



'n God sonder gesig? Moontlike sielkundige interpretasies vir die verborge God in die Hebreeuse Bybel

Dr. Pieter van der Zwan
Postdoktorale navorsingsbeurshouer
Universiteit van Pretoria
pvdz1811@gmail.com

Nota: Hierdie artikel is deel van 'n postdoktorale navorsingsprogram wat deur die NRF moontlik gemaak en deur die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns ondersteun is, twee finansiële hulpbronne waarvoor die skrywer baie dankbaar is.

Samevatting

Volgens sekere gedeeltes in die Hebreeuse Bybel kan 'n mens nie die aanskoue van die (aan)gesig van God oorleef nie. Andersins word weer getuig dat sekere mense die gesig van God wel gesien het, maar dit word nooit beskryf nie, ook wanneer daar selfs gepleit word dat God sy aangesig nie verberg nie, omdat die voortbestaan van alles en almal juis van die positiewe blik van God afhanklik is. Vier moontlike sielkundige verklarings word vir die afwesige gesig van God aangebied: die onsigbaarheid en oënskynlike onbeskryfbaarheid van God se gesig kan uit 'n psigoanalitiese gesigspunt as menslike projeksie van skaamte en skuld vertolk word. Tweedens kon die moontlike falliese aard van God homoerotiese impulse gegee het, wat verdoesel moes word. Derdens is die visueel afwesige God in ooreenstemming met die tweekamerbreinteorie as regressie tot die ouditiewe geïnterpreteer word. Vierdens kan die gesig van God ook 'n onbewuste assosiasie met die son as bewussynssimbool en van sinvolle lewensinsig wat in tye van teëspoed verborge bly, gehad het. Wanneer hierdie lig verblindend skerp is, verloor die mens in sy ervaring van God sy sig en vertolk dit as die afwesigheid van God.

Sleutelwoorde: gesig, Hebreeuse Bybel, God, sielkundige interpretasies, visuele

A Inleiding

Met die huidige klem op die visuele in die postmoderne kultuur waar die virtuele skynbaar ten minste dieselfde status as die werklike het, kan die vraag hoe die gesig van God, waarna daar so dikwels in die Hebreeuse Bybel verwys word, goed verstaan word.

In hierdie ondersoek word eers 'n oorsig van die tekste in die Hebreeuse Bybel gegee waar die gesig van God uitdruklik genoem word. Daarna word Levinas se filosofiese nadenke oor die gesig as agtergrond vir die vier moontlike sielkundige verklarings vir die afwesigheid van God se gesig vir sommige mense in die Hebreeuse Bybel aangebied: as skopofobie uit die psigoanalitiese perspektief, as skaamte oor 'n falliese God, as onbewuste regressiewe herinneringe aan die vroeëre ervarings van die tweekamerbrein en laastens as oorweldigende Godservaring wat juis Godsverduistering tot gevolg het. Dat uiteenlopende sielkunde verklarings vir die afwesigheid of onsigbaarheid van God aangebied word, is 'n voorbeeld van hoe ervarings sielkundig meervoudig veroorsaak is en so uit verskillende oogpunte benader kan word. Wat in die sielkunde normaalweg vir die individu geld, is hier ook op groepe van toepassing gemaak, aangesien die groepoptrede onder andere uit individuele ervarings saamgestel word.

VERWYSINGS NA GOD SE GESIG IN DIE HEBREEUSE BYBEL

Reindl (1970:200) glo dat die uitdrukking "aangesig van God" geen teologiese begrip geword het nie, ook al lyk dit so wanneer alhoewel Jesaja 63:9 die engel van die gesig van God die onderwerp van die sin maak en dit laat lyk asof daar hier van 'n bemiddelaar of aardse verteenwoordiging van God sprake is. Die engel en gesig van God is eenvoudig aardse



verskyningsvorme van God wat die klem op die persoonlike teenwoordigheid van en dus intimiteit met God plaas (Van der Woude 1971:447-448). Soms maak sekere tekste geen onderskeid tussen die aanskoue van die gesig van God of van God in die algemeen nie, byvoorbeeld in Eksodus 24:10 waar reguit genoem word dat mense God gesien het, 'n uitdrukking wat volgens Van der Woude (1971:454) nooit in die vroeëre Godsverskynings nie, maar uit die kultiese geleenthede drie keer per jaar en dan net vir manlike Israëliete stam, al beteken dit in Job 33:26 nie dat hy na die heiligdom gegaan het nie.

Die woord, פָּנִים (gesig), is die liggaamsdeel wat die meeste in die Hebreeuse Bybel genoem word (Baumann 2003:246) en kom net in die meervoud voor en sou dan volgens Wolff (1973:116) iets van die veelvoudige toewending daarvan weergee. In sy verskillende vorme kom dit ongeveer 3 000 keer in die Hebreeuse Bybel voor waarvan net 402 sonder voorsetsels as voorvoegsels en dus as naamwoorde gebruik word. Daarvan verwys 121 na God, 246 na lewende wesens en 35 na dinge (Satyavani 2014:1). Die woord kom ongeveer drie keer so veel as die woord, ראש (kop), voor. Reeds in die tweede vers van die Hebreeuse Bybel kom die woord twee keer in die pregenitief voor, en wel om die oppervlak van die dieptes en van die waters te verbeeld.

Wanneer die vorm, לִפְנֵי (voor, in die teenwoordigheid van; letterlik: vir / voor die [aan]gesig van), bygereken word, is dit die liggaamsdeel waarna die meeste, 2 109, in die Hebreeuse Bybel verwys word, met 598 gevalle met betrekking tot God. Dit beteken dat 28,25 % van al die verwysings na die gesig op God van toepassing is. Nogtans het net 28 gevalle van פָּנִים en nog לִפְנֵי uit hierdie 598 betrekking op die liggaam van God. Dit kom egter in alle dele en genres van die Hebreeuse Bybel, maar nie in Obadja, Rut, Hooglied, Joël, Amos¹ en Obadja voor nie (Baumann 2003:224). Dit staan in die vierde plek, na "binneste" (waar sy egter רַחֲמִים [barmhartigheid] wat van die woord, רֶחֶם [baarmoeder], insluit), "neus" en "arm", van die totaal van 27 liggaamsdele wat aan God toeskryf word (Baumann 2003:246-247). Die voorkop (as deel van die gesig) is saam met die hand so belangrik dat die die gebooe van God in Deuteronomium 6:8 en Eksodus 13:9 daarop bewaar word.

Die oorgrote meerderheid van פָּנֵי אֱלֹהִים (aangesig van God) of פָּנֵי יְהוָה (aangesig van JHWH) kom in die Psalmboek voor (Hartenstein 2008:16) terwyl net 25 kere daarvan in die Pentateug is maar nooit in Levitikus of Deuteronomium sonder 'n voorsetselvoorvoegsel verskyn nie. Die meerderheid handel ook oor die goedgunstige blik van God (Baumann 2003:224) maar by tye kan dit 'n bose blik wees (Jeremia 21:10; 44:11). So nie, kan God sy gesig verberg en dus nie (goedgunstiglik) na iemand kyk of luister nie (Deuteronomium 31:17-18). By implikasie is dus die oë en / ore van God hier ter sprake en die gesig funksioneer hier metonimies soos in Job 13:24: לָמָּה-פָּנֵיךָ תִסְתֵּיר (waarom verberg U U gesig?). Hierdie selfsensuur van God kan andersyds as blindheid by die mens verstaan word. Dit gaan hier om die woede en straf van God, maar kan ook meer indirek as sy (opsetlike) vergeet van iemand verstaan word en kom dikwels in kultiese tekste soos psalms of klaagbede voor (vgl. Balentine 1983:30). Die vraagvorm weerspieël beide kritiek en protes, en dus 'n mate van woede, wat sielkundig as projeksie geïnterpreteer kan word. Dit herinner aan die suigeling se woede as sy moeder afwesig is, alhoewel sy voor die suigeling se ouderdom van ongeveer drie maande deur haar reuk en nog nie deur haar gesig "herken" word nie (Willett 1995:26, 27, 36). Die kiekieboespel van die kind van vier tot ses maande is 'n depressiewe verwerking van die distansiering van die moedersbors. Die afwesige ouer verkry 'n ambivalente posisie en word benewens woede ook geïdealiseer: alle verlangens word geprojekteer.

Hierdie afwesigheid van God se gesig kan veralgemeen word en beteken dat Hy as ver ervaar word en dat die uitdrukking weer metonimies is. Die uitdrukking is nie uniek aan die Hebreeuse Bybel nie en kom al sedert die middel van die tweede millenium v.C. in

¹ Dit is ten spyte van die verskyning van God in Amos 7:7.



Mesopotamië en selfs so ver as onder die Hittiete voor (Balentine 1989:35). 'n Uitbeelding van die gesig van Re en van die son is ook in Egipte uit die graf van Ramses VI tussen 1 142 en 1 135 om die dode lewe te skenk, gevind (Schroer & Staubli 2005:75). Nog voor Israel 'n staat geword het, het mense in Palestina seëls met die vriendelike gesig van 'n godin om hulle nekke, of aan hulle polse, en later in hulle huise en grafte gehad om hulle aan haar barmhartigheid te herinner. Die Aäronitiese seën in Numeri 6:22-27 op 'n silweramulet, wat nou die godin vervang het, is ook in 'n nekropolis van die sesde eeu voor Christus gevind (Schroer & Staubli 2005:73-74).

Projeksie word juis deur die gesigloosheid van die Godsvoorstelling gemaak sodat elkeen sy eie verbeelding moet gebruik aangesien dit waarskynlik op 'n sielkundige vlak nie moontlik is om sonder enige gesigsvoorstelling 'n persoonlike verhouding met God te hê nie. Ten minste 'n masker as pseudogesig is nodig vir enige ervaring van God, altans vir mense wat minstens die ervaring van sien ken, en veral omdat die woord, (aan)gesig, uitdruklik genoem word. Gemaskerde waarneming impliseer egter 'n eenrigtingwaarneming: die waarnemer word nie self waargeneem nie en is dus nie passief daarvoor beskikbaar nie. Dit gaan dus hier oor die sielkundige aspekte van die ontvangs van die mondelinge tradisie en teks.

Boehmer (1908:65) glo dat die visuele ervaringe van God ouer is as die geloof dat die aanskoue van God nie oorleef kan word nie (Eksodus 33:20 en onregstreeks in 33:23). Kautzsch (1911:29) beskou egter die geloof as voorjahwisties. In Eksodus 24:11 word die aanskoue van God as 'n uitsondering genoem. In Genesis 16:13 is Hagar verbaas dat sy God wat haar sien, ook kan sien en in Genesis 32:21 hoop Jakob op genade as hy God sien en noem die plek waar hy met God (in vers 25 *ישׂא* [’n man] genoem) geworstel het Pniël (Aangesig van God) in Genesis 32:31. In vers 25 word hierdie verskyning bloot as Ook in Rigger 6:23 sterf Gideon nie nadat hy die engel, dit wil sê, God self, gesien het nie. Alhoewel Moses gewoonlik as die laaste profeet gesien word aan wie God sigbaar verskyn (Numeri 12:6ff) berig 1 Konings 18:15 dat Elija voor God gestaan het en Jesaja 6:1-3 dat God aan Jesaja op 'n troon verskyn het en dat die gepaardgaande serafyne hulle gesigte toegemaak het soos wat Moses in Eksodus 3:6 gedoen het. In Deuteronomium 4:33 en 5:20-22 is dit selfs vir die volk, Israel, verstommend dat hulle bly lewe nadat hulle God se stem gehoor sonder dat hulle God gesien het. Die angs in Levitikus 16:2 om die ark in die allerheiligste te sien wanneer die wolk van God daaroor hang dui daarop dat God ook met heilige voorwerpe verbind is. Ook ongemagtigde aanraking in 2 Samuel 6:6 is dodelik. Teenoor hierdie voortdurende angs om die teenwoordigheid van God konkreet te ervaar is daar ook 'n konstante begeerte na die nabyheid van God.

Na Salomo kry net Elia nog as 'n uitsondering 'n Godsverskyning wat in ieder geval ouditief is. Andersins idealiseer die Priesterlike bron in die Pentateug die patriargiese en Mosaïese verlede as die tyd van Godsverskyninge. Dat Job wel Godservaringe, inderdaad ouditief, gehad het, is omdat hy in die patriargale tyd voorgestel word. In Job 42:5 klink dit eerder of hy tradisie en gerugte teenoor eerstehandse ervaring, nie noodwendig visueel nie, stel. In Jesaja 52:8; 60:2 en Psalm 102:17 word weer die toekoms as tyd van sodanige Godsverskyninge geromantiseer (Hartenstein 2008:223; vide supra). In Esegïel 20:35 belowe God so 'n persoonlike ontmoeting wat beteken dat dit nie net 'n nostalgie van die verlede is nie.

Ten spyte van die vele persoonlike ontmoetings van God word die gesig of ander geheelbeeld net in Daniel 7:9 as 'n bejaarde en bebaarde man beskryf wat waarskynlik meer met voorvaderprojeksies as die God in die Hebreeuse Bybel te doen het. Andersins word net dit wat onder die voete van God is in Eksodus 24:10 genoem. Dit vorm 'n teenpool tot die gesig van God soos wat die "rug" van God in Eksodus 33:23 dit ook is. Dat die "hand" van God in verse 22 en 23 ook nog genoem word, beteken nie noodwendig dat dit hier bloot om antropomorfisme handel, soos wat Nötscher (1969:45, 47) beweer, nie. Interessant is dat Moses en nie God self deur die hand van God bedek word.



Diegene wat beweer dat hulle die gesig van God, ten spyte van die doodsdreigement, gesien het, val juis in vrees en respek met hulle gesig op die “gesig” van die aarde neer en probeer so hulleself van die ervaring te beskerm deur hulleself byna te versteek. Dit is eintlik niks anders as volstruisstrategie nie: die illusie dat iemand nie gesien word as die persoon nie self die ander sien nie. Om die stralende gesig van God te sien, is so te sê verblindend. ’n Mens sou selfs kan vra of die כְּבוֹד יְהוָה (heerlikheid van JHWH) nie eerder ’n gevoelsmatige ervaring is nie, al word die woord יָרָא (verskyn) daarmee, in byvoorbeeld Levitikus 9:6, gebruik. Die gesig is tog by uitstek die orgaan wat emosies wys en ontlok (Kruger 2005:651ff).

Die onderskeid by Nötscher (byvoorbeeld, 1969:167) tussen ’n mistiese, innerlike, geestelike aanskoue soos in drome en profetiese visioene en ’n “eintlike”, letterlike, objektiewe, liggaamlike aanskouing van God (se aangesig) in teofanië kan problematies wees as dit ’n skeiding tussen liggaam en bewussyn impliseer. Tog word hierdie onderskeid in Numeri 12:6-8 gemaak. Nötscher (1969) het deur baanbrekende navorsing aangetoon dat die aanskoue van God uit die naburige kulture se aanskoue van godsstandbeelde afkom. Daarbenewens het dit ook ’n kultiese konteks in heilige plekke gekry wat weer op die koninklike hof geskoei was.

Hy sluit ook W. W. Baudissin se 1915-publikasie in waarvolgens die Priesterlike bron die aanskoue van God as metaforiese uitdrukking vir die algemene openbaring gebruik en dikwels כְּבוֹד יְהוָה (die heerlikheid van JHWH) of ’n wolk waarmee God beklee is eerder as die aangesig van God verwys (Nötscher 1969:207.209). Om te argumenteer dat die uitdrukking slegs metafores gebruik word sonder dat aan die letterlike gedink word, is om die werklikheid van die onbewuste wat slegs in letterlike en dus “simboolgelykstelling” (vgl. Segal 1957) dink, te vergeet.

In die Elohistiese bron gaan dit meestal oor die spreke van God in ’n droom of die roeping deur ’n engel, dit wil sê berig ouditiewe ervarings van God (Nötscher 1969:208).

Die Jahwistiese bron verbeeld God as beliggaamde mens, engel of vlamme (Nötscher 1969:208.210; vgl. ook Sommer 2009:40-44 en Eilberg-Schwartz 1994:3). Die taboeïsering van die aanskouing van God is waarskynlik oud en inheems in die Israelitiese kultuur terwyl die skynbare uitsondering van vreemde invloede kom (Nötscher 1969:210).

Baudissin (Nötscher 1969:220) beweer dat כְּבוֹד יְהוָה (aangesig van JHWH) dikwels in die Hebreeuse Bybel gebruik is om God nie regstreeks te noem nie. Later het dit ’n parallel vir die naam (en waarskynlik die heerlikheid) van God geword, aangesien al hierdie uitdrukkings net aspekte, en nie God in totaliteit nie, verteenwoordig. Daarom word dit nie metonimies nie maar slegs vir die openbaringsdimensie van God aangewend. Joosten (2016: toekomstige publikasie) wys daarop dat teksoorlewering dikwels ’n afstand tussen God en die mens skep om so gaandeweg die regstreekse konfrontasie of blootstelling aan God te vermy. Dit kan ook ’n manier wees waarop aan die onuitspreeklikheid van hierdie ervarings uitdrukking gegee word. So word byvoorbeeld in vertaling “plek” of “heerlikheid” van God bygevoeg, alhoewel Joosten (2016: toekomstige publikasie), soos Weinfeld (1992:202) en Sommer (2009:60-61), laasgenoemde ook as ’n sinoniem vir “liggaam” oorweeg.

Die meerderheid van die uitdrukkings, כְּבוֹד יְהוָה (aangesig van JHWH), in die Hebreeuse Bybel handel oor die verborgenheid daarvan (Hartenstein 2008:71-72). Dit beteken dat God sy gesig terughou en dat dit genade is wanneer Hy dit wel wys. Wanneer God se gesig verborge is, het dit die uitwerking dat dit die mens dieper laat nadink en laat wonder. Die ervaring van die verborge God kan soortgelyk aan die (terapeutiese?) oordrag teenoor die sienende maar onsigbare bievader of psigoanalise wees. In nood het afwesigheid die ironiese manier om die verlange en dus die teenwoordigheid van die afwesige te intensifiseer.



Hartenstein (2008:72) verwys voorts na Jenni dat פנים (gesig) as "Konfrontationsorgan" (konfrontasie-orgaan) in die Hebreuse Bybel afstand en nie kontak nie aandui. In Klaagliedere 4:16 word dit selfs soms negatief met "die woede van JHWH" vertaal (vgl. נא wat afgesien van "neus" en "gesig" ook "woede" soos in 2 Konings 24:20 kan beteken). Die oë is 'n belangrike aspek van die gesig en bring dus die visuele weer in sig. Al onderskat Jenni die kontakfunksie, is dit juis die oë wat 'n kontak en brug oor die afstand tussen die twee gesigte vorm. Die sogenaamde weiering om 'n mens te sien of toe te laat dat die mens God sien, mag uit 'n sielkundige perspektief as projeksie en dus as die omgekeerde vertolk word: dat die mens God onbewustelik nie wil sien nie, en spesifiek nie hom- of haarself en sy of haar verantwoordelikheid wil sien nie en so individuasie vertraag of selfs verhinder.

Nötscher (1969:24-25) argumenteer dat die "verskynings" van God in die Hebreuse Bybel nie met 'n onmiddellike sigbaarwording te doen het nie, maar bloot om ervarings van God, meestal deur 'n stem of dalk verhuil in 'n engel of sigbare natuurverskynsels soos 'n wolk in Eksodus 13:21f, as vlamme in Eksodus 3:2 of as warrelwind in Job 38:1 gaan. Verskillende natuurelemente verhuil maar openbaar God dus tegelykertyd. Tog word hierdie ervaringe deur woorde soos אָרָא (en hy verskyn, letterlik: word gesien) weergegee. Benewens hierdie teofanieë word God ook in drome, visioene en in ervaringe van genade "gesien" of dan eerder, herken. Alle ervaringe van God, veral snags, sluit altyd die ouditiewe in en daar is ook aanraking deur 'n engel in 1 Konings 19:5ff (benewens die visuele in die vorm van 'n baie sterk wind, 'n aardbewing en vuur waarin God nie is nie, maar wel in die "stil" stem of stilte van verse 11-12) en in Jeremia 1:9 deur God self ter sprake. Sodanige goddelike kontak kommunikeer selfopenbaring soos deur die naam van God, roeping, leiding of bemoediging. Simkins & Wright (2012:34) wys egter daarop dat die naam van God nie 'n hipostase of beliggaming van God se teenwoordigheid is nie.

Volgens Nötscher (1969:28) word visioene van God egter gaandeweg minder in die Hebreuse Bybel. So ontken Moses in die later, meer rasionalistiese en abstrakter Deuteronomium 4:12 selfs dat die volk God gesien het en reduseer hulle Godservaring as die aanhoor van God se stem uit 'n vuur om so die anikoniese² aard van die godsdiens te regverdig. Ook in Deutero-Jesaja (40:3, 6) hoor die profeet net die stem van God en dring dus in 40:18, 25 en 46:5 ook op 'n anikoniese verhouding met God aan. Die ou tradisie van die liggaam van God bly egter parallel en teenstrydig met die nuwere in sekere dele die rabbynse Judaïsme voortbestaan.

'N FILOSOFIESE BLIK OP DIE GESIG

Emmanuel Levinas het fenomenologie studeer, dit wil sê, die studie van verskynsels of subjekte wat hulleself "laat sien". Sy Franse "*visage*" moet eerder met "gesig" as "gelaat" vertaal word, omdat gesig iets van sien weergee. Hy beskryf die gesig van die Ander (*autrui*) fenomenologies as 'n radikale andersheid, uiterlikheid en transendensie van 'n vreemdeling (1961:XIII). Dit is ook waarom hy 'n hoofletter daarvoor gebruik en waarom die verskyning tegelykertyd ook 'n afwesigheid en geheimenis bly. Hierdie andersheid verhinder 'n geslote en uitsluitende intimiteit en geborgenheid-vir-twee en ontsnap ook aan enige internalisering. Die gesig van die Ander is altyd oneindig meer as enige beeld of interpretasie daarvan (Levinas 1982:90-91), en openbaar homself juis deur die deurbreking van enige vorm (Levinas 1961:126). Soos wat Simmons (2003:41) dit stel: "In Aristotelian terms, the face is a substance without form." Dit kan nie tot die sigbare daarvan gereduseer word nie (Levinas 1986:94). Dit is ankerloos en so 'n uitdrukking van kwesbaarheid, baie soos die beeld van die komende redder wat in Jesaja 53 voorgehou word.

² Hierdie siening word erg gerelativeer deur *The image and the book*, onder redaksie van Karel van der Toorn.



Alhoewel die onherleibare andersheid identifisering daarmee uitsluit (Levinas 1963:20), is dit 'n imperatief wat onontwykbare en eindelose verantwoordelikheid en skuld meebring (Levinas 1961:55-56) en op die aanskouer neersien sodat dié in skaamte weg- en afkyk. Daarom is die gesig van die Ander asimetries aan die van die aanskouer. Dit is beide ondergeskikte aan en meester oor die aanskouer, maar altyd sonder dwang. Die ervaring van die gesig van die Ander as oproep tot konkrete verantwoordelikheid is dus ook 'n religieuse ervaring. Die gesig van die Ander is verder geen spieëlbeeld van die aanskouer nie (Levinas 1979:75), alhoewel die oë van die Ander tog die aanskouer as potensieël moordenaar weerspieël (Levinas 1987:141-142). As sodanig is die gesig van die Ander 'n protes teen die tirannieke ideologie van identiteit en dus, by implikasie, teen enige antropomorfisme.

So laat die gesig van die Ander Levinas, 'n Jood, aan God dink (Engelen 1985:68) wat ook as onryp- en onbegrypbaare oneindigheid bo en onafhanklik van die aanskouer (1961:XII) wat dit nie as aanskouings- of begripsvoorwerp kan vaspen nie. Dit het geen besondere kenmerk of uitdrukking wat 'n verlenging van die bekende is nie maar bly as naakte gesig sonder die bemiddeling van enige verbeeldingsinterpretasie (1961:71) teenoor die aanskouer staan om hom of haar as vokatief met 'n imperatief aan te spreek (1953:270), so sy of haar narsissistiese ego te ontheilig en sy of haar ervaringswerklikheid na buite op te breek. Daarom is so die gesig van die Ander 'n verrassingsopenbaring, uitdrukking en bevel om uit enige apatiese neutraliteit te onttrek en betrokke te raak (1961:182). Dit werk ikonoklasties en ondermyn enige beeldeverering, en bevraagteken selfs die bestaan van die aanskouer. In die gesig van die Ander kan die gesig van God gesien word, selfs al is dit net spore of kontoere daarvan.

Uit 'n dieptesiële oogpunt is dit moontlik dat juis hierdie kritiese konfrontasie die rede vir die gesiglose verbeelding van God was.

Dat Levinas egter ook 'n teks as beide 'n "gesig" en as sprekende (*le Dire*) verstaan, verraai dat ook hy die visuele vir die ouditiewe verruil en dat die gesig dan slegs metafories aangewend word.

In *Totalité et Infini* (Totaliteit en oneindigheid, 1961) sien hy nog 'n analogie tussen die gesigte van mense en die gesig van God, soos wat hy dit ook tussen die name van mense en die name van God opmerk. In sy kommentare oor die Talmud, onderbreek hy hierdie analogie deur op die oneindige afstand tussen die transendente God en die verskyningsvorme van God te wys (Derrida 1991:45).

Die klem op oneindigheid van die gesig van die Ander en die aandrang op die uiterste verantwoordelikheid wat dit oproep, wys op die intensiteit van 'n krisiserfaring waarop Levinas sinspeel. Dit sluit daarom goed aan by die ervarings van die mense in die Hebreeuse Bybel wat in uiterste nood nie die gesig van God kon sien en hulle reaksies daarop. Wat as radikaliteit opgedring word, het die gevoel van fanatisme wat eie aan trauma is. Dit is asof die gesig van die Ander die aanskouer met die dood konfronteer of dit selfs by implikasie eis. Dit is interessant dat Levinas die gesig ook as 'n "toewending" verstaan, soos wat die Hebreeuse woord, פָּנָה, waarvan die woord, פָּנִים (gesig), afgelei is, ook beteken.

SKOPOFOBIE

Almansi (1960:58) en Sperling (1947:40) het aangetoon dat die baba die moeder se gesig onbewustelik met haar bors verbind. Eers wanneer die baba bewus word dat die liggaam van sy moeder nie syne is nie en dan haar andersheid herken, word dit ook bewus dat dit 'n toeskouer is. Dit word ook van sy eie bestaan deur die blik op die gesig van die moeder veral haar oë en haar glimlag, net soos wat haar manier van aanraking dit ook doen, bewus. Die moeder se liggaam, en spesifiek haar borste en haar gesig, en nie die liggaam van die baba



self nie, is dus die eerste wat raakgesien word. Duidelike sig ontwikkel eers as die baba ongeveer ses maande oud is (Allen 1974:26). Hierdie eerste gesigservaringe van hoe die moeder haar aan die baba vertoon, bepaal die baba se latere uitdrukkings van die skopofiliese en ekshibisionistiese impulse. Die gesig van die moeder speel die rol van 'n spieël vir die baba en help hom om so sy eie eenheid en identiteit te vind. Nabootsing speel 'n belangrike rol daarin. Afwesigheid van die moeder se bors-gesig is dikwels die grootste krisis van 'n baba.

Hartenstein (2008:58) wys daarop dat die episode in Eksodus 32-34 volg op die krisis as gevolg van die ervaring dat God afwesig is en dat dit problematies geword het om sonder God sin uit hulle ervaringe te maak. Voorts hoef die aanskouende aangesig van God nie altyd 'n teken van intimiteit te wees nie. Dit kan ook 'n afkeurende kyk wees soos in Levitikus 17:10 waar dit met die voorsetsel, ב (teen), en die werkwoord, יָרַח (en ek sal "gee", met die betekenis van "rig), wat soos die ander werkwoord, נָש (letterlik: "plaas") net vir God gebruik word en dan altyd as oordeelsuitsprake.

Uit 'n psigoanalitiese perspektief is die ekshibisionistiese impuls en skopofilie as uitdrukkings van die narsissistiese drang nou met mekaar verbonde: trotse arrogansie vertoon dikwels die "moed" om deurdringend te kyk. Dit is een van die gepaarde parsiële drange wat in verband met beide libido en aggressie en dikwels in konflik met mekaar staan (Allen 1974:vii). Wanneer skopofilie gesublimeer word as nuuskierigheid en die soeke na kennis, funksioneer dit op 'n gesonde wyse (Allen 1974:1).

Skopofobie is beide die vrees om te kyk en die vrees om gesien te word (Allen 1974:6). Dit is dus 'n inhibisie van beide die ekshibisionistiese en skopofiliese impulse, en 'n vorm van vermyding of reaksieformasie. Alhoewel ekshibisionisme 'n kompensasiëpoging teen 'n verwonde primêre narsissisme is en daarom dikwels ook deur aanraking of oraal uitgedruk word, is die verwonding by skopofobie nog groter omdat selfs hierdie verdediging van ekshibisionisme uit angs teruggehou word. Skopofobie is dus nou verbonde met die inhibisie van die ekshibisionistiese impuls maar dit kan ook 'n weiering vanweë 'n gebrek aan moed wees om steurende, nuwe deurbraakinsigte te aanvaar. Wat as die woedende, weggedraaide gesig van God bewustelik ervaar word, mag in die onbewuste eintlik die woedende wegdraai van 'n ontnugterde mens wees wat God nie wil raaksien nie. Skopofobie word dan op God geprojekteer asof die gesig van God weggedraai is en is dus 'n passiewe of verborge vorm van aggressie teen God, afgesien van die aggressie van die superego (in die vorm van skuld) teen die self wat reeds in lyding verkeer as gevolg van teenspoed. Hierdie innerlike konflik belemmer dan en bied 'n weerstand teen skopofilia.

In klaag- en smeekgebede *toon* die mens hom of haar voor God, en is dus in 'n sekere sin ekshibisionisties, alhoewel dit geen magsvertoon is nie, maar wel 'n soeke om raakgesien te word, met onbewuste en bedekte aggressie. Freud (2012:78) het die bedekte magiese strategie agter sommige vorme van ekshibisionisme raakgesien sodat die gedwonge toeskouer ook uitgenooi word om hom- of haarself te wys en so die skopofiliese behoeftes van die ekshibisionis te bevredig. Die biddende mens voel dus ontbloot voor 'n vojeuristiese Waarnemergod, wat alles op een of ander wyse altyd in die oog hou, selfs wanneer God se gesig weggedraai is.

Al hierdie verskynsels handel dus oor mag en afgeleide ontwikkelings daarvan is sadisme en masochisme. Die verbod op intimiteit tussen verskillende vlakke van mag voeg daarom nog 'n dimensie tot die taboeïsering van die aanskoue van God by (Allen 1974:23). Die aanskoue van mag en die daaruit voortvloeiende ontsag lei daarom tot skopofobie en mag ook die rede vir afguns word.

In die antieke Griekse kultuur maak Oedipus homself blind (of, in 'n ander weergawe, word deur 'n dienskneg, Laius, blind gemaak) nadat hy die seksuele waarheid oor homself ontdek



het asof hy dit nie in die oë kan kyk nie. Tiresias is deur Hera blind gemaak omdat hy die geheim van vroue openbaar het nadat hy nege keer meer wellus tydens sy sewe jare as 'n vrou ervaar het as 'n man. 'n Ander verklaring vir sy blindheid is dat hy die naakte Athena sien bad het. Nog 'n voorbeeld uit die mitologie is dat diegene versteen (soos 'n ereksie?) en dus sterf wat die gesig van Medusa aanskou (vgl. ook Fenichel 1945:347; Freud 1955:105). Psigoanalities gesien word haar gesig met die vroulike geslagsdeel geïdentifiseer en hierdie angs leef voort in die legende van die "Peeping Tom"-afloerder van "Lady Godiva". Hy word ook verblind of sterf en moet so uiteindelik vir sy libidinale nuuskierigheid betaal. Ook hy bestaan voort in 'n eikehoutbeeld wat 'n ereksie kan suggereer. Die oortreding van Gam wat die naaktheid en dus "seksualiteit" van sy dronk vader gesien het in Genesis 9:20-27 is nog 'n voorbeeld van 'n universele verbod op die aanskoue van taboeliggaamsdele wat met bloedskanie tussen ouers en kinders en tussen broers en / of susters te doen het.

Skopofobie kan daarom verskillende (onbewuste) oorsake hê: as vermyding van 'n versoeking of as skuld- of skaamtegevoelens na die toeweging aan 'n versoeking en so as 'n superegoonflik teen die ego en dus ook teen die id. Verder kan dit ook uit respek vir mag as gevolg van angs wees. Op 'n onbewuste, irrasionele vlak mag daar juis óf die wens dat die gesig van God weggedraai is óf die selfgeldende fantasie wees dat God se gesig uit skaamte vir die menslike lyding weggedraai is. Nou daarmee verbonde is die moontlikheid dat die mens God daarom ook opsetlik nie raaksien nie.

In verskeie kulture word sig as metafoor vir insig en bewussyn gebruik. In die Hebreeuse Bybel word God soms vir beide kennis en liefde gesoek. Wanneer God verborge is, ontbreek beide hierdie kennis en liefde. Hierdie kennis of insig kan verblindend en dus verbode wees. God weerhou die intimiteit van 'n ontmoeting as straf op sonde. Dit is welbekend dat seksuele intimiteit as 'n soort kennis in die Hebreeuse Bybel gesien word, byvoorbeeld in Genesis 4:1: *וַיִּשְׂרָאֵל אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ, וַיְהִי-בָרְאשִׁית, וַיְהִי-בָרְאשִׁית* (en die mens het sy vrou, Eva, beken). Om nie die gesig van God te sien nie, kan teologies beteken dat God intimiteit met die mens opskort, maar sielkundig kan dit beteken dat die ondraaglike sinsinsig deur bewussynsplitsing as verdedigingsmeganisme hanteer word. Hierdie ervarings word dus persoonlike. Bion (1970) praat van die transformasie in O, wat meer as gewone kennis, en wel ervarings-"kennis" van finale, absolute en oneindige, onkenbare werklikheid is.

So verstaan Joosten (2016: toekomstige publikasie) die aanskoue van God as 'n paradoks wat die mens beleef: aan die een kant is dit gevaarlik maar aan die ander kant is daar 'n begeerte om God te sien. Die negatiewe gevolge is gewoonlik nie onmiddellik nie, byvoorbeeld Manoag vrees dat hy en sy anonieme vrou sou sterwe in Rigters 13:22, nadat hulle 'n engele gesien het. Chavel (2012:22-23) sien die gevaar daarom nie as materieel nie maar as relasioneel. Hier gaan dit nie om een of ander dramatiese, verblindende bestraling nie maar om etiket en ontsag wat gesagsdraers toekom, soos in die geval van Ester wat na vele voorbereidings die moed bymekaar skraap om geprivilegieerde toegang tot die koning te bekom en voor hom te verskyn. Daarin is iets van die intimiteit tussen verskillende range. Dit is eintlik 'n "oor"trekking en daarom word in Eksodus 19:21 gewaarsku dat die volk nie *וַיִּרְאוּ* (deurbreek) om God ongenooi te sien nie. So was die aanskoue van die gode in die Egiptiese kultuur 'n religieuse ervaring wat net die konings en hoëpriesters beskore was (Joosten 2008:290).

Om God te sien word geïdealiseer en nostalgies op 'n goue era in die verre verlede geprojekteer, as diepe verlange van elke pelgrim gevoel of as toekomsvisie voorgehou (*vide infra*).

Die intensiteit van die skopofilliese en ekshibisionistiese impulse by vrouens is waarskynlik net so sterk soos by mans maar wydlopend (Allen 1974:30, 31).

'N FALLIESE GOD?



Seuntjies vind plesier en trots in hulle geslagsdele en fokus dus daarop terwyl dogtertjies wel plesier maar blykbaar ook 'n nadeel daarin vind waarvoor hulle deur aandag aan ander liggaamsdele en deur emosionele verlengings van hulle liggame soos klere, 'n woning en kinders probeer vergoed en dit dan met falliese simboliese betekenis vervul. Volgens Freud (1955:105) dui hierdie verveelvoudiging van penissimbole op 'n onbewuste gevoel van kastrasie.

Dat die getuienis oor die afwesige gesig van God in die Hebreeuse Bybel waarskynlik uitsluitlik deur mans gelewer word, kan beteken dat hulle nie die veelsydiger en aanpasbaarder soeke van vroue nie maar eerder 'n beperkter voorstelling van God se gesig kon gehad het. Joosten (2016: toekomstige publikasie) ondersteun by implikasie hierdie moontlikheid wanneer hy beweer dat stellings dat God nie gesien is nie, of ander dinge as God gesien is, nie noodwendig beteken dat God in werklikheid nie gesien is nie. Willett (1995:79, 81) is korrek wanneer sy die konfrontasie met die gesig van die Ander by Levinas as maskulinisties verstaan omdat dié gesig ook sonder enige besonderhede as “naakte” gesig en sonder die bemiddeling van verbeeldingsinterpretasie soos stylfigure, of preverbaal sonder enige begriplike uitdrukkings, aan die aanskouer verskyn. Hierdie voorstelling van die gesig van die Ander by Levinas stem in vele opsigte ooreen met die gesig van God in die Hebreeuse Bybel waar ook geen besondere kenmerke genoem word nie.

Nuwe verskynings van God se gesig kon hulle maklik ontgaan het. Dit kan ook wees dat die regressie tydens krisis mans onbewustelik as ontman, gekastreerd en sonder 'n oriëntasie- en middelpunt in hulle lewens laat voel. Dit kan ook die monoteïstiese aard van religie in patriargale samelewings verklaar. God word dus onbewustelik in sulke samelewings as fallies voorgestel, en verklaar ook waarom die rug eerder as die voorkant van God in Eksodus 33:21-23 (as deel van Eksodus 33:8-34:7 as voorsetting van Eksodus 19:16) gesien word, alhoewel die rug in Jeremia 2:27 en 18:17, waar dit na mense verwys, 'n negatiewe (ver)houding voorstel. Eksodus 33 bestaan egter uit verskillende tradisies wat saam geflans is so verskillende gesigspunte verteenwoordig (Van der Woude 1971:446). Hierdie bewussyn van die lendene is duidelik uit die verdeling wat dit in die verskyning in Esegïël 1:27 bring.

Hierdie falliese beeld van God het egter die homoerotiese aard van die verhouding met die (manlike) mens geïmpliseer soos verbeeld in die profetiese voorstelling van Hosea en die erotiese visioene van Esegïël 16 waar Jerusalem as vroulike gade van God voorgestel word. Die goue kalf, of eerder bul, in Eksodus 32:4 en die kalwerbulle wat Jerobeam in 1 Konings 12:28 maak, bring hierdie falliese aspek van die Israelitiese godsbeeld ook na vore. Om hierdie homoerotiese aard van die verhouding met God te verdoesel, het die ou Israeliete die liggaamsdele van God wat die geslagsidentiteit van God openbaar volgens Eilberg-Schwartz (1994:73ff en 107) bedek en hulleself deur besnydenis, wat ook die menstruasiebloed naboots, “vervroulik”. Dit is interessant dat kastrasie deur 'n Jood, Sigmund Freud, in psigoanalise beklemtoon is. Verder is dit ironies dat die manlike Israeliete die geslag waarop hulle neergesien het, by implikasie self simbolies aangeneem het (vgl. Weiss 2002:154n1; Viviers 2002:1543).

Hierdie ongemak met die liggaam van God kon daartoe bygedra het dat die aanskoue van God, soos die vaderlike naaktheid van Noag, verbied is en later om onder andere hierdie rede in die anikoniese aard van die godsdiens ontwikkel het waarin die ouditiewe dominant geword het.

DIE TWEKAMERBREIN

Julian Jaynes (1976:117-118) verklaar religieuse ervaringe uit die ontwikkeling van 'n tweekamerbrein in interaksie met kultuur. Voordat die selfbesinnende bewussyn eers so laat as ongeveer 1 000 v.C. ontstaan het, het die regterbrein, en spesifiek die temporale lob, hallusinasieprosesse veral tydens krisse of nuwe situasies gehad wat deur die linkerbrein as



die helpende bevel van die gode ervaar is. Omdat hierdie boodskappe ouditief was, kon dit eers ontstaan nadat taal ontwikkel het. Dit het ook bygedra dat hierdie ervaringe onder sosiale beheer kon kom, en wel deur 'n teokratiese priesterhiërargie wat die onvermydelike teenstrydighede uit die weg geruim het. Die linkerbrein het die stemme wat in die regterbrein gehoor is as patrone met 'n doelwit voor oë georganiseer. Die eerste gode vanaf ongeveer 9 000 v.C. sou dan die oorlede konings wees wie se grafte as tempels gesien is. Tallose en uiteenlopende mensbeelde met geopende monde, vergrote ore of starende oë was waarskynlik eselsbrûe in 'n tyd toe mense nog te onbewus was om waarskuwings te onthou nie.

Alleenlik die gesagsvolle vaderfiguur se stem is dus gehoor en het so die ouditiewe teen die visuele beklemtoon, sodat laasgenoemde later in die geskiedenis wat die Hebreeuse Bybel vertel, verban en verbied is.

Verskillende faktore het hierdie tweekamerbrein ondermyn. Skrif het hierdie ervaring vasgelê maar ook veroorsaak dat onmiddellike ervaring begin verdwyn het sodat mense dit ook kon vermy wanneer dit hulle pas. Handel wat uitgebrei het, het ook kontak met ander kulture tot gevolg gehad wat groter teenstrydighede tussen die boodskappe van die gode veroorsaak het. Die "gode" van die regterbrein kon uiteindelik nie oplossings in die chaos as gevolg van groot natuurrampe, oorloë en volksverskuiwings bied nie. In die plek daarvan het die regterbrein verhale oor die patrone van die verlede waarin die gode 'n rol sou gespeel het, begin opbou. Konflik met ander groepe het valse uiterlike gedrag wat nie met die innerlike ooreenstem, en so 'n ervaring van 'n self laat ontwikkel. Teelkeuse in die biologiese evolusie het 'n blywende basis aan hierdie vooruitgang verskaf. Daarmee het die stemme van die gode waarmee mense intiem verbonde was, stil geword. Kompensasiestrategieë soos die herkenning van voortekens in natuurverskynsels, die lees van verskillende dinge soos die ingewande van offerdiere of rook, lotery of blote intuïsie moes die plek daarvan inneem. Gebede tot die gode wat nou na die hemele verplaas is, het ook ontwikkel. Onder die sogenaamde heilige geskrifte van verskillende godsdienste vind Jaynes die beste getuïenis vir hierdie ontwikkeling van subjektiewe bewussyn uit die tweekamerbrein in die Hebreeuse Bybel waar oorspronklik profetiese woorde gaandeweg oor die laaste millenium v.C. tot liedere, verhale en wysheidsliteratuur (waar God kwalik genoem word) ontwikkel het, alhoewel redaksionele prosesse egter dikwels hierdie verandering versluier (Jaynes 1976:312, 313). Hierdie verandering skryf Simkins & Wright (2012:29) egter aan sosiale en teologiese Deuteronomiese hervorming van die sewende eeu voor Christus toe.

Oorblyfsels van die tweekamerbrein wat as 'n neurologiese onderbou in alle mense veranker is, is geloofstelsels, inwydingseremonies, ekstase en die argaïese magtiging daarvan, wat alles konformistiese strategieë is sodat die individuele self as bewussyn ontken word. In krisiservaringe is daar regressie na hierdie uitweë wat dikwels as teleurstellend beleef word. Die vraag is natuurlik waar hierdie stemme in die regterbrein vandaan kom en of dit 'n regressiewe herinnering aan die eerste ervaringe van die stem van die moeder tydens die embrionale tyd is. Dit is opvallend dat gedurende die ervaringe dat God se gesig onsigbaar is, God se stem ook nie gehoor kan word nie. Die gesig is waarskynlik die visuele vorm van 'n ouditiewe ervaring. Daarmee saam is natuurlik die ervaring dat God mense in nood dan ook nie raaksien of hulle gebede aanhoor nie omdat God se gesig weggedraai is. Dit gee by sulke mense die gevoel dat God nie vir hulle omgee of selfs soos 'n bose ouer teenoor hulle is.

Neurologiese bevindinge ondersteun die tweekamerbreinteorie maar die tweekamerbrein hoef nie as minder ontwikkel beskou te word nie (Wulff 1997:105, 107, 109). Dit kan eerder as die neurologiese eweknie van die onderbewuste gesien word, waarvan bewussyn afhanklik is.



Hartenstein (2008:37-38) wys daarenteen op argumente dat die visuele en die ouditiewe nie regtig in die destyds Nabye-Oosterse kulture geskei was nie, aangesien die dramatiese en daarmee die handelingsmatige die basis van die religieuse simboliek was.

GODSVERDUISTERING VANWEEË INTENSE GODSERVARING

Allen (1974:27) verwys na intense emosionele ervarings wat selfs persoonlikheidsveranderinge kan meebring, dikwels met ongewone visuele belewenisse gepaard kan gaan. Volgens Keel & Uehlinger (1992:88) het die gesig van God aan die einde van die Ystertyd III C (rondom 600 vC) son- maar ook maankonnotasies gehad. Laasgenoemde sou dan die Ashera se rol in die donker van die nag en die graf vervang.

Opvallend is dat God se gesig dikwels as lig en selfs as vuur beskryf word soos in Esegïel 1:26 en 8:2, en wel so dat dit verblindend, en selfs verterend soos in Levitikus 10:2³, is. Die werkwoord, הָאָר (laat skyn), kom in Daniël 9:17 voor. Eksodus 24:10 word God beskryf as וְכַעֲצָם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר (so helder as die hemel self). Dit herinner natuurlik aan die son, die eerste skepsel in Genesis 1:3 (vgl. ook Schroer & Staubli 2005:74), wat self as voorwerp ook vanweë die intense lig nie met die blote oog gesien kan word nie; net die uitstraling van die son is sigbaar. In Psalm 68:9 drup die hemele voor die aangesig van God. Dit skep die indruk dat die God se gesig eintlik die son is wat die hemele laat sweet. Dit is moontlik dat God dus onbewustelik met die son geassosieer of selfs geïdentifiseer is, soos wat dit in vele religieë die geval is, alhoewel Van der Woude (1971:450) oortuig is dat geen letterlike astrale herkoms ter sprake is nie en dat die psalms nie uit 'n Godsverskyning as middelpunt van kultiese religieusiteit stam nie. Daarom word alle menslike geheime voor die aangesig van God ontbloot en ontmasker. Selfs al sou die mens sy oë toekny en deur volstruisstrategie die werklikheid probeer ontken, kan hy nie van die goddelike lig ontkom nie. Die omgekeerde is egter waar wanneer dit oor goddelike geheime gaan: die mens bly blind daarvoor staan. Dat die gesig van God is van alle omlynings en definisie ontdaan is, kan juis as gevolg van die oorweldigend lig wat daaruit skyn wees.

Die intense lig en vuur simboliseer iets van God se gevoelens: vurige liefde of woede wat deur die mens self aangesteek word. In beide gevalle herinner dit aan die aard van religie as intense ervaring (Krüger 2006:149-150). Die oorweldigende lig kan ook die rede wees waarom dit juis 'n wolk was waarin God in die woestyn verskyn het, verklaar: dit maak die lig ietwat sagter.

Deur Moses se kontak met die intensiteit van God kon hy self so daardeur beïnvloed gewees het dat hierdie geïnternaliseerde ervaring op sy eie gesig sigbaar word in Eksodus 34:29-30. In Spreuke 16:15, om maar een voorbeeld uit die alledaagse lewe te noem, is dit egter ook 'n beskrywing van 'n mens se gesig.

Gevolgtrekking

Hierdie studie het na 'n oorsig van die gesig in die Hebreeuse Bybel en 'n verwysing na die relevansie van die filosofie van Levinas oor die gesig, vier verskillende maar dikwels oorvleuelende sielkunde verklarings as heuristiese stimuli aangebied oor die vraag na die verborge gesig van God in die Hebreeuse Bybel.

Die skopofobiese teorie is sterk op die beginsel van projeksie gebaseer sodat menslike skuld, woede en skaamte, onder andere, op 'n antropomorf voorgestelde God geprojekteer word en God dan hierdie moeilike emosies moet dra. Nou daarmee verbonde het die tweede teorie die falliese voorstelling van God as oorsaak vir die versluiering van God wat mettertyd plaas gevind het, aangebied. Die tweekamerbreinteorie het teenoor die vorige twee psigoanalitiese

³ In Eksodus 24:17 is die heerlijkheid van God egter net *soos* 'n verterende vuur.



perspektiewe 'n neurologiese beskrywing gegee van die veranderinge wat vermoedelik in die brein, dit wil sê, in die liggaam van die mens self plaas gevind het sodat die mens met ander oë na God gekyk het. 'n Vierde moontlikheid is dat God as verblindende lig ervaar is met verskillende moontlike psigologiese oorsake daarvoor.

Bronnelys

Balentine, S. E. (1983). **The hidden God: the hiding of the face of God in the Old Testament**. Oxford: University Press. 33

Almansi, R. J. (1960). "The face-breast equation". **Journal of the American Psychoanalytic Association**, 8: 43-70.

Bartlett, J. (1955). **Familiar quotations: a collection of passages, phrases and proverbs, traced to their sources in ancient and modern literature**. Boston: Little, Brown.

Baumann, G. (2003). "Das göttlichen Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage." Bladsye 220-250 in **Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie**. Onder redaksie van Hedwig-Jahnow- Forschungsprojekt, Stuttgart: W. Kohlhammer.

Bion, W. R. (1970). **Attention and Interpretation**. London: Tavistock Publications.

Boehmer, J. (1908). "Gottes Angesicht." Bladsye 45-69 in **Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XII**. Gütersloh: onbekende uitgewer.

Derrida, J. (1991). "At this very moment in this work here I am." Bladsye 11-66 in **Re-reading Levinas**. Onder redaksie van Bernasconi, Robert & Critchley, Simon. Bloomington: Indiana University Press.

Eilberg-Schwartz, H. (1994). **God's phallus, and other problems for men and monotheism**. Boston: Beacon.

Engelen, J. C. M. (1985). **Het gelaat: jij die mij aanziet: eerste inleiding in de filosofie van Emmanuel Levinas**. Hilversum: Gooi & Sticht.

Fenichel, O. (1945). **The psychoanalytic theory of neurosis**. New York: Norton,
Freud, S. (1929). **Introductory lectures on psycho-analysis**. London: George Allen & Unwin.

Freud, S. (2012). **Sexualleben. Studienausgabe: Band V**. Onder redaksie van Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey en Ilse Grubrich-Simitis. Frankfurt am Main: Stefan Fischer.

Freud, S. (1940). "Das Medusenhaupt". **Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago**, 25: 105.

Freud, S. (1986). **The interpretation of dreams**. London: George Allen & Unwin.



Hartenstein, F. (2008). **Das Angesicht JHWH's: Studien zum seinen höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34.** Tübingen: Mohr Siebeck.

Jaynes, J. (1976). **The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind.** Boston: Houghton-Mifflin.

Joosten, J. (2008). "To see God: conflicting exegetical tendencies in the Septuagint." Bladsy 287-299 in **Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelten.** Onder redaksie van Martin Karrer, Wolfgang Kraus. Tübingen: Mohr Siebeck.

Joosten, J. (2016). **Seeing God in the Hebrew Bible and the Septuagint.** Referaat gelewer by IOSOT, Stellenbosch. Toekomstige publikasie.

Jung, C. G. (1984). **Dream analysis: notes of the seminar given in 1928-1930.** Princeton: University Press.

Kautzsch, E. (1911). **Biblische Theologie des Alten Testament.** Tübingen: Mohr Siebeck.

Keel, O. & Uehlinger, C. (1992). **Göttinnen, Götter und Gottessymbole : neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen.** Fribourg: Herder.

Kruger, P. A. (2005) „The face and emotions in the Hebrew Bible.“ **Old Testament Essays** 18/3: 651-663.

Krüger, J. S. (2006). **Sound unsound: orientation into mysticism.** Pretoria: Aurora.

Levinas, E. (1953). "Liberté et commandement". **Revue de Métaphysique et de morale**, 58/3: 264-272.

Levinas, E. (1961). **Totalité et infini: essai sur l'extériorité.** Den Haag: Nijhoff.

Levinas, E. (1963). **Difficile liberté: essais sur le judaïsme.** Paris : Albin Michel.

Levinas, E. (1979). **Le temps et l'autre.** Montpellier: Fata morgana.

Levinas, E. (1982). **Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo.** Paris : Fayard-Radio France.

Levinas, E. (1986). "Ethique et philosophie première: la proximité de l'autre." **Phrétique**: 121-127.

Levinas, E. (1989). **Hors sujet. Essais.** Montpellier: Fata morgana. Nötscher, F. (1969). „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Reindl, J. (1970). **Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments.** Leipzig: St. Benno.

Satyavani, P. (2014). **Seeing the face of God: exploring an Old Testament theme.** Carlisle: Langham.

Schenker, A., De Waard, J., Dirksen, P. B., Goldman, Y. A. P., Schäfer, R. & Sæbø, M.



(2004). **Biblia hebraica quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. General introduction and Megilloth.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Schroer, S. & Staubli, T. (2005). **Die Körpersymbolik der Bibel.** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Segal, H. (1957) "Notes on Symbol Formation". **International Journal of Psychoanalysis**, 38: 391-405.

Simkins, R. A. & Wright, W. M. (2012). "Visual ambiguity in the biblical tradition." **Journal of Religion and society Supplement 8:** 27-39.

Simmons, W. P. (2003). **An-archy and justice: an interpretation to Emmanuel Levinas's political thought.** Lanham: Lexington Books.

Sommer, B. D. (2009). **The bodies of God and the world of ancient Israel.** Cambridge: University Press.

Sperling, M. (1947). "The analysis of an exhibitionist". **International journal of psychoanalysis**, 28: 32-45.

Van der Toorn, K. (redakteur). (1997). **The image and the book.** Leuven: Peeters.

Van der Woude, A. S. (1971). "פָּנִים pānim Angesicht." Bladsye 432-460 in **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band II.** Onder redaksie van Ernst Jenni &

Claus Westermann. München: Christian Kaiser.

Viviers, H. (2002). "Hooglied, liggaam en die mistikus, Sint Teresa van Avila (1515-1582)". **Hervormde teologiese studies**, 58/4: 1537-1553.

Wagner, A. (2010). **Gottes Körper: zur Alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes.** Gütersloh: Verlagshaus.

Weinfeld, M. (1992). **Deuteronomy and the Deuteronomic schools.** Winona Lake: Eisenbrauns.

Weiss, M. (2002). **The chosen body: the politics of the body in Israeli society.** Stanford: University Press.

Willett, C. (1995). **Maternal ethics and other slave moralities.** New York: Routledge.

Wolff, H. W. (1973). **Anthropologie des Alten Testaments (KT 91).** Gütersloh: Christian Kaiser.

Wulff, D. M. (1997). **Psychology of religion: classic and contemporary.** New York: John Wiley & Sons.