore. 1970. *The making of a counter culture. Reflections on the technocratic society & its youthful opposition*. London: Faber & Faber.
- ROTHENSTEIN, John. (gen. ed.) 1958. *Encyclopedia of art. Vol. 1*. New York: Greystone press.
- ROUSSEAU, Leon. 1974. *Die groot verlange. Die verhaal van Eugène Marais*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- RUSSELL, D.S. 1978. *Apocalyptic. Ancient and modern*. Philadelphia: Fortress press.
- RYAN, Rory & Van Zyl, Susan (ed.) 1982. *An introduction to contemporary literary theory*. Ad. Donker. Johannesburg. *Spiegel der letteren*. 1987. jg. 29.
- RYKEN, Leland. 1979. *Triumphs of the imagination. Literature in Christian perspective*. Ontario: Intervarsity press.
- SAWYERR, Harry. 1970. *God: Ancestor or Creator?* London: Longman.
- SAYERS, Dorothy L. (trans.) 1955. *The comedy of Dante Alighieri the Florentine. Cantica, 11 Purgatory*. Middlesex: Penguin books.
- SCHOLLES, Robert. 1974. *Structuralism in literature an introduction*. New Haven: Yale university press.
- SCHOLTZ, Merwe (red.) 1977. *Die lewende Totius*. Kaapstad: Tafelberg.

- SCHOONEES, P.C. e.a. 1965. Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal. Pretoria: Voortrekkerpers.
- SCOTT, A.F. 1967. Current literary terms. New York: St Martin's press.
- SEBEOK, Thomas A. (ed.) 1960. Style in language. New York: John Wiley & sons.
- SEGERS, R.T. (red.) 1981. Lezen en laten lezen. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- SELDEN, Raman. (1985) 1988. A reader's guide to contemporary literary theory. Sussex: Harvester press.
- SHAKESPEARE, William. Complete works. The Alexander text. (1951) 1970. Alexander, Peter (ed.) Julius Caesar:969-998. London: Collins.
- SIZOO, A. (vert.) 1949. Johannes Calvijn. Institutie of onderwijzing in de Christelike Godsdienst 1 & 11. Delft: W.D. Meinema.
- SMELIK, E.L. 1965. Het evangelie naar Johannes. G.F. Callenbach N.V., Nijkerk.
- SMIT, D.J. 1987. Hoe verstaan ons wat ons lees? Kaapstad: N.G. Kerk-uitgewers.
- SMIT, D.J. & Adonis, J.C. 1989. Myth versus myth. Conflicting myths in South African religious discourse on violence. Unpublished paper AAR-Meeting, Anaheim.
- SMIT, D.J. 1990a. Matteus 6:5-9. In: Woord teen die Lig 11/5:151-162. Kaapstad: N.G. Kerk-uitgewers.
- SMIT, D.J. 1990b. Wat beteken "die Bybel eê"? 'n Tipologie van hoorderskonstrukte. Onderdeel van ongepubliseerde referaat, 9 Maart by die Universiteit van Pretoria.
- SNYMAN, Henning. 1987. Toodolict. Kaapstad: Dias-uitgewers.
- SONTAG, Susan. (ed.) 1982. Barthes: Selected Writings. Oxford: University press.

- SPIES, Lina. 1972. Die natuur as minnaar: 'n herwaardering van die poësie van Eugène Marais. Tydskrif vir geesteswetenskappe. 12(4):250-264.
- SPIES, Lina. 1977. "‘n Koue gril deurhewer my": Totius se bydrae tot die betydenisvers in Afrikaans n.a.v. *Passieblomme* in Standpunte 128. 30(2):14-21.
- SPIES, Lina. 1982a. Helder kyk en die onsenlike sien. In: Beeld van waarheid. A.P. Grové (red.) Kaapstad: Human & Rousseau.
- SPIES, Lina. 1982b. Oorstaanson. Kaapstad: Human & Rousseau.
- SPIES, Lina. 1983. 'n Nuwe bloei in Afrikaans: T.T. Cloete se angelier, Antjie Krog se roos. In Samehang en sin: 106-120. Kaapstad: Tafelberg.
- SPIES, Lina. 1984. Geloof en gedig in die Afrikaanse poësie van sewentig. Ensovoort. 4(1):25-28.
- STAFFORD, Thomas A. 1944. Christian symbolism. Nashville: Abingdon Press.
- STANDPUNTE 150, 1980. Derde reeks, jg. 33, nr. 6.
- STATENVERTALING. Bijbel door last van de hoog-mog. heeren Staten-generaal van de Vereenigde Nederlanden. MDCXVIII & MDCXIX. A.W. Sijthoff, Leiden.
- STEVENSON, L. 1974. Seven themes of human nature. Oxford: Oxford university press.
- STRAUSS, D.F.M. 1990. The Uniqueness of number and space and the relation between realism and nominalism. Tydskrif vir Christelike Wetenskap. 26(3/4):104-126.
- STUHLMUELLER, Carroll. 1983. Psalms [2]. Old Testament message. Michael Glazier, Delaware.
- SULEIMAN, Susan & Crozman, Inge. (ed.) 1980. The reader in the text. Princeton: Princeton university press.
- SUZUKI, D.T. W. Barret. (ed.) 1956. Zen Buddhism. Selected writings. New York: Doubleday.

- SYMINGTON, A.C. 1959. Die Gans-Andere in die digkuns van N.P. Van Wyk Louw. D.Litt.-proefskrif, Pretoria.
- TESKEY, John. 1979. Julius Caesar notes. Toronto: Coles publishing company.
- THIELICKE, Helmut. (1968) 1974. The Evangelical faith. Vol 1. The relation of theology to modern thought forms. Edinburgh: T. & T. Clark.
- THIEMANN, R.F. 1985. Revelation and theology. The Gospel as narrated promise. Indiana: University of Notre Dame press.
- THOMPSON, Oscar, (ed.) 1975. The international cyclopedia of music & musicians. London: J.M. Dent & Sons.
- TILLYARD, E.M.W. 1944. Shakespeare's history plays. Edinburgh: T. & A. Constable.
- TOTIUS. H. Venter (red.) 1977. Totius versamelde werke I. Elsiesrivier: Tafelberg.
- T.V.L. Tydskrif vir Letterkunde.
- VAN DALE groot woordenboek der nederlandse taal. Kruyskamp, C. 1961. Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.
- VAN DER MERWE, A.M. 1975. Paradoks as poësie. 'n Ondersoek na enkele aspekte van die poësie van Breyten Breytenbach. Ongepubliseerde D.Phil.-proefskrif, Universiteit Rhodes.
- VAN DER WALT, Martha J. 1987. Die verwerking van Bybelse materiaal in die poësie van T.T. Cloete. M.A.-skripsie, Unisa.
- VAN GORP, H. 1986. Lexicon van literaire termen. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- VAN HOUTEN, Kees en Kasbergen, Marinus. 1985. Bach en het getal. Zutphen: De Walburg pers.

- VAN LUXEMBURG, Jan, Bal, Mieke, Weststeijn, Willem G. 1983. *Inleiding in de literatuurwetenschap*. Muiderberg: Dick Coutinho.
- VAN NIEKERK, Frans. 1983. *Die motto in Jukstaposisie*. B.A. Honneurs-skripsie, Pietermaritzburg: Universiteit van Natal.
- VAN NIEKERK, Anton A. 1990. *Textuality and the human sciences: an appraisal of Paul Ricoeur*. Scriptura, 55.
- VAN PEER, W. 1987. *Intertekstualiteit: Tradisie en kritiek*. Spiegel der letteren, jg. 29:16-24.
- VAN RENSBURG, F.I.J. 1975. *Swewende ewewig. Beskouings oor die werk van N.P. Van Wyk Louw* 11. Kaapstad: Tafelberg.
- VAN SELMS, A. 1984. *Job. Een praktiese Bijbelverklaring. Tekst en toelichting*. J.H. Kok, Kampen.
- VAN VUUREN, H.E.J. 1985. *Die gesprek tussen literêre kunswerke met spesifieke verwysing na Tristia en Komas uit 'n Bamboesstok*. D.Lit.-proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- VAN VUUREN, H.E.J. 1989. *Tristia in perspektief*. Kaapstad: Vlaeberg-uitgewers.
- VAN WOLDE, Ellen. 1990. *Van tekst via tekst naar betekenis. Intertekstualiteit en haar implicaties*. Tijdschrift voor Theologie 30:333-361.
- VAN ZIJL, H.J. 1991. *Die Bergrede as littérature engagé*. Ongepubliseerde D.Th.- proefskrif, Universiteit Stellenbosch.
- VAN ZOEST, Aart. 1978. *Semiotiek. Over tekens, hoe ze werken en wat we ermee doen*. Baarn: Basisboeken.
- VENTER, A.J. 1988. *Boesak: die ironie van 'n anti-apartheidsprofeet*. Tydskrif vir letterkunde. 26(2):59-74.
- VENTER, Isabel Leona. 1988. *Intergedigtelike verhoudings in die poësie van T.T. Cloete, met Jukstaposisie as vertrekpunt*. D.Lit.-proefskrif, Universiteit van Pretoria.

- VERDAASDONK, H. 1973. Intertextualiteit. *Literair lustrum* 2:344-363. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep.
- VERRYIN, T.D. 1982. *Symbols & Scriptures*. Johannesburg: Mc Graw & Hill.
- VERSFELD, Marthinus e.a. 1978. *Wyn en wysheid*. Kaapstad: Tafelberg.
- VILJOEN, H. e.a. 1984. *In teen die groot vergeet*. Nasionale Handelsdrukkery, Kaapstad.
- VILJOEN, Louise. 1988. *Breyten Breytenbach se ('ykt'): 'n semiotiese ondersoek*. Ongepubliseerde D.Litt.-proefskrif, Stellenbosch.
- VIRTUE'S simplified dictionary. *Encyclopedic* (ed.) 1949. London: Virtue & Company.
- VISSER, A.J. 1980. *De Openbaring van Johannes. Prediking op het N.T.* G.F. Callenbach B.V., Nijkerk.
- VOGES, J.D. 1989a. *Aksentverskuiwings van die strukturalisme na die post-strukturalisme*. Ongepubliseerde mini-skripsie vir B.A. Honns, Stellenbosch.
- VOGES, J.D. 1989b. *'n Ondersoek na die oorsprong en betekenis van die begrip Intertekstualiteit*. Ongepubliseerde seminaar vir B.A. Honns, Stellenbosch.
- VORSTER, W.S. 1981. *Wat is 'n Evangelie?* Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- WALLACE, Mark I. 1986. *The World of the text: Theological hermeneutics in the thought of Karl Barth and Paul Ricoeur*. *Union seminary quarterly review*. 41(1).
- WAUGH, Linda, R. 1980. *The poetic function and the nature of language*. *Poetics today*, vol. 2:1a:57-82.
- WEBSTER'S new international dictionary. 1946. Vol. 1. Springfield: G.& C. Merrian.
- WENNINGER, Magnus J. 1966. *Polyhedron models for the classroom*. Virginia: N.C.T.M.

- WENNINGER, Magnus J. 1971. Polyhedron models. Cambridge: University press.
- WEST, Gerald. 1990. Can a literary reading be a liberative reading? *Scriptura* 35:10-25.
- WIELENGA, J.L. 1959. Gevecht om God. Enkele overwegingen van het boek Job. J.H. Kok, Kampen.
- WILDER, Amos Niven. 1976. Theopoetic. Theology and the religious imagination. Philadelphia: Fortress press.
- WILDER, Amos Niven. 1982. Jesus' parables and the war of myths. Essays on imagination in the Scriptures. Philadelphia: Fortress press.
- WILES, Maurice & Santer, Mark. (ed.) 1975. Documents in early christian thought. Cambridge: Cambridge university press.
- WOOD, Ralph, C. 1988. The comedy of redemption. Christian faith and comic vision in four American novelists. Notre Dame: University of Notre Dame press.
- WOOD, Simon P. (trans.) 1953. Clement of Alexandria. Christ, the Educator of little ones. Washington: The Catholic university of America press.
- WOOD, Ernest. (1957) 1977. Zen dictionary. New York: Penguin books.
- WORTON, Michael & Still, Judith (ed.) Intertextuality theory and practices. Manchester: Manchester university press.
- WUELLNER, Wilhelm. 1989. Hermeneutics and rhetorics: From 'truth and method' to 'truth and power'. In *Scriptura, Tydskrif vir Bybel en Teologie in Suider-Afrika*. Spesiale uitgawe, S3:1-54.
- YOUNG, Henry J. 1979. Major black religious leaders since 1940. Nashville: Abington.
- YOUNG, Robert (ed.) 1981. Untying the text. Boston: Routledge & Kegan Paul.