UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Die digoeuvre van I.L. de Villiers

’n Teopoëtiese lesing

deur

NICO SMIT

Voorgelê ter vervulling van die graad

Philosophiae Doctor (Praktiese Teologie)

In

Die Fakulteit Teologie & Religie:
Departement Praktiese Teologie
Universiteit van Pretoria

Augustus 2020

Promotor: Prof J-A. Meylahn

© University of Pretoria

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

DECLARATION OF ORIGINALITY

UNIVERSITY OF PRETORIA

The Department of PRACTICAL THEOLOGY places great emphasis upon integrity and ethical conduct in the preparation of all written work submitted for academic evaluation.

While academic staff teach you about referencing techniques and how to avoid plagiarism, you too have a responsibility in this regard. If you are at any stage uncertain as to what is required, you should speak to your lecturer before any written work is submitted.

You are guilty of plagiarism if you copy something from another author's work (eg a book, an article or a website) without acknowledging the source and pass it off as your own. In effect you are stealing something that belongs to someone else. This is not only the case when you copy work word-for-word (verbatim), but also when you submit someone else's work in a slightly altered form (paraphrase) or use a line of argument without acknowledging it. You are nt allowed to use work previously produced by another student. You are also not allowed to let anybody copy your work with the intention of passing if off as his/her work.

Students who commit plagiarism will not be given any credit for plagiarised work. The matter may also be referred to the Disciplinary Committee (Students) for a ruling. Plagiarism is regarded as a serious contravention of the University's rules and can lead to expulsion from the University.

The declaration which follows must accompany all written work submitted while you are a student of the Department of PRACTICAL THEOLOGY No written work will be accepted unless the declaration has been completed and attached.

Full names of student: NICO SMIT

Student number: 11332052

Topic of work: **Die digoeuvre van I.L. de Villiers. 'n Teopoëtiese lesing**

Declaration

1. I understand what plagiarism is and am aware of the University's policy in this regard.
2. I declare that this Thesis (eg essay, report, project, assignment, dissertation, thesis, etc) is my own original work. Where other people's work has been used (either from a printed source, Internet or any other source), this has been properly acknowledged and referenced in accordance with departmental requirements.
3. I have not used work previously produced by another student or any other person to hand in as my own.
4. I have not allowed, and will not allow, anyone to copy my work with the intention of passing it off as his or her own work

SIGNATURE

© University of Pretoria

OPSOMMING

Onderwerp: Die digoeuvre van I.L. de Villiers. ’n Teopoëtiese lesing.

Hoofstuk 1 handel oor die verantwoording vir dié navorsing en uit watter hoek dit benader word. Die keuse vir dié navorsing is die digbundels van I.L. de Villiers. Die navorsingsvraag is die vraag of die term teopoëtika (theopoetics) by die werke van De Villiers gebruik kan word en of dit *slegs* teopoësie is. Die werke van Heidegger en Derrida is ’n verwysingsraamwerk om dié navorsing te voltrek.

In **hoofstuk 2** word die *boublokke* van teopoëtika uiteengesit. Dit bestaan uit poëtiese analise, metafoor en al die vorme van die metafoor, narratiewe teologie, postmoderne filosofie (daarmee saam ook postmoderniteit), sosiale konstruksie en narratief, verbeelding, die mense se soeke na estetika (ook literêre estetika) en ook mistiek. Die Praktiese Teologiese metode van Osmer word gebruik, maar omdat hierdie proefskrif ’n filosofiese inslag het, word die vrae wat Osmer binne die Praktiese Teologie vra filosofies ingekleur. Binne die bestek van hoofstuk 2 is die vraag gevra of daar nuwe maniere is om oor God te kan praat. Die vraag word breedvoerig bespreek en in die samevatting van hoofstuk 2 beantwoord.

Hoofstuk 3 bespreek dieper insigte oor taal. Hoewel hoofstuk 1 en 2 reeds heelwat na taal verwys het, was dit meer die teoretiese kant van die navorsing. In hoofstuk 3 word die gedagte oor taal verder geneem. I.L. de Villiers se lewe en watter elemente bygedra het tot sy poësie word ook kortliks bespreek. Sy bekendste Godsbeelde word ook in poësie weergegee. Hoofstuk drie wys ook die moontlikheid uit dat teopoëtika taal na die *dood van God* kan wees, en of dit ’n moontlikheid bied om in ’n post-metafisiese, postmoderne wêreld oor God te kan praat.

Hoofstuk 4 toon die liturgiese ontwikkelings aan in verskeie kerke, omdat dié navorsing hoofsaaklik ’n liturgies-teologiese studie is. Die vernuwing wat binne liturgie moontlik is word ook bespreek en so ook gedagtes oor ’n mistieke God. Die vyf “sola’s” word ook weergegee, en daar word gekyk na versmelting van horisonne en na hoe poëtika kan bydra tot hierdie sola’s. Drie moontlike “metodes” word aangebied om gedigte of poësie teopoëties te kan lees, naamlik die modelle van Harrity, Poling en Meylahn. Die moontlikhede van ’n post-metafisiese teopoëtiese God word ook bespreek.

© University of Pretoria

Hoofstuk 5 handel hoofsaaklik oor die kerklike jaar en die hoogtepunt van die studie. Meylahn se voorgestelde metode is gekies om die navorsing te voltrek. Die twintig gedigte wat teopoëties gelees gaan word word ook in die hoofstuk aangebied. Die gedigte, wat strek oor die tydperk vanaf 1972 tot en met 2008, word binne die kerklike jaar ingedeel. ’n Tabel is ook opgestel om uit te wys watter gedigte van De Villiers se oeuvre teopoëties van aard is en dié wat nie is nie.

In **hoofstuk 6** is die samevatting van die navorsing met die beantwoording van die navorsingsvraag en uiteindelik die gevolgtrekking wat vanuit die navorsing afgelei kan word.

Sleutelterme

- Teopoëtika
- Poësie
- Radikale Godstaal
- Post-metafisies
- Mistiek
- Transendensie
- Différance
- Pharmakon
- Kerklike jaar
- Liturgie

© University of Pretoria

SUMMARY

Topic: The poetic oeuvre of I.L. de Villiers. A theopoetic reading.

Chapter 1 deals with the justification for the research and the angle of approach. The published poems of I.L. de Villiers were selected for this research. The research question is whether the term theopoetics can be used in the works of De Villiers and whether they are *only* theopoetry. The works of Heidegger and Derrida are a frame of reference for the execution of this research.

In **chapter 2** the *building blocks* of theopoetics are explained. It consists of poetic analysis, metaphor and all the forms of metaphor, narrative theology, postmodern philosophy (and postmodernity), social construction and narrative, imagination, people's search for aesthetics (also literary aesthetics) and also mysticism. The Practical Theological method of Osmer is used, but because this thesis has a philosophical overtone, the questions Osmer asks in Practical Theology are given a philosophical treatment. In the scope of chapter two the question is asked whether there are new ways to talk about God. The question is discussed at length and answered in the summary of chapter two.

Chapter 3 discusses deeper insights into language. Although chapter 1 and 2 already referred to language, this was the more theoretical side of the research. In chapter 3, **the idea of language** is expanded upon. I.L. de Villiers's life and the elements that contributed to his poetry are also briefly discussed. His best-known God images are also reflected in poetry. **Chapter 3 also points out the possibility that theopoetics can be a mode of speech after the *death of God*** and whether it provides an opportunity to talk about God in a post-metaphysical, postmodern world.

Chapter 4 looks at liturgical developments in various churches, because this research is primarily a liturgical theological study. The renewal that is possible within liturgy is also discussed, as well as thoughts about a mystical God. The five "solas" are also provided; we look at a fusion of horizons and how poetics can contribute to these solas. Three possible "methods" are offered for reading poetry theopoetically, namely the models of Harrity, Poling and Meylahn. The possibilities of a post-metaphysical theopoetical God are also discussed.

© University of Pretoria

Chapter 5 deals mainly with the liturgical year and the culmination of the study. Meylahn's proposed method was chosen to execute the research. Twenty poems to be read theopoetically are also presented in this chapter. The poems, which span the period from 1972 to 2008, are divided into the liturgical year. A table is compiled to show which poems of De Villiers's oeuvre are theopoetic in nature and which are not. **Chapter 6** contains the summary of the research to answer the research question and finally the conclusion that can be derived from the research.

Key terms

- Theopoetics
- Poetry
- Radical God-Talk
- Post-metaphysical
- Mysticism
- Transendence
- Différance
- Pharmakon
- Church Year
- Liturgy

© University of Pretoria

Wanneer DANKIE te min is

Karen:

Hoe kan ek opmaak vir al die tyd wat hierdie *reis* my by jou kom steel het? Dankie vir al jou aanmoediging, liefde en omgee in ’n jaar wat vele uitdagings gehad het. Baie, baie dankie vir al die tye waarin jy my gedra het en my kort-kort oorreed het om deur te druk.

Pa Mikkie, Pa Robert, Ma Nita, Ma Amanda, sussie Leonie, boetie Tian en peetkind Minantte:

Dankie vir elkeen se oproep of belangstelling tydens al die navorsing en skryf vir dié PhD. Dankie ook vir al die moed inpraat en omgee. Dankie dat ek kan getuig van ’n wonderlike ondersteuningssisteem van mense wat vir my lief is. Dié sou nie moontlik gewees het sonder julle nie!

Die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns (SAAWK):

Dankie in besonder vir die ruim beurs om die navorsing te kon doen. Me. Nellie Engelbrecht wat elke navraag beantwoord het en gehelp het waar sy kon. Dankie dat die SAAWK dié beurse oorhandig om navorsing in Afrikaans te kan voortsit.

Die Gemeenteraad en kollega, Hennie Pienaar, van Dalpark Kaléo Gemeente:

Dankie vir die ruimte wat julle vir my geskep het om met hierdie navorsing besig te wees. Dankie vir julle deurgaanse belangstelling en aanmoediging.

Salomé Smith:

Dankie vir die uitmergelende werk om die proefskrif te kon proeflees. Dankie vir die fynaanvoeling wat jy vir die taal het. Dit word baie waardeer.

© University of Pretoria

Professor Johann-Albrecht Meylahn:

Dankie vir die talle gesprekke en refleksies op hierdie werk asook u aanmoediging. Dankie 'Prof' vir die jaar se geduld en dat u aangehou het om my aan te moedig en in my te glo. En dankie dat ek onder u kon werk in 'n jaar waar baie dinge deurmekaar was. Dankie vir al die ekstra leesstof, oproepe en Whatsapp's tussen alles deur.

Dalpark Kaléo Gemeente:

Ek het nie die woorde om my waardering en bewondering vir julle uit te druk nie. Dankie vir die voorreg om te mag wees in 'n kosbare gemeente. Om myself te kan uitleef en –druk op soveel manier en plekke. Dankie dat ek deel van so gemeente mag wees.

God:

U weet dat ek dikwels – male sonder tal – met U gesels, oor alles in en om my lewe. U weet hoeveel keer ek met U geworstel het as ek dalk seer het of nie lus het om voor my rekenaar in te skuif nie. U weet hoe ek dikwels met 'n oor-vol gemoed vesting en rus by U kom soek het, en altyd het U u hand oor my gevou. Dankie dat U in dit alles my hart ken. Dankie dat ek meer as dikwels in hierdie werk en ook in hierdie proefskrif 'n getuie kan wees van *'n Goddelike misterie en Goddelike grootheid*, wat nie in woorde vasgevang kan word nie. Dankie dat ek in U kan wees. En dat ek ook myself in U kan vind.

"Al sou die skepping" – Kobus Lombard

Al sou die skepping
in ses dae nie klaarkom nie
en daar geen ribbebeen
uit Adam se sy ontbreek nie
al sou Jona nie regop
in die walvis kon staan nie
en Maria se maagdelikheid skeur
nogtans sal ek jubel
en juig dat Jahwe
my Redder is
Hy bind my twyfel
aan die pote van 'n ribbok vas
in geloof laat Hy my veilig spring.

(Tussen wysvinger en duim, 2005*)*

© University of Pretoria

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1 1
1.1. INLEIDING 1
1.1.1. Die vrykom van die metafisiese wêreld 6
1.1.2. Poësie as die suiwerste vorm van taal 8
1.1.3. ’n Filosofiese reis en soeke 9
1.1.4. Mistieke denke in ’n postmoderne wêreld 13
1.2 PROBLEEMSTELLING 21
1.3. VERANTWOORDING 25
1.3. Die keuse van I.L. de Villiers se digbundels 27
1.3.2. Dominante teks teenoor konteks 28
1.3.2. Datum van teksseleksie 29
1.3.3. Godsdienstige/religieuse gedigte 29
1.3.4. Afrikaanse digbundels 34
1.3.5 De Villiers se veranderende Godsbegrip 39
1.3.6. Gedigte word afgebaken om in te pas binne die kerklike jaar 41
1.3.7. Die begrip “transendensie” (transcendence) 42
1.4. NAVORSINGSVRAAG 44
1.5. DOELSTELLING VAN HIERDIE NAVORSING 45
1.6. SKEPPINGSVOORNEME 46
1.7 GEKOSE NAVORSING 47
1.8 HOOFSTUKUITLEG 48
HOOFSTUK 2 50
2.1 INLEIDING 50
2.2. DIE RIGTINGGEWENDE METAFORE VIR HIERDIE NAVORSING 50
2.3 PRAKTIESE TEOLOGIE AS RIGTINGAANWYSER 51
2.4 DIE AARD VAN PRAKTIESE TEOLOGIE 52
2.4.1 Kommunikasie en verstaan 53
2.4.2 Konkretisering en handeling 53

© University of Pretoria

2.4.3 Bevryding en sin 53
2.5. PRAKTIESE TEOLOGIESE BENADERING VIR DIÉ NAVORSING 53
2.6 OSMER, DINGEMANS EN PRAKTIESE TEOLOGIE 54
2.6.1. Die deskriptief-empiriese taak 56
2.6.2 Die interpretatiewe taak 57
2.6.3. Die normatiewe taak 58
2.6.4. Die pragmatiese taak 59
2.7. DIE OPBOU (BOUBLOKKE) VAN TEOPOËTIKA 61
2.7.1. POËTIESE ANALISE (Poetic analysis) 64
2.7.2. METAFOOR 65
2.7.2.1. Metafore open die weg vir nuwe visie en gedagtes 68
2.7.2.2. Metafore kan ons denke, én sodoende ons wêreld, verander 70
2.7.2.3. Metafore het affektiewe krag 73
2.7.2.4. Metafore laat nuwe taal en denke (danse) oor liturgie toe 73
2.7.2.5. Nuwe metafore 74
2.7.2.6. Diafoor 75
2.7.3. NARRATIEWE TEOLOGIE 76
2.7.4. POSTMODERNE FILOSOFIE 78
2.7.4.1. Die mens wat binne ’n postmoderne tyd leef 81
2.7.4.2. Die mens is minder liniêr 82
2.7.4.3. Verkies eenvoud 83
2.7.4.4. Stilte 83
2.7.4.5. Gelykheid 84
2.7.4.6 Openheid vir vernuwing 85
2.7.5 SOSIALE KONSTRUKSIE EN NARRATIEF 86
2.7.5.1. Werklikhede word sosiaal gekonstrueer 86
2.7.5.2. Werklikhede word saamgestel deur taal 87
2.7.5.3. Werklikhede word georganiseer en in stand gehou deur narratiewe 88
2.7.6. VERBEELDING 89
2.7.7. DIE MENS SE SOEKE NA ESTETIKA BINNE GODSDIENS 92
2.7.7.1. Literêre Estetika 94
2.7.8. MISTIEK 95
2.8. RADIKALE POËTIKA – David L. Miller 99
2.8.1. Geen outeur 99
2.8.2. Geen betekenis 101
2.8.3. Geen orde (kompleksiteit) 102

© University of Pretoria

2.8.4. Geen einde (enjambement) 103
2.9. SAMEVATTING 103
HOOFSTUK 3 105
3.1. INLEIDING 105
3.2. I.L. DE VILLIERS AS DIGTER-DOMINEE 106
3.3. DIE BYBEL SE MANIER OM OOR GOD TE PRAAT 108
3.4. VERSKEIE EN *ONTWIKKELENDE* GODSBEELDE DEUR TEOLOË 110
3.4.1. Die geduldige en genadige God 113
3.4.2 Persoonlike klagtes 113
3.4.3. Die God van Jesus 114
3.4.4. Die God wat hoor én saam voel 114
3.5. HEIDEGGER: WESE *(BEING/ DASEIN)* EN BESTAAN (*EXISTENCE/ EXISTENZ*) 117
3.5.1 Heidegger: *sense* en *significance* 119
3.6. TAAL AS VITALITEIT OM TE (KAN) BESTAAN 120
3.7. RELIGIEUSE TAAL AS (TEO)POËTIKA 124
3.7.1. Keller en teopoëtika 124
3.7.2. Uitdagings 127
3.7.3. Religieuse taal 127
3.8. TEOPOËTIKA: TAAL NA DIE DOOD VAN GOD 132
3.8.1. Teopoëtika bind saam en maak spasie *(Gelassenheit)* 135
3.8.2. Hoe praat ons oor God na die *dood van God?* 136
3.9. SAMEVATTING 137
HOOFSTUK 4 139
4.1. INLEIDING 139
4.2. LITURGIESE ONTWIKKELINGS 140
4.2.1. Bybelse rigtingwysers 143
4.2.1.1. Ou Testamentiese liturgie 144
4.2.1.2. Nuwe Testamentiese liturgie 145
4.2.2. Oosterse kerke se liturgie 146
4.2.3. Noord-Afrika kerke se liturgie 147
4.2.4. Westerse kerke se liturgie 148
4.2.5. Reformasie en liturgie 148
4.2.5.1. Gereformeerde erediens 149
4.2.5.2. Die kerklike jaar 150
4.3. VERNUWING BINNE LITURGIE 151
4.4. POSTMODERNE TEOPOËTIESE LITURGIE 152

© University of Pretoria

4.5. DANS AS METAFOOR VIR DIE LITURGIE 156
4.6. MISTIEKE GOD 157
4.7. VERSMELTING VAN HORISONNE – SOLA'S 158
4.7.1. Sola Scriptura 158
4.7.2. Sola Fide 160
4.7.3. Sola Gratia 161
4.7.4. Solus Christo 162
4.7.5. Soli Deo Gloria 162
4.7.6. De Villiers en die Sola's 163
4.8. HARRITY: WAT MAAK *POËSIE* UITEINDELIK *TEOPOËTIKA*? 163
4.8.1 Die liggaamlike modus 164
4.8.2. Die profetiese modus 164
4.8.3. Die mistieke modus 164
4.9. POLING SE VOORGESTELDE MODEL VIR 'N TEOPOËTIESE LITURGIE EN LEES 164
4.10. MEYLAHN SE MODEL WAT TOEGEPAS WORD OP POËTIESE LITURGIE EN LEES 167
4.11. POST-METAFISIESE TEOPOËTIESE GOD AS 'N MOONTLIKHEID 169
4.12. SAMEVATTING 171
HOOFSTUK 5 173
5.1. INLEIDING 173
5.2. TEOPOËTIKA EN DIE KERKLIKE JAAR 174
5.3. DIE KERKLIKE JAAR 175
5.4. DIE GANG VAN DIE KERKLIKE JAAR 177
5.4.1. Advent en Kerstyd 178
5.4.2. Epifanie 180
5.4.3. Lydenstyd 182
5.4.4. Paasfees 184
5.4.5. Hemelvaart en Pinkster 187
5.4.6. Koninkrykstyd 188
5.5. DE VILLIERS SE GEDIGTE, DIE KERKLIKE JAAR EN TEOPOËTIKA 188
5.6. GEDIGKEUSES IN DIE NAVORSING 190
5.6.1. Advent en Kerstyd 191
5.6.2. Epifanie 191
5.6.3. Lydenstyd 191
5.6.4. Paasfees 191
5.6.5. Hemelvaart en Pinkster 191

© University of Pretoria

5.6.6. Koninkrykstyd 192
5.7. TEOPOËTIESE LEES – MEYLAHN SE MODEL 192
5.7.1. Luister 192
5.7.2. Interpreteer 193
5.7.3. Onderskei 193
5.7.4. Poëtika 194
5.7.5. Omarm 194
5.8. GEDIGTE 195
5.8.1. Advent en Kerstyd 195
5.8.1.1.“Maria” 195
5.8.1.2. Teopoëtiese lees van “Maria” 196
5.8.1.3. “Die man daarbuite” 198
5.8.1.4. Teopoëtiese lees van “Die man daarbuite” 199
5.8.1.5. “In die begin” 201
5.8.1.6. Teopoëtiese lees van “In die begin” 201
5.8.2. Epifanie 203
5.8.2.1. “Vakuum” 204
5.8.2.2. Teopoëtiese lees van “Vakuum” 204
5.8.2.3. “Een” 206
5.8.2.4. Teopoëtiese lees van “Een” 207
5.8.2.5. “God-ken” 209
5.8.2.6 Teopoëtiese lees van “God-ken” 209
5.8.2.7. “Een” 211
5.8.2.8. Teopoëtiese lees van “Een” 211
5.8.3. Lydenstyd 213
5.8.3.1. “Balansstaat” 214
5.8.3.2. Teopoëtiese lees van “Balansstaat” 215
5.8.3.3. “arkduif” 216
5.8.3.4. Teopoëtiese lees van “arkduif” 217
5.8.3.5. “Lied vir die Lydenstyd” 220
5.8.3.6 Teopoëtiese lees van “Lied vir die Lydenstyd” 220
5.8.4. Paasfees 221
5.8.4.1. “Nagmaal (I)” 221
5.8.4.2. Teopoëtiese lees van “Nagmaal (I)” 222
5.8.4.3. “Aand van Goeie Vrydag” 224
5.8.4.4. Teopoëtiese lees van “Aand van Goeie Vrydag” 225

© University of Pretoria

5.8.4.5. “Dit is volbring” 227
5.8.4.6. Teopoëtiese lees van “Dit is volbring” 228
5.8.4.7. “Tafel” 229
5.8.4.8. Poëtiese lees van “Tafel” 230
5.8.5. Hemelvaart en Pinkster 231
5.8.5.1. “In die dieper dinge” 231
5.8.5.2. Teopoëtiese lees van “In die dieper dinge” 232
5.8.5.3. “Wolk van getuies” 234
5.8.5.4. Teopoëtiese lees van “Wolk van getuies” 235
5.8.6. Koninkrykstyd 237
5.8.6.1. “Trisagion” 237
5.8.6.2. Teopoëtiese lees van “Trisagion” 237
5.8.6.3. “Kosmose” 238
5.8.6.4. Teopoëtiese lees van “Kosmose” 239
5.8.6.4. “Misterie” 241
5.8.6.5. Teopoëtiese lees van “Misterie” 241
5.9. TABEL 244
5.10. SAMEVATTING 245
HOOFSTUK 6 248
6.1. INLEIDING 248
6.2. TER SAMEVATTING 249
6.3. UITKOMS 251
6.4. VELDE VIR VERDERE NAVORSING 252
6.5. AFSLUITING 253
LITERATUURVERWYSINGS 255

© University of Pretoria

HOOFSTUK 1

"The main interest in life and work is to become someone else that you were not in the beginning."

Michel Foucault

1.1. INLEIDING

Die woorde teopoësie en teopoëtika *(teopoëties)* is al heelwat deurdink en geformuleer binne ander tale en kerke, maar binne die NG Kerk en liturgiewetenskap binne 'n Suid-Afrikaanse konteks is daar nog relatief min in hierdie veld gedoen en nagevors. Na die navorser se kennis is daar nog nie in Afrikaans 'n studie oor teopoëtika gedoen nie.

> "A non-poet's definition of theopoetics might be that it is a hybrid of poetry and theology. But to call it that misses the mark. It is an entire way of thinking. From the side of poetry, it shows that ideas are more than abstractions. They have form – verbal, visual, sensual – and are thus experienced as least as much as they are thought… What one learns from the theology side of theopoetics has at least as much importance. One observes that theology is more than an abstraction. It is a way of thinking, visualizing, and sensing images of God. And at that juncture, theologians should become aware that traditional theology … is a way to think about the divine but is only one of multiple ways to consider God. Thus for theologians, theopoetics will underscore their (sometimes reluctant) admission that theology is one form of truth but ought not be confused with truth itself" (Gundy 2013:ix).

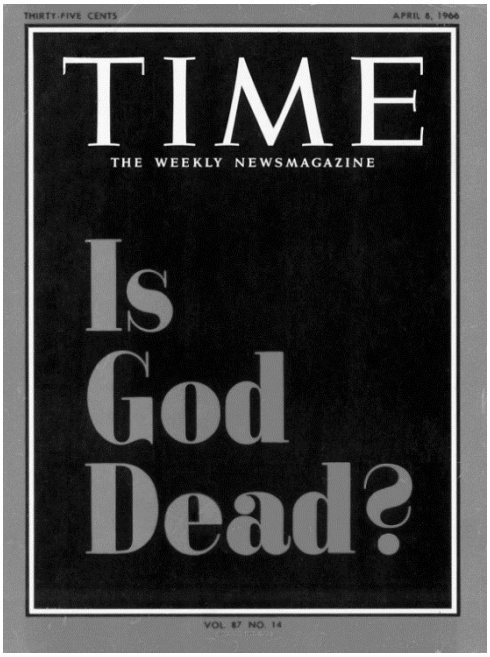
Teopoëtika is 'n interdissiplinêre veld, verrykend tot die teologie, wat verskeie elemente saamvoeg, soos prosesteologie, narratiewe teologie en postmoderne filosofie. Die verskeie terme waaruit teopoëtika bestaan sal in hoofstuk 2 uiteengesit word. Teopoëtika is 'n radikale Godstaal wat vir die mens wat in 'n postmoderne tyd leef kan sin maak.

© University of Pretoria

Teopoëtika gaan grootliks oor teologiese en religieuse verbeelding. Teopoëtika neem die gestalte aan om (eerder) – voordat daar 'n "wetenskaplike" teorie oor God ontwikkel word, soos sistematiese teologie poog om te doen – mense in staat te stel om God te vind deur poëtiese artikulasie en geleefde (deurleefde) ervarings. Die huidige bespreking oor die term teopoëtika kom hoofsaaklik deur twee kanale, die een vanuit 'n teologiese rigting en die ander deur filosofiese werk.

Vanuit 'n teologiese rigting sal die waarde wat toegeskryf word aan die frase "after the death of God" (*Gott ist tot*) die teologiese rigting van die navorsing bepaal. Die term word gebruik deur die Duitse filosoof Friedrich Nietzsche. Daar kan baie oor hierdie frase beklemtoon, verduidelik en geskryf word, en dit is bepalend tot hierdie studie. Teopoëtika werk met die uitgangspunt van *God is dood* – nie om te sê dat God werklik *dood* is nie. Dit handel oor die afsluiting van die moderne fase. Dit begryp ook iets van die proses van *poiesis*. In die teologie, teenoor teopoëtika, is daar nie 'n dood van God nie.

Dis in die jaar 1966 op 8 April dat die tydskrif *Time* sonder enige foto of prent, net met letters in rooi, dié woorde op hulle tydskrif publiseer:



Figuur 1: https://time.com/isgoddead/

© University of Pretoria

Nietzsche (1882) skryf in *Die fröhliche Wissenschaft*, vertaal deur Walter Kaufmann in 1974 as *The gay science*, die volgende oor die dood van God[1]:

> "God is dead. God remains dead. And we have killed him. How shall we comfort ourselves, the murderers of all murderers? What was holiest and mightiest of all that the world has yet owned has bled to death under our knives: who will wipe this blood off us? What water is there for us to clean ourselves? What festivals of atonement, what sacred games shall we have to invent? Is not the greatness of this deed too great for us? Must we ourselves not become gods simply to appear worthy of it?"

Nancy (2008:5) skryf die volgende oor *God is dood* en ook iets van die menslike toestand:

> "What was called the "death of God" and later "the end of metaphysics" or even "the end of philosophy," consisted in bringing light to the following: there is no first or last condition; there isn't any unconditioned that can be the principle of origin. But this 'there isn't' is unconditioned, and there you have, if I dare to say, our human condition."

Miller (2010:5-6) beskryf Donald Barthelme (1969:29) se kortverhaal met die titel 'On Angels'. Miller (2010:6) verwys na Barthelme: "The death of God left angels in a strange position similar to Barthelme's angels", en dan sluit Meylahn (2013:299) hierby aan: " ... and as the saying goes only fools would go where angels fear to tread. Yes, indeed only fools, but maybe holy fools enter that site of the impossible possible death of God where angels fear to tread. Holy fools and maybe poets, as Heidegger might argue. Poets who are best suited to speak in that sacred site of God's death or life, that site where the divine comes to mind."

[1] Daar is hoofsaaklik drie strome van die "God is dood-teologie" (vgl. Keefe-Perry 2014).

- Die eerste is dié van Thomas J.J. Altizer se "ekstreme kenosis", waarin hy meen dat God ten volle mens geword het in Christus en dat God alle almag verloor het in dié menswording.
- William Hamilton voer 'n sosiologiese diskoers aan: die moderne mens kan nie meer in God glo nie en daarom kan die kerk ook sonder God klaarkom.
- En dan Paul van Buren se sosiologies-linguistiese redevoering: " … the concept of God was 'cognitively meaningless', since God's existence and nature were not verifiable or falsifiable by the methods of science".

© University of Pretoria

Dis dan Miller (2010:6) wat saamvat: “And one might have thought that the so-called death of God would have also created something of an akwardness for contemporary theology and theologians.” Die frase verwys na idees deur verskeie teoloë en filosowe wat die opkoms van die sekulêre wêreld en postmoderniteit wil verduidelik en weergee met die wegbeweeg van tradisionele sienings en idees oor God en spesifieke Godsbeelde. Postmoderniteit is nie net sleg nie. Caputo (2009) skryf in sy boek *What would Jesus deconstruct* dat postmoderniteit goeie nuus vir die kerk is. Dit kan *evangelies* wees – dit wil sê, goeie nuus!

Altizer (1967:107) meen die volgende oor *God is dood*: “... the death of God does not propel man into an empty darkness, it liberates him ... and makes possible his transition into ... the final coming together of God and man”.

Walton staan ook nie negatief teenoor die postmoderniteit nie. Walton (2019:3-23) verduidelik dié stelling “death of God” soos volg:

> “There is no consensus in this movement as to whether God has been implicated in a fatal metaphysical event or whether the worn-out forms of religious doctrines have killed the sense of God for our culture. However, in whatever mode, we are presented with the Passion as a radical kenosis. God in flesh entirely abandoning divine power, and this ultimate divine passion demands a similar kenotic sacrifice from traditional God language, from theology. It too must endure a passion through which it becomes utterly transformed. God’s passionate act of worlding requires us to become the poetic makers of new words which create new worlds. God is now formed and re-formed in active human processes of poesis – of making.”

Dis juis na die *dood van God* dat daar nuwe woorde en nuwe wêrelde geskep kan word. Dis wat Walton aanvoer. Dit moet ook gemeld word dat elke teopoëtiese denker ook ’n eie verstaan het van wat die *dood van God* beteken vir radikale teologie en teopoëtika.

Keefe-Perry (2014:23) verwys na ’n hoofstuk deur John Frame met die titel ‘Death of God theology’ waarin Frame (1988:194) die verskillende moontlikhede lys wat die *dood van God* kan beteken en die nodigheid vir radikale teologie:

© University of Pretoria

- Dat daar geen God is nie en dat daar nog nooit was nie.
- Dat daar eens ’n God was wat geloof en geprys was, maar daar is nou nie meer so ’n God nie.
- Die idee van God en die Woord God het radikale herformulering nodig.
- Dat ons tradisionele liturgiese en teologiese taal ’n totale nuwe dimensie *(overhaul)* nodig het.
- Dat die Christelike storie nie meer een is wat genees of red nie. Dit is nou net vir instruksie of leiding, maar kan nie meer verlossing bied nie.
- Sekere konsepte van God, gewoonlik by die klassieke leer of doktrine van God, moet vernietig word.
- Mense ervaar nie vir God nie ... net as afwesig, versteek en stil.
- Dat daar gode geskep word in mense se gedagtes, maar die gode moet sterf, sodat die ware God ontdek kan word.
- Dit het ’n mistieke betekenis: God moet doodgaan in dié wêreld, sodat Hy in ons gebore kan word.
- Die taal wat ons gebruik sal altyd ontoereikend en nie genoeg wees om oor God te praat nie. Dit sal altyd onvolmaak wees.

Teopoëtika maak dit moontlik dat post-metafisiese praat oor God kan plaasvind, selfs wanneer die metafisika nie meer oor God kan praat nie. Dit is praat oor God wat ten volle bewus is van die beperkings van fisika, metafisika, filosofie en taal én hierdie praat oor God is om volledig in die teks én konteks opgeneem te word sonder dat God gereduseer of verklein word. Teopoëtika praat van God, want God is ’n naam waardig om te red, die moeite werd om lief te hê, ’n naam wat roep (Meylahn 2013:301). Teopoëtika is juis dít ... praat oor God ná die *dood van God*, die dood van die metafisiese onto-teologiese God, dit wil sê die radikale wegbeweeg van onto-teologie om juis onto-teologie te oorkom.

Terwyl God in die Christelike geloofstradisie dikwels steeds beskou word as die “transendente Oorsprong en Bestemming van alle realiteite” (Nürnberger 2011:1), word die term God (as transendente) in die godsdiensfilosofie toenemend vervang met terme soos die *Absolute*, *Misterie*, die *Ande*r, die *ander as ander* of *andersheid* (“alterity”) (vgl. Stoker 2012:5, vgl ook Verhoef 2016: 345-370). Die navorser gebruik

© University of Pretoria

op sekere plekke “Hulself” om na God te verwys en op ander na “Homself”. Dit is vir die rede dat die navorsing binne ’n postmoderne paradigma geplaas word en eksklusiewe manlike Godstaal nie binne ’n postmoderne paradigma inpas nie.

Die keuse van terminologie hierin word bepaal deur mens se wêreldbeskouing, godsdiens, Godsbeeld of morele waardes. Elke mens se kultuur en tradisie speel ook ’n rol. In die NG Kerk word mistiek nog hoofsaaklik as *donker* en *vreemd* beleef en gesien, terwyl dit in die Ortodokse tradisies juis die *vreemde* is wat hulle spiritualiteit begrond.

Heidegger vra vrae wat nie die antwoorde op die waarheid soek nie, maar wat meen dat ons metafisiese denke kan oorkom deur na ’n moontlike betekenis van *die waarheid* te soek. Die waarheid as *aletheia* waardeer die teenwoordige, sowel as die afwesige, en dié twee is ook verbind om die waarheid te sien as ’n mening tussen menings, die werklikheid en die wese[2] (vgl. Heidegger 1993:122).

1.1.1. Die vrykom van die metafisiese wêreld

Die navorsing sluit aan by Heidegger om nie van tradisie van metafisika *net* te wil vrykom of ontslae te wil raak deur die rug daarop te draai nie, maar om meer aandag daaraan te gee en dit weer te wil herbeskryf. Rorty (1992:215) meen die volgende daaroor: “... wants to get free of that tradition not by turning his back on it but by attending to it and redescribing it.” Teologie wil logies oor God praat, dat dit ’n *logos* (logiese rede) is wat verstaanbaar en verantwoordbaar is. Heidegger gebruik later self die woord *logos* om daardeur te beklemtoon dat taal (*logos*) *dinge* laat *wees*.

Heidegger is vir dié navorsing belangrik, omdat Heidegger reeds in 1927 skryf dat die mens *Dasein*[3] (in-die-wêreld-teenwoordig) is – ’n self-interpreterende wese of entiteit wat hulleself reeds tussen ander *Dasein* (teenwoordiger) bevind. Heidegger (1996:41) vertel dat daar geen suiwer eksterne uitkykpunt is van waaruit ons kan beweeg nie, waar daar ’n kleiner of mindere voorveronderstelling is nie. Dit is omdat ons altyd reeds

[2] Die woord *syn* word dikwels vertaal met *being*. Die navorser kies om in die proefskrif die woord *wese* te gebruik, omdat dit taalsosiologies, binne die Afrikaanse taal, vir hom ’n meer gepaste woord is vanaf die oorspronklike *sein.*
[3] *Dasein* beteken *in-die-wêreld-teenwoordig-wees* en dus voort sal die proefskrif die woord *Dasein* so gebruik, tensy anders vermeld.

© University of Pretoria

betrokke is met ’n bepaalde leefwyse en met alledaagse dinge in ’n *known-life world*. Dit is in ons *in-die-wêreld-wees* as deelnemers dat ons eerstens die wêreld sien soos ons werklikheid vir ons is.

Die belangrikste stap in hierdie herbeskrywing is Heidegger se voorstel dat die mens die metafisikus sien binne hulle soeke na waarheid – en dat daar dan ’n tipe herkonfigurasie van die metafisika kan plaasvind. Heidegger (1964:18-19) meen dat een van die foute wat die metafisiese tradisie maak is dat die vraag verdraai word vanaf *wees (Being)* na die wese van wesens (*being of beings*). Vir Heidegger is die mens niks – meer of minder – deur die woorde wat ons gebruik nie, net ’n *vroeë strofe (stanza) van Dasein*. Slegs ’n metafisikus sou dink dat die mens meer is.

Heidegger wil hê dat die mens metafisika as ’n onegte *(inauthentic)* vorm van poësie sien. As daar histories na metafisika gekyk word, is metafisika die navrae oor die wese. Heidegger wil dié tipe metafisika vervang met ’n meer outentieke perspektief op die wese *(being).* Daarom wil die navorser by Rorty (1992:215) aansluit, wat meen dat Heidegger se werk “metafisies van aard” is, omdat dit probeer om die metafisika te oorkom op ’n deeglike en nuwe manier, sonder om net daarvan ontslae te wil raak. Heidegger het besef dat gedagtes nie metafisika kan oorkom *(Überwinden)* nie, daar moet gestreef word om dit te inkorporeer *(Verwinden)*. Meylahn (2018:18) meen dat wanneer Heidegger die woord *Verwinden* gebruik, dit nié daaroor gaan om metafisika te oorkom en agter te laat nie, maar dit te wil oorkom deur dit te inkorporeer en saam te voeg. Meylahn (2018:19) gebruik die illustrasie van chroniese siekte: “... in the sense of incorporation, just as chronic pain or a chronic illness or to be chronically wounded *(Verwundung)* is not overcome, but one learns to live with it. The idea of the fatal or chronic wound that one learns to live with is appropriate for understanding Heidegger’s Überwindungder Metaphysik.”

Metafisika word oorkom, maar dit word oorkom deur die gebruik van metafisiese terme of taal en op dié manier is dit ’n “manner of a heightening of itself through itself” (Heidegger 2003:93). Vir Heidegger is die mens *ook* niks meer as die woorde wat gebruik word deur die mens nie. Hy herinner daaraan wanneer hy skryf: “... words and language are not wrappings in which things are packed for the commerce of those who write and speak. It is in words and language that things first come into being and

© University of Pretoria

are. For this reason, the misuse of language in idle talk, in slogans and phrases, destroys our authentic relation to things" (Heidegger 1964:96-97). Heidegger meen dat die essensie van taal gemanifesteer word deur poësie. "In its essence, language is neither expression nor an activity of man" (Heidegger 2001:197) Die mens kom die naaste aan die essensie van taal deur poësie (Bruns 1989:3). Dit kan verstaan word dat die mens nie die taal praat nie, maar dat die taal of *Dasein* (deur) die mens praat.

Daar moet ook kennis geneem word van hoe Heidegger die woord *poësie* verstaan. Dit is reeds weergegee dat Heidegger glo dat poësie die suiwerste vorm van taal is. Binne sy moedertaal, Duits, gebruik hy die woord *Dichten* en ook *Dichtung* wat vertaal word met poësie. Heidegger (1971:208) meen nie dat slegs poësie *poësie* is nie. "Pure prose is never 'prosaic.' It is as poetic and hence as rare as poetry."

Heidegger werk vanuit die veronderstelling dat wêrelde geskep kan word. Dit is deel van en die essensie van die krag van taal. Hy vat dit saam wanneer hy die volgende skryf: "Language, by naming beings for the first time, first brings beings to word and to appearance. Only this naming nominates beings to their beings from out of their being" (Heidegger 1971:73).

1.1.2. Poësie as die suiwerste vorm van taal

Poësie laat toe dat die onsêbare in die sêbare wêreld moontlik gemaak word. Dit kom deur middel van taal die wêreld binne. Heidegger (2001:72) skryf daaroor die volgende:

> "Poetry … is not an aimless imagining of whimsicalities and not a flight of mere notions and fancies into the realm of the unreal. What poetry, as illuminating projection, unfolds of unconcealedness and projects ahead into the design of the figure, is the Open which poetry lets happen, and indeed in such a way that only now, in the midst of beings, the Open brings beings to shine and ring out."

Dit is die spanning wat daar tussen *dinge* en *woorde* is wat die mens in staat stel om taal in sy suiwerste vorm te ervaar, by name poësie. Die mens kan nie van taal ontslae raak of selfs sê wat die essensie daarvan is nie.

© University of Pretoria

> "We speak and speak about language. What we speak of, language, is always ahead of us. Our speaking merely follows language constantly. Thus we are continually lagging behind what we first ought to have overtaken and taken up in order to speak about it. Accordingly, when we speak of language we remain entangled in a speaking that is persistently inadequate."

Die mens kan oor taal praat, maar kan nie 'n sisteem of simbole neerlê en sê dit is die kern van taal nie. Dit bly altyd misterieus. Taal skep wêrelde. Om na taal te luister verskyn *dinge* soos *dinge*. In hulle name kom hulle tot reg wat deur taal vir hulle geskep is. Taal laat toe dat wesens *(beings)* word wat hulle graag wil word.

Vanuit hierdie invalshoek – waar taal wêrelde kan skep – word die navorsing ingeklee.

1.1.3. 'n Filosofiese reis en soeke

Vanuit 'n filosofiese invalshoek, net enkele opmerkings ten opsigte van die studie. Die verhouding tussen filosofie en poësie is 'n lewendige en kontroversiële debat. Boas (1932:1) meen dat sedert die begin van Westerse denke dié gesprek omstrede is en al baiekeer bespreek is. Duvenhage (2008:197) beklemtoon dat die spanning tussen filosofie en poësie ook verstaan kan word in terme van die spanning in die woorde *muthos* (beeld) en *logos* (begrip).

> "Philosophy finds itself, *finds itself again* in the vicinity of poetics, indeed, of literature. It finds itself again there, for the indecision of this limit is perhaps what is most thought provoking" (Derrida 2005:44).

Wat is die oorsprong van alles? Wat is die mens se plek in die wêreld? Dit is die soort vrae wat die filosofie ondersoek, en uiteindelik die poësie ook. Poësie probeer deur die gebruik van taal na betekenis te soek en self uiteindelik betekenis skep. Vir Heidegger is taal 'n sentrale tema in al sy werk. Heidegger (1996:9) gee 'n eksistensiële analise deur in twee rigtings te beweeg, eerstens met 'n filosofie van oorkoming *(overcoming* of *Überwindung*) en tweedens 'n in-diepte ondersoek na die aard van taal.

Heidegger se filosofie van oorkoming bestaan uit 'n reeks dekonstruktiewe werke van vooraanstaande denkers van die Westerse metafisiese tradisie, onder andere Plato,

© University of Pretoria

Aristoteles, Kant, Hegel en Nietzsche. Hierdie werke beoog om ’n stap terug te neem vanaf die onto-teologiese raamwerk van die metafisika om die onderliggende voorveronderstellings van alle metafisika te openbaar en bekend te maak. Vir Heidegger is die vertrekpunt van die metafisika ’n fenomenologiese[4] vraag en ’n tydelike ervaring van *Dasein (In-die-wêreld-teenwoordig-wees*) (Heidegger 1996:18-20). Heidegger (1996:18-20) meen: “Thus ‘phenomenology’ means αποφαινεσθαι τα φαινομενα[5] – to let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself.” Daar kan ook geredeneer word dat die poësie van I.L. de Villiers ’n fenomenologiese toon het. Sy werke bevat ’n “digterlike fenomenologie”, met die heilige wete dat die ervaring van dinge van God afkomstig kan wees.

Heidegger was fenomenologies ingestel deur te sê dat die ding vir die ding self kan praat. Barrett (197:222) verduidelik Heidegger se fenomonologiese instelling deur na die oorspronklike Grieks te verwys. Die Griekse woord *phainomenon* kan saam met die die woord *phaos* gesien word, wat lig beteken en dan ook die woord *apophansis* wat *gesproke woord* beteken. Dus is die volgorde van openbaring, lig en taal. “Die lig is die lig van die openbaring en die taal self is in hierdie lig” (Barrett 1971: 222). Dit maak die ervaring van *Dasein* moontlik.

Die beeldspraak van lig gee vir ons toegang na Heidegger se waarheidsleer. Dit is vir hom een van die belangrikste fasette in die menslike geskiedenis en in elke mens se denke. Die etimologie van die Griekse woord vir “waarheid” is *aletheia*. Waarheid is vir Heidegger onverborge en openlik. Die woord beteken in die letterlike sin die “onverborgenheid” of “onthulling”. Waarheid kom na vore wanneer dit wat verberg was nie meer verborge is nie en uiteindelik onthul word.

’n Mens kan byvoorbeeld na ’n gedig kyk en sê dat daar waarheid in die gedig lê. Die waarheid lê in die openbaring van daardie gedig, maar die openbaring bestaan nie in ’n oordeel wat in die verstand gevorm word nie. Heidegger (1927) meen: “dat die

[4] Fenomenologie word verstaan as die vasstel van verhoudings tussen verskillende empiriese waarnemings waardeur kennis gegenereer kan word in ooreenstemming met ’n teorie of verskeie teorieë. ’n Verskynsel in hierdie raamwerk is dat dit wat ’n onderwerp is waargeneem word, en dit verskyn dus in bewussyn (Husserl 1950:52)

[5] Vertaal vanuit die Grieks: “Besluit oor die verskynsels”

© University of Pretoria

waarheid nie primêr in die verstand lê nie, maar dat die waarheid van die verstand eintlik ’n afgeleide vorm of idee is van ’n meer fundamentele betekenis van waarheid.”

Die digter is die een wat die gawe of die geskenk ontvang het om na taal te luister. Die digter wat die openbaring (van die waarheid) ontvang openbaar dit. “Poetry proper is never merely a higher mode (*melos*) of everyday language. It is rather the reverse: everyday language is a forgotten and therefore used-up poem, from which there hardly resounds a call any longer” (Heidegger 1971:208).

Met die bogenoemde stelling dat poësie nie ’n “hoër vorm” van taal is nie is die belangrikste aktiwiteit van *Dasein* om ondersoek in te stel na die wese en veral die vermoë om vrae te vra rondom ’n wese se bestaan. Heidegger het daarom die tesis geskryf: *Understanding of Being is itself a definitive characteristic of Dasein’s Being* deur te sê dat *Dasein* onderskeidend aangebied word as ontologies.[6]

Dit kan gesê word omdat hy veral verwys na die werke van Edmund Husserl, van wie hy eers ’n student en later ’n navorsingsassistent was. Heidegger kom tot die insig dat daar nie oor *Dasein* gepraat en gedink moet word nie, maar eerder vanuit die *Dasein.* Dit sluit weer aan by die betekenis van *om te wees* (*meaning of being*).

Van Zyl (1978:65-67) skryf die volgende oor die ontologie: Ontologie is nie ’n spekulatief-fanatiese poging om deur die metafisika ’n wêreld agter hierdie wêreld te vestig nie, maar dis ’n ontleding van die struktuur van die wese waarmee ’n mens te doen kry in elke ontmoeting met die werklikheid. In sy vraag na die struktuur van die wese, is dit die rede wat die grootste rol speel binne die filosofie. Die filosoof aanvaar ’n analogie tussen ’n universele, objektiewe *logos* van die werklikheid en ’n subjektiewe *logos* wat in hom werk.

Om metafisiese denkers van die Westerse tradisie deur ’n proses van fenomenologiese dekonstruksie te plaas wil Heidegger aantoon hoe die geskiedenis van filosofie die geskiedenis van die wese openbaar. Hy dring daarop aan dat die

[6] Ontologie is die studie van die *aard* van die wese, realiteit en die substansie van dinge.

© University of Pretoria

fenomenologie nie daar is om die metafisika tot niet te maak nie, maar om die verborge tydelike grondslae daarvan te herdink en uiteindelik te *her*benoem. Heidegger wil nie die metafisika weerlê nie, maar eerder 'n herinterpretasie daarvan skep. Dekonstruksie stel die metafisika in staat om sy eie oorsprong te ontdek deur *sy* vergeetagtigheid rondom die tydelikheid van die wese (*being).*

Heidegger vul sy eksistensiële analise in sy boek *Being and Time* op twee wyses aan. Eerstens doen hy dit deur die filosofie van oorkoming en tweedens 'n soektog na die aard van taal. Hy het geglo dat dit sal lei na 'n diepere verstaan van die wese.

Die bostaande verduidelikings van Heidegger sluit aan by poësie. Poësie en filosofie het raakpunte, want beide probeer sin maak van menslike ervaring, al is dit op verskillende wyses. Binne die filosofie word daar probeer om 'n begrip te bewys en in poësie 'n ervaring weer te gee. Beide poësie en filosofie gebruik taal as hulpmiddel.

As daar dan vanuit 'n teologiese invalshoek gekyk word, kan De Villiers se digoeuvre betrek word by hierdie navorsing, omdat De Villiers se poësie hoofsaaklik religieus van aard is. Altizer (2012:3-4) verduidelik iets van die verhouding tussen filosofie, teologie en poësie:

> "We must be prepared to accept the paradox that modern philosophy has been more deeply theological than modern theology ... Ironically, it was Spinoza who initiated a truly modern understanding of the Bible, just as it was Hegel who more fully incorporated a biblical ground into his thinking than has any other philosopher, and Nietzsche and Heidegger who fully embodied an apocalyptic horizon in their thinking, one absent from all of our established theologies ... So it is that Nietzsche can genuinely be known as a poetic philosopher, even as Kierkegaard can be known as a poetic religious thinker, and if here thinking and the imagination are truly united, this is a union that has been impervious to all of our theology ... Clearly [Radical Theology] cannot simply challenge the Church or challenge society, it must go far deeper than that, for it is inevitably a challenge to everything that we can know or name as God ..."

Heidegger se grootste *teologiese* kritiek teenoor die metafisiese konsep van God is dat dit altyd met menslike denke en gedagtes te doen het. Dit bly altyd 'n abstraksie.

© University of Pretoria

Daar word wel onderskei tussen die wese (*being)* en God. Dis belangrik om dit weer te gee, om te verstaan dat Heidegger wil wegbeweeg van metafisika af, maar nie dat hy enigsins teologie verwerp nie. Heidegger (1986:436) skryf:

> "Being and God are not identical, and I would never attempt to think the essence of God via being. Some of you know, perhaps, that I started in theology and have retained an old love for it and am reasonably well-versed in it. If I were yet to write a theology – and sometimes the thought tempts me – the term 'being' would not appear in it."

Deur die ganse tyd van bestaan (*Dasein*) het filosofie op een of ander wyse met teologie te doen. Die heel eerste ontmoeting tussen teologie en filosofie was reeds in die jaar 180 n.C., toe dit as konfrontasie gebruik is deur die filosoof, Celsus, wat aangevoer het dat die waarheid wat die kerk verkondig nié die waarheid is nie.

1.1.4. Mistieke denke in 'n postmoderne wêreld

Ten laaste moet daar ook iets van die mistiek weergegee word. De Villiers was veral gegrond in sy gereformeerdheid (predikant in die NG Kerk), maar sy poësie laat 'n sekere poreusheid deurskemer. Hy word gereken as Afrikaans se mees mistieke digter naas Sheila Cussons, en sy meestersgraad het gehandel oor die siening van die vrou in die poësie. Dit het die titel gehad: *Die siening van die vrou in die poësie van Totius en D.J. Opperman met verwysing na Elisabeth Eybers*. De Villiers verstaan die proses van *poeisis* en dekonstruksie om uiteindelik gedigte of poësie te skep. Teologie wil baiekeer die hele storie vertel en die narratief afsluit, soos MacKendrick (2013:53) dit stel: "tells the whole story, closing the narrative ...", terwyl die poësie dit wil inkleur, sonder een of ander doel of *telos* (einde). Daar is plek vir mistieke denke binne die teologie en veral binne teopoëtika; om te sê dat daar nie 'n voltooide sirkel of einddoel is nie, maar 'n soeke, 'n dieper dimensie. In Kearney se taal: 'n derde weg (2010).

Die Godsbeeld het 'n herlewing ondergaan in terme van die postmoderne konteks waarin die mens hulself tans bevind. Die maklike bekombaarheid van kennis, na aanleiding van vooruitstrewende tegnologie, het die mens opnuut bekragtig deur verskeie geloofsvrae by hulle op te wek in die hoop om die ontstaan en betekenis van

© University of Pretoria

hulle godsdiens beter te begryp, en sodoende word ’n aantal velde bymekaargebring om die betekenis van godsdiens vir mense *duideliker* te maak.

Keefe-Perry (2014:124) som hierdie interaksie tussen teopoëtika, teologie en filosofie goed op wanneer hy die volgende skryf: “While theological discourse is too varied to fully comply with the totalizing categorization of ‘self-enclosing’, the methodological orientation of academic theology – whether systematic, constructive, practical, or contextual – is often toward a better understanding of God and God’s movement in the world. Alternatively, the emphasis of theopoetics is not a fixed “goal” as such, but the cultivation of a disposition of hospitality toward God, of a spiritual sensibility that invites the possibility of the infinite into the stuff of everyday life.”

Poësie is hoofsaaklik dekonstruksie. Dekonstruksie ontrafel poësie, sodat dit betekenis vir mense kan skep. Die term dekonstruksie kom veral in die werke van Jacques Derrida na vore. Dekonstruksie verduidelik die verhouding en verstaan tussen teks en konteks, of teks en betekenis. Dekonstruksie is postmodern. Derrida wil met dekonstruksie sê dat daar ’n wegbeweeg is van taal wat metafisies verstaan kan word. Die beweging van dekonstruksie (Derrida 1976:24) het nie die doel voor oë om metafisiese (denk)strukture tot niet te maak nie nie. Dekonstruksie help met die afbreek van konstruksies van afgode en dwangkonstrukte, maar dit is teopoëtika wat die moontlikheid skep van dit wat was en dit wat nog *kan* wees.

Derrida is dus van mening dat die mens die bekende God moet laat gaan, sodat hulle hulself kan oopmaak vir die radikale andersheid van die Vreemdeling. Hierdie *Derridiaanse* begeerte vir God word gekenmerk as ’n “desire beyond desire”. Die gevoel van verlatenheid wat die afwesigheid van die ou God agterlaat skep ’n begeerte by die mens vir die vind van die ander God. Hierdie ander God verwys dus na ’n goddelike besoeker (vgl. Kearney 2010:63).

Blackburn (2008:90) verskaf die volgende definisie van dekonstruksie: “A sceptical approach to the possibility of coherent meaning initiated by the French philosopher Derrida. Derrida is selfconsciously evasive, but the drift is that there is no privileged point, such as an author’s intention or a contact with external reality, that confers significance on a text.”

© University of Pretoria

Dekonstruksie funksioneer as't ware tweeledig – aan die een kant implementeer dit 'n differensiasie (*différance*) tussen twee begrippe en aan die ander kant implementeer dit 'n uitstel (*deferral*). "... it's enough to say: abyss and satire of the abyss" (Derrida 1987:17)

Différance is die term wat Derrida gebruik om vir sy Franse lesers aan te dui dat die uitspraak tussen *difference* en *différance* nie 'n verskil aan die klank gaan maak nie (Derrida 1982:3). Alhoewel daar nie 'n klank verskil is nie, is daar tog 'n verskil in betekenis. Derrida verduidelik dat: *différance* maintains our relationship with that which we necessarily misconstrue, and which exceeds the alternative of presence and absence" (Derrida 1982:20). *Différance* dra nie enige betekenis nie en is ook nie 'n verklarende konsep nie.

Derrida meen ook dat die woord *différance* ouer is as *Dasein* óf God óf enige naam van God. Dit is nie 'n teologiese stelling wat Derrida maak nie, maar veel eerder 'n linguistiese stelling. Hierdie linguistiese stelling wil iets beskryf van die verhouding tussen *teken*, *betekende* en *betekenende*. Om die woord God te kan sê moet die woord God in 'n stelsel van verskille gebruik word. *Différance* is nie een of ander mistieke, onuitspreeklike wese of *Dasein* nie. *Différance* bestaan nie. Die *a* maak dat *différance* semiologies en linguisties nie as 'n woord gesien word nie, omdat dit bloot dui op die uitspraak van die woord. Derrida wys egter voortdurend daarop dat *difference* (let op na die spelling) in 'n selfbewustheidsproses verkeer op grond van différance. Hierdie selfbewustheid het juis te make met die idee dat iets wat bestaan in 'n spanningsverhouding geplaas word met iets wat nie bestaan nie. Geen betekenis van *différance* word ooit bereik nie. Dit werk altyd reeds met twee betekenisse – sonder om ooit te *kies* tussen die een of die ander.

Wat poësie betref, wil dit voorkom asof dekonstruksie veral sterk toegespits is op die estetiese interpretasiemoontlikhede wat dit bied ten opsigte van tekste. Dekonstruksie is die moontlikheid om die werklikheid te verstaan deur die ontleding en ontrafeling van poësie. Poësie is nie iets wat verwyder is van die werklikheid nie, aangesien die werklikheid in 'n breë sin in digkuns gedekonstrueer word, met die doel om dit te parodieer of daaroor te kontempleer, selfs om dit te dissekteer.

© University of Pretoria

Poësie is ongerep, omdat dit die *taal van taal* is (Heidegger 1971:192; vgl ook Meylahn 2013:300). As daar verwys word na die *taal van taal* word dit beklemtoon dat ’n mens taal erf – dit word oorgelewer van geslag tot geslag – en hierdie oorgeërfde taal skep ’n wêreld, deur *poiesis.* Guynn (2010:105-137) verryk en imponeer wanneer hy skryf: “The theopoet argues that, in many cases, like old soda pop, language has gone flat in our religious traditions. We use the same language again and again without examining and refreshing it, and often no one really wants to drink it any longer. Bound up with the flatness of language, our rituals become rote. Instead of actually interacting with Deity-Divinity-Essence-God, rituals and religious conversation become routinized. Rather than paths of power, we tread paths of habit.”

Die navorser gebruik die woorde teopoëtika en teopoëties (theopoetics) as sinonieme, maar die woord teopoësie (theopoetry) het wel ’n ander betekenis. Die navorser is deeglik bewus dat die *HAT 6* die woorde *poësie* en *poëties* nie as sinonieme beskryf nie. *Poësie* beteken gedigte, verse, kuns van gedigte en digterlike bekoring. Terwyl, *poëties* as digterlik verstaan kan word. Dit is egter belangrik om kennis te neem dat binne dié navorsing daar ’n verskil in die betekenis tussen *teopoëties* en *teopoësie* is. In hierdie navorsing beteken teopoësie die mooiheid en moontlikheid om teologiese waarhede op ander maniere uit te druk. Miller (2010:8) beskryf teopoësie (theopoetry) soos volg:

> “… artful, imaginative, creative, beautiful, and rhetorically compelling manner of speaking and thinking concerning a theological knowledge that is and always has been in our possession and a part of our faith.”

Die navorsing handel dus oor teopoëtika wat in die eenvoudigste vorm as radikale Godstaal beskryf kan word. Teopoëtika is radikale Godstaal. Teopoëtika verwys dus dan na die strategieë om vir die mensdom betekenis te gee in die afwesigheid van vaste en ware betekenisse oor die kennis van geloof. Dit beteken om die mens te help om ’n God te kan verwoord in ’n tyd waar daar nie een bepaalde waarheid oor God is nie. Teopoëtika is dus ook bewus van die metaforiese karakter (Miller 2008:10) van taal. Heidegger praat van die krag van taal om ’n wêreld te skep. Heidegger (1996:104) vra vrae soos: “What are words, that they have the power to endow things with Being?”

© University of Pretoria

En dan ook, “What are things that they need words in order to be?” Dit is binne die konteks van fenomenologiese hermeneutiek. Caputo (1987) verwys na hierdie gedagtes as radikale hermeneutiek. Meylahn (2012:7) is van mening dat “Theopoetics consciously engages the bringing forth out of nothing, whilst theopoetry fills the opening of the event of language with content – eternal truths – thereby denying the creation ex-nihilo. Theopoetics, on the other hand, faces the radical crisis of faith and therefore requires a radicalised poetics to face the nothingness, the void, the absolute alterity.”

Om hierdie *niks* te vul waarvan Meylahn (2012) skryf word die konsep poësie ondersoek. Die woord “poësie” kom van die Griekse woord ποιέω (*poi-eo*) wat letterlik beteken “om te maak.” Heidegger (1949:281) skryf: “Only where there is language, is there world.” Taal is die primêre *(ereignis)* gebeurtenis wat die grootste moontlikheid voortbring vir die mens om in die wêreld van taal te leef. Taal skep die wêreld waarin mense woon. Foster en Viljoen (1997:20-24) definieer dit etimologies soos volg: “Dit kom van die oorspronklike Griekse woord *poetes* wat beteken *maker,* of *komponeerder*; of van die Griekse stam *poiein* wat *komponeer*, *maak, doen* en *skep* beteken. In die Skotse taal word die woord *cinoti* gebruik wat in Afrikaans vertaal word as *bymekaarmaak,* of *opstapel.”*

Digters kies spesifieke woorde uit na gelang van die emosionele trefkrag wat dit bied, dit sluit in die klankwaarde en selfs die manier van hoe dit gespasieer word op die bladsy. Die mees kenmerkende eienskap van poësie is dat dit afdoende definisies ontglip. “Dis soos die wind. As jy dit met jou hand kan vasgryp, is dit nie die wind nie!”

Poësie word deur Krog (2004:ad loc.) as volg saamgevat:

> “Poësie is nie papier nie, dis tong en mond en tande. Dit moet hardop gelees word, sodat dit kan klink. Gedigte spits jou ore vir taal. As jy gedigte lees, lewe jy met ’n groter, voller bewussyn.”

Die oorsprong van die woord “poësie” is belangrik in hierdie navorsing, omdat dit deel uitmaak van dit wat teopoëtika is. Poësie is “om te maak of skep.” Poësie bied die ruimte om uit te wys dat woorde ’n *dubbele* lewe het. Woorde het meer as een

© University of Pretoria

geleentheid om as't ware *hulle sê te sê*. Sodoende word die betekenis ook al hoe meer ryk en selfs al hoe meer dwingend. Poësie is die lewensbloed van taal, omdat dit skep (Smit 2016:152). Dit is wat teopoëtika ook doen. Teopoëtiek is Godstaal *na* die dood van God.

Die term teopoëtika *(theopoetics)* is die eerste keer gebruik as die woord "*theopoiesis*" deur Stanley Romaine Hopper in 'n toespraak van 1971 wat uit gesprekke gegroei het wat in die Vereniging vir Kuns en Godsdiens in Amerika *(American Academy of Religion)* plaasgevind het. Sedertdien het teopoëtika gedien as 'n naamwoord wat na 'n bepaalde kwaliteit verwys (daarom die kwalitatiewe navorsing), hetsy dit die toewydingskwaliteit van 'n teks is, 'n genre van 'n godsdienstige skryfwerk of 'n postmoderne perspektief op teologie. Hopper (1992:225) meen: "Die pad vorentoe sal ons lei in 'n nuwe taal waar teologie nie rigied is nie, nie net bestaan uit logiese bewerings nie, maar ook uit vreugdevolle ekstatiese uitdrukkings wat geskep word. 'n Teologie wat nie 'teo-logies' nie, maar 'teo-poëties' is".[7]

Teopoëtika beklemtoon die poësie en die wese van die mens in sy of haar huis van taal. Wepener in Wepener en Vos (2014:94) meen dat tekste met 'n maaltyd vergelyk kan word. Die bord is oorlaai met lekkernye. Die fynproewer kan met sorg die mes en vurk gebruik om die dis uitmekaar te trek of saam te voeg. Hy meen só moet daar in tekste ook aandag gegee word aan die tekslae. Heidegger (1977:217-218) verwoord dit reeds in 1946 in sy *Letter on Humanism* wanneer hy skryf dat taal 'n huis is waarin 'n mens bly:

> "Language is the house of Being. In its home man dwells. Those who think and those who create with words are the guardians of this home. Their guardianship accomplishes the manifestation of Being insofar as they bring the manifestation to language and maintain it in language through their speech. Thinking does not become action only because some effect issues from it or because it is applied. Thinking acts insofar as it thinks. Such action is presumably the simplest and at the same time the highest, because it concerns the relation of Being to man. But all working or effecting lies in Being

[7] "… which leads us into a new language where theologies are not rigid, logical assertions, but ecstatic expressions that plunge us into an experience of mystery and a primal being; a theology that is "not theo-logic but theopoiesis."

© University of Pretoria

> and is directed towards beings. Thinking, in contrast, lets itself be claimed by Being so that it can say the truth of Being. Thinking accomplishes this letting. Thinking is the 'engagement par l'Etre pour l'Etre (engagement by Being for Being)."

In hierdie huis kan daar ook verlange en soeke wees. Kierkegaard meen dat wanneer daar oor God gepraat word moet die mens bewus wees van die mitiese, metaforiese aard van taal wat gebruik word om God te beskryf (vgl. Miller 2010). God word hoofsaaklik metafories beskryf.

Schleiermacher het gemeen dat die erediens uiteindelik 'n vorm van kuns is: "Worship is art for art's sake. It is true that works of art sometimes affect their viewers, but that is not (according to Schleiermacher) why one makes them" (Vial 1998:9-73). Sodra daar teologies oor God gepraat word, verloor dit die poëtiese wyse van praat oor God. Kearney (2001:1) sluit daarby aan wanneer hy skryf: "God neither is nor is not, but may be".

Met Kearney se "God neither is nor is not, but may be" kan teopoëtika toegepas word – die skep uit niks. Teopoëtika bied die moontlikheid vir post-metafisiese Godstaal wanneer die metafisika nie meer oor God kan praat nie. Dit is Godstaal wat bewus is van die inperking van fisika, metafisika, filosofie en selfs taal (Meylahn 2013:300). Nietzsche meen dat nihilisme die gevolg is van die *dood van God*. Hierdie afsterwe en verlies lei daartoe dat die mens geen oriëntasiepunt en geen struktuur meer binne die leë en betekenislose heelal het nie – net die niks *(nihil)* bly oor (Van Tongeren 2012:179). Daarom kan teopoëtika die niks vul.

De Villiers gee iets van hierdie post-metafisiese Godstaal is een van sy gedigte weer:

Jy't saam getrek van stad tot stad, kantoor, my huis,
en ek het wat jý nie kan antwoord nie, gevra:
dat Jesus ágter jou, dié een ágter die kruis,
God ágter God, God vérder agter, mý verdra,

(*Jerusalem tot Johannesburg* 2005)

© University of Pretoria

Daar is ’n lang tradisie van soeke deur mense om oor God te praat buite kategorieë, en dit is wat hierdie navorsing wil bereik. Dit is om uit te wys hoe ’n teopoëtiese benadering tot De Villiers se werke die mens kan lei tot nuwe, post-metafisiese, postmoderne Godstaal. Dit daag tradisionele interpretasies en sienings van en oor God uit. Wilder (1976) beskryf teopoëtika soos volg: “It is at the level of the imagination that the fateful issues of our new world-experience must first be mastered. It is here that culture and history are broken, and here that the church is polarized. Old words do not reach across the new gulfs, and it is only in vision and oracle that we can chart the unknown and new-name the creatures”.

De Villiers is nie onbekend met beide tradisionele liturgie en digkuns (poësie) nie. Hy word gereken as die mees mistieke digter in Afrikaans, naas Sheila Cussons (Hugo 2006:ad loc). Met die gedagte dat De Villiers die mees mistieke digter in Suid-Afrika is, wil teopoëtika voorstel dat voor die mens ’n rasionele metafisiese teologie daar wil stel, God gevind kan word in poësie en fiksie (en in die mistiek), dat ateïsme nie die einde van teologie is nie, maar eintlik die begin is, soos Tillich dit stel en Caputo (2016) daarop voortbou: “I think saying that God and high theology are to be understood as poems will solve a lot of problems… the best interests of theology are served if theology recognizes that it is in fact, more properly speaking, a “theopoetics,” and ultimately, at the end of the day, a theopoetics of the kingdom… if you are wanting in poetic soul you have no business wanting to do theology.”

Caputo (2016) maak ook die volgende stelling: “... the best interests of theology are to be found deep down in the depths of our experience.” Die stelling is nie om terug te keer na die Romantisisme van die 19de eeu nie. Dis uiteindelik net die terugkeer na ’n metafoor. God word nie gevind in die hoogte nie, maar in die diepte.

Wat die wese van hierdie navorsing betref word hier enkele opmerkings gemaak. Die navorsing vind plaas binne die teologie, en dan spesifiek die veld van die liturgie. Liturgiek is ’n vak binne die Praktiese Teologie, wat beteken dat daar tussen die aktuele liturgiese praksis en teorie beweeg sal word. Die digter skep ’n wêreld met die gebruik van hulle huis van taal. Dit geskied deur middel van hulle ervarings, interpretasie, verbeelding, beelding, klank, ritme en komposisie. Die gedig wat “gemaak” word dra die stempel en die broosheid van hulle maker. So werk die praktiese teoloog ook, op soek na waarheidsperspektiewe deur middel van hulle

© University of Pretoria

ervarings, interpretasie, verbeelding, beelding en komposisie. Hulle teorie vertoon ook die bewustheid en broosheid van hulle maker.

Schleiermacher (Vial 1998:59-73) sien liturgie en homiletiek as ’n aktiwiteit van uitbeeldende (*darstellend*) teenwoordigheid. “Let us examine the field of the fine arts in itself: a particular work is in this field insofar as it is a pure work that has no aim, it is nothing other than representation”. Dit wil sê dat Schleiermacher liturgie en homiletiek veel eerder sien as ’n poëtiese (kuns-) taak. Wanneer Schleiermacher die drie vorme van religieuse taal weergee, is poëtiek die eerste een wat hy noem en weereens meen hy dat: “poetic speech is based originally on a moment of enthusiasm that has come from within. Its goal is purely representational” (Vial 1998:59-73).

Met die bogenoemde stellings in ag geneem sien Schleiermacher hoofsaaklik poësie as kuns en so ook die liturgie en homiletiek. Dit is ’n belangrike konsep vir dié navorsing, omdat dit wil uitwys dat liturgie hoofsaaklik ’n vorm van kuns is. Net soos wat ’n kunswerk die innerlike disposisie (karakter) van die kunstenaar weergee, is liturgie die verteenwoordigende kommunikasie en kommunikatiewe handeling van Christelike handelinge wat uiteindelik ook ’n vorm van kuns is.

Met die uitgangspunt dat Christelike handelinge ’n kunsvorm is word De Villiers se werke betrek vir die voltooiing van die navorsing. De Villiers se eerste bundel, *Leitourgos,* verskyn in die jaar 1972. Die navorser het ’n MTh voltooi met gebruik van die bundel. Die bundel *Manna oor die duine* (1974) word ook as poësie beskou, maar is hoofsaaklik gebede vanuit De Villiers se dagboek. In 1975 verskyn die bundel *Gelykenisse en ander verse*, en in 1978 die bundel *Leviet en Vreemdeling*. Daarna is daar ’n lang stilte en De Villiers publiseer eers weer ’n bundel in die jaar 2005, *Jerusalem tot Johannesburg* – dié keer met ’n groot verandering en selfs groei in sy digkuns. Die afleiding kan selfs gemaak word dat De Villiers se eerste werke groot tekens van teopoësie toon, maar later uiteindelik ’n teopoëtika ontwikkel. Dit sal in hoofstuk vyf bespreek word. Sy laaste bundel verskyn in 2008 met die titel *Vervreemdeling*.

1.2 PROBLEEMSTELLING

© University of Pretoria

Die navorser staan vier jaar binne gemeentebediening en het besef dat daar ’n tendens is na twee kante toe binne die bediening en hoe hy dit tans (2019-2020) ervaar. Aan die een kant is daar fundamentalisme wat toeneem onder lidmate, maar ook aan die ander kant dié wat in wese *op soek* is: gelowiges wat as *soekers* bestempel en beskryf kan word. Saam met dit alles is daar ook die taan van die mees basiese kennis van die Bybel. Dit beteken dat gelowiges nie al die begrippe en selfs die Godsbeelde binne in die Bybel kan weergee of verstaan nie. Dis ook opvallend dat na 1994 met die beëindiging van apartheid ’n groot groep Afrikaners nie net hul rug op die kerk gedraai het nie, maar ook op Afrikanerskap (Vestergaard 2001:21).

Hierdie navorsing wil fokus op ’n teopoëtiese lesing, veral omdat Bybelse begripsvermoë aan die taan is. Dit wil gedoen word deur die werke van I.L. de Villiers te betrek met klem op die betekenis van teopoëtika, wat in die volgende hoofstukke deeglik uiteengesit sal word.

Vir jongmense het die Bybel, wat binne die Gereformeerde tradisie ’n sentrale vertrekpunt (Sola Scriptura) is, “vervelig” geword. Die begrippe is vir hulle onsamehangend, “moeilik” en selfs onverstaanbaar. Ander kere sal mense sê dit is voorspelbaar. Hierdie navorsing vloei voort uit hierdie gedagte: nie om weer te gee dat die Bybel nie die middelpunt van die gereformeerde tradisie is nie, maar om aan te voer dat daar verskillende maniere is om God te beleef en ervaar, selfs op so ’n wyse dat verskillende horisonne versmelt kan word. In ag genome dat daar verskillende maniere is om God te beleef, werk die navorser vanuit die konteks dat die Bybel as teopoëtika gesien kan word. Die stelling word gemaak wanneer daar na die tekste in die Bybel gekyk word en tot die besef kom dat dit hoofsaaklik teopoëties is voordat dit teologies is. Die meeste van die Bybelse materiaal bestaan uit narratiewe, liriese komposisies en mites. Schneiders (2016: 417-430) sluit hierby aan en meen ook dat die Bybel veel eerder teopoëties is as wat dit teologies is.

> “… it is well to remember that the primary textual mediation of divine revelation in the Christian tradition – i.e., the Bible as Scripture – is composed overwhelmingly of theopoetic rather than theological texts. Most of the biblical material consists of literary narratives (epics, myths, short stories, drama), lyric compositions (poetry, hymns, Wisdom literature), and various kinds of particularly biblical literary forms such as midrash and parables,

© University of Pretoria

> rather than of discursive or dialectical material of a strictly historical, legal, or theological nature."

As die Bybel as teopoëtika beskou kan word, maak dit vir ons nuwe velde in die liturgie en homiletiek oop. In die postmoderne samelewing is daar 'n groot wending weg van metafisika na poëtika. As die Bybel as post-metafisiese Godstaal gesien kan word, wat kan dit beteken? Dit kan beteken dat die skrywers taal gebruik het om 'n wêreld van geloof te skep en hierdie wêreld het soos alle ander wêrelde 'n God *(divine).* As daar gedink word aan terme binne die Hebreeuse taal en dat daardie terme meer as net een enkele betekenis het, woorde wat veelvoudige betekenisse toon, so is dit ook in enige ander taal, dat taal toelaat dat woorde meer as een betekenis mag hê en sodoende nuwe wêrelde kan vorm en skep. Taal is die *magtigste* wapen wat die mens het. Die filosofiese belangstelling in taal kom reeds van Plato af.

Keefe-Perry (2009:597) meen dat die lewe soos die Skrif gelees kan word:

> "Theopoetics is an invitation to begin to "read" the entirety of experience as scripture, until daily life itself becomes infused with hierophany and a call to faithfulness."

Teopoëtika kan gesien word as innovasie en verbeelding wat saam met ander dissiplines, soos kultuurstudies en filosofie, op soek is én saam dink. Emmanuel Levinas (1969) herinner ons daaraan dat die verhouding met die Oneindige veel eerder 'n begeerte is as wat dit kennis is. Die verhouding tot die Oneindige is nie 'gnosis' nie, maar 'eros.' Dis die verlange om iets van God en die wêreld te verstaan en dit word geïnspireer deur die Gans Andere.

As die Bybel teopoëties gesien en gelees kan word, kan dit beskryf word as 'n vindingryke, verbeeldingryke aksie en komposisie deur 'n klomp outeurs – wat in wese *poiesis* is*.* En dit skep nuwe wêrelde en werklikhede, dit skep nuwe opwindende gedagtes. "If theopoetics is to keep growing toward its real promise of more powerful engagements with Mystery-Absence-God-Presence, then theopoetics will need to find life not only in the pages of journals, but also in worship services that midwife the new/ancient humanity, and in incarnate experiments of struggles for justice/peace (Guynn 2010:105-137).

© University of Pretoria

Caputo (2016) sluit hierby aan wanneer hy oor die werklike substansie van geloof wil dink en dit nie aan kognitiewe denke wil koppel nie, maar 'n onvoorwaardelike (unconditional) dieper geloof wil uitwys wat al hierdie substantiewe idees voorafgaan.

McGrath (2007:121) meen dat daar vier bronne is wat erken word binne die Christelike tradisie: Skrif, tradisie, rede en ervaring (om God te beleef). Dié navorsing wil uitwys dat die bronne erken kan word om God te beleef en ervaar, maar dan ook 'n ander benadering te gebruik om na hierdie bronne te kyk.

Die erediens op 'n Sondag in die NG Kerk het vir baie jare 'n vaste liturgiese orde gevolg wat slegs by groot uitsondering geringe veranderinge getoon het. Hierdie vaste liturgiese orde was vir sommige mense soos 'n rigtingwyser in hulle aanbidding tydens die erediens, terwyl dit vir ander 'n voorspelbaarheid beteken het wat selfs tot verveling kon lei, asof daar deur die liturgie gewerk word byna soos wat 'n mens deur 'n agenda van 'n sekulêre vergadering sou werk: die volgende element word aangekondig soos wat daar 'n volgende saak by 'n vergadering aan die orde sou gestel word (Vos en Pieterse 1997:113).

Guynn (2010:105-137) sluit aan by die bostaande paragraaf wanneer hy skryf: "And it is far too easy for faith-based leaders to retell scripture stories only to make moral points about justice or peace, but not to dwell in them with their people, to access power in new/ancient ways. Far too easy to continue to plan the same old vigil, the same kinds of rote civil disobedience, which become themselves a kind of tired and flat language that no one hears anymore."

Long (2001:6) skryf: "As a response to this crisis, a few visionary church leaders began to theorize that people were leaving churches not because they were tired of spirituality, but because they were tired of the typical churchy kind of spirituality, tired of the boring, remote, and highly institutionalized forms in which the established churches always seemed to package the search for God."

Met hierdie vermoede in ag geneem soek mense na nuut gefundeerde maniere om oor God te dink en praat, en in die navorsing voer die navorser aan dat om teopoëties oor God te praat 'n moontlike antwoord daarop kan wees. Dit sluit aan by die werke van Kearney (2011), waarin hy 'n nuwe hermeneutiek voorstel om die goddelike te interpreteer. Kearney se werke word nie in die navorsing breedvoerig bespreek nie, hoewel daar verwysings na sy werk sal wees. Kearney (2001) verduidelik dit aan die

© University of Pretoria

hand van die teks in Eksodus 3:14. Die God wat die bos laat brand, maar dit nie verteer nie, is nie net die God van voorouers nie, maar ook die God van die beloofde toekoms. Hy het nie net die Israeliete gekies en met hulle 'n verbond gesluit nie, maar ook beloftes gemaak vir 'n belowende toekoms. Die God van die verlede is ook die God van die toekoms. Die God wat gekom het, sal kom en aanhou kom (vgl. Levinas 2006).

Die Franse fisikus Blaise Pascal meen dat die filosofiese Godsidee of Godsbeeld die mens al hoe verder verwyder van 'n persoon se geloofservaring en gevolglik eerder 'n meer spiritualistiese rigting inslaan. Pascal se bekende woorde klink soos volg:

> God van Abraham, God van Isak, God van Jakob, nie van filosowe en geleerdes, Sekerheid, sekerheid, innigheid, vreugde, vrede. God van Jesus Christus, God van Jesus Christus, My God en jou God (Durand, 2005:89).

Die navorsing wil nie indruis teenoor dit wat mense glo nie, maar wel kan sê dat filosofie kan help om die navorsing te voltrek. Dit wil juis uitwys dat 'n geloofservaring moontlik is en dat die filosofie tog as rigtinggewende metafoor kan dien in die soeke na hierdie ervaring, Godsbeeld en Godsidee. Deur die gebruik van De Villiers se werke wil daar uitgewys word hoe 'n nuwe postmetafisiese, postmoderne teologies-liturgiese praksis geskep kan word, en uiteindelik 'n teopoëtiese lesing daar kan stel wat prakties toegepas kan word.

1.3. VERANTWOORDING

Die proefskrif maak gebruik van I.L. de Villiers se digoeuvre. Die vraag is of De Villiers se werk teopoësie (theopoetry) of teopoëtika (theopoetics) is? As dit wel teopoëtika is, watter sinvolle bydra kan dit lewer ten opsigte van die liturgie en wat kan dit beteken vir die mens wat postmodernisties leef? Dit wil sê, bied dit 'n meer sinvolle manier om oor God te praat en dink in die postmoderne, post-metafisiese wêreld?

Die moderne tydperk is geken deur kritiese denke. Die kerk in die 21ste eeu staar heelwat kritiese uitdagings in die gesig, waarvan een onkritiese denke is, en dan veral die Bybel wat gesag verloor het binne 'n postmodernistiese samelewing. Een van die redes kan wees dat daar nie meer nuwe, vindingryke maniere gevind word om die Bybel oor te vertel nie. Die beelde maak nie sin nie en die verhale het geen meer waarde vir die mens wat postmodern leef nie. Daar is 'n soeke na verbeelding en nuwe moontlikhede.

© University of Pretoria

Welker (1996:129) beskryf postmodernisme as volg:

> "In the twentieth century we have a shift, and I think the term 'post-modern' marks this shift. Radical individuality becomes much more dominant, and since we no longer have strong stratified forms that we react against (except for perhaps the Roman Catholic Church and a few others), since the market is the dominant public, it is very difficult to gain ideas of the common self, of the human being as a common factor. So what we have to bring together in new ways is radical individuality and utmost publicity and commonality."

Dit is veral 'n krisis in die protestante tradisie, as Welker na die kerk verwys, omdat die Skrif een van die bakens en pilare is vir dié tradisie. Dit gaan hoofsaaklik oor 'n hermeneutiek wat toegepas word op die Bybel en dat daar diverse en verskillende interpretasies moontlik is. Daarom die vraag of die Bybel nie teopoëtiek kan wees nie, en as dit kan wees, wat kan dit moontlik beteken?

Daarom hierdie gekose navorsing. Daar word wel klem geplaas op die soeke na die God *anderkant* God. Dit sluit aan by Rudolf Otto se werk *Das Heilige* (1917:80-86) wat aanvoer dat daar 'n direkte band tussen kuns en die "gans andere" lê. Otto verwys hoofsaaklik na kuns tussen ander mediums en nie spesifiek die woordkuns nie, maar dit kan deurgevoer word na die woordkuns toe.

Kearney (2001:57-58) beskryf dit soos volg:

> "A powerful religious poetics can sing the unsayable and intimate the unnameable by means of an innovative and insubordinate language, a language resistant to both allegorist abstraction and metaphysical dualism. By intimating a "perfect similarity of relations between two quite dissimilar things" (Kant's analogy of faith), this song of eros creates a surplus of meaning. It twists and turns accredited words and thoughts so as to bring about a sort of catachresis or mutation within language itself. And it is this very semantic innovation which transforms our understanding of both God and desire. So that engaging in the Song of Songs we can, in Paul Ricoeur's words, think more about desire and more about God. We can think of each of them otherwise."

Kearney is van mening dat metafore, vergelykings en beelde uitdrukking gee aan ons religieuse ervaring en dat die betekenis en ervaring dan veel groter vir die leser kan wees wat in 'n postmoderne tyd leef. Dit is reeds vroeër gemeld dat postmodernisme

© University of Pretoria

nie net sleg vir die kerk is nie. Dit kan groot waarde vir die kerk inhou. Dis kunssinnige denke oor God (vgl. Caputo 2007).

Teopoëtika is ’n skryfstyl of teologiese posisie ... ’n kunssinnige manier om met taal en wêreldbeskouing om te gaan. Die teopoëet *(theopoet)* gebruik die geleentheid wat die gedig skep om kreatiewe intieme spasies te vorm vir die leser om die onbekende, en die misterie, en so ook die drome te kan voorstel en dit uiteindelik te kan visualiseer.

Met die bostaande beskrywing kan De Villiers se digoeuvre betrek word om die navorsing te voltooi.

1.3. Die keuse van I.L. de Villiers se digbundels

Daar is reeds vroeër genoem dat De Villiers, naas Sheila Cussons, as die mees mistieke digter binne ’n Suid-Afrikaanse konteks beskou word en daarom kan die vraag gevra word of sy werke teopoëtiek is eerder as net blote teopoësie. Dit is hoofsaaklik religieus van aard en bied ’n blik op ’n digter-dominee en joernalis se lewe. De Villiers wil egter nie geken word as ’n godsdienstige skrywer nie (De Villiers 2008:26). De Villiers se werke is ook gevul met aktualiteit (Hugo 2006:ad loc). Hy skryf op ’n besondere manier oor alledaagse sake. Dis letterkunde en die kuns om beelde in gedagtes te vorm wat ontmoet en poësie vorm of skep.

Teopoëtiek is in kontras met teologiese “style” wat losweg gedefinieer kan word as onto-teo-logika (onto-teologie in die taal van Heidegger en Hopper), waarin logika en rasionele denke gebruik word om die waarheid te soek. Teologie bied geen uitnodiging, misterie of dubbelsinnigheid in betekenis nie. Baie gedigte en poësie is soortgelyk aan ’n tipe “plat” skrywery of selfs retoriek (mooi skrywery), maar verder bied dit niks meer nie.

Baie poësie beskryf net ’n narratief wat vasgevang is in die feite en voor die hand liggend is. Selfs al word metafore gebruik, word metafore soms totaal oorgebruik en oorbenut. Dit bly ’n uitdaging vir die teopoëet (theopoet).

De Villiers se laaste bundel heet *Vervreemdeling*. Hy vertel aan *Die Burger* (2008) dat hy van en oor baie dinge vervreem is. “Ek is een wat met geloof gebore is. Ek is begenadig. Maar dis ’n aweregse geloof. Ek is sinies en bevraagteken dit wat in die wêreld in die naam van geloof gedoen word.”

© University of Pretoria

Cas Vos (2009) skryf só oor I.L. de Villiers en sy werke: “Sy *Leitourgos* is ’n meesterlike bundel. Vol liturgiese en teologiese wyshede. Daar is soveel kostelike humor. As jy ’n votum of gebed soek, is dit daar. Ek het sy twee laaste bundels hoog aangeslaan. Ryp, ryk met soveel lae.”

De Villiers is bekend in die Afrikanertradisie, veral onder vroue vir wie hy weekliks in die *Sarie* geskryf het en ook binne die NG Kerk. Die *Liedboek van die Kerk* is vol van berymings uit sy pen. Hy het vir ’n aantal jare die agterblad van die *Sarie* geskryf, waarvan hy redakteur was, en dan was hy ook redakteur van die Sondagkoerant, *Rapport.*

Daarom die keuse van De Villiers se digbundels vir hierdie navorsing, omdat hy binne ’n Suid-Afrikaanse konteks geliefd en bekend is en groot voetspore nagelaat het, nie net in die kerk nie, maar ook in die letterkunde.

1.3.2. Dominante teks teenoor konteks

Elke individu word gebore op ‘n plek en in ’n bepaalde tyd. Dit is eie aan daardie individu. Die plek waar die persoon gebore is behels *kultuur*, en tyd en saam met dit ook *geskiedenis in ’n konteks*. In die kultuur en geskiedenis word gebeure waargeneem vanuit die betekenis wat die persoon daarop plaas. Verskeie gebeure het vir verskillende individue verskillende betekenisse. Hy of sy het ook vooropgestelde betekenisse wat deur die proses van geskiedenis, kultuur, taal en plek oorgedra word. Die vooropgestelde betekenis aan die wêreld word veral oorgedra deur die milieu waarin die individu leef. Die individu *kies* dan om van sekere gebeure sin te maak, daaroor na te dink, ander inligting te ignoreer en uiteindelik dit te kan interpreteer.

Dit kan die “pre-written” verhaal genoem word en sluit aan by Derrida se “huis van taal” waarin die persoon nie outeurskap het nie, maar gebeure word tog gesien as ’n “objektiewe waarheid” (Berger & Luckman 1966:54).

Freedman & Combs (1996:42-43) skryf: “People are born into stories”, en is van mening dat sekere sosiale en geskiedkundige kontekste bepalend is tot die individu se verhaal.

Dit is binne *teks en konteks* dat hierdie navorsing vorm kry en ook deurentyd vervorm word. Om uiteindelik uit te wys dat dominante kontekste, dit wil sê daardie gebeure

© University of Pretoria

binne die konteks, ook die mens se denke beïnvloed, maar dat teopoëtika daardie denke nuut kan laat figureer.

1.3.2. Datum van teksseleksie

De Villiers se bundels strek vanaf 1972 tot en met 2008. Dit strek oor ’n tydperk van 36 jaar waar hy ook as digter (teopoëet) gegroei en ontwikkel het. Ses van sy bundels word geraadpleeg as brontekste vir hierdie navorsing en sal gebruik word om uit te wys of sy werke teopoëtika is. Die keuses van gedigte sal uitgewys en gesorteer word teen die agtergrond van die kerklike jaar.

Dit is belangrik om in ag te neem dat toe De Villiers begin skryf het, die Nasionale Party nog aan bewind was en apartheid nog ’n pertinente rol in die paradigma van Suid-Afrika gespeel het. De Villiers het in opstand teenoor dié gekose paradigma gekom.

Die gekose digbundels strek dan oor ’n tydperk met groot verskuiwings binne Suid-Afrika én veral in die NG Kerk, so ook binne die teologie en die hermeneutiek. Dié navorsing aan die bod sou twintig of dertig jaar gelede gesien geword het as kettery.

1.3.3. Godsdienstige/religieuse gedigte

Die woord religie ontspring waarskynlik uit die Latynse *religare* (ww.) wat beteken om vas te maak of vas te bind. Dit is die menslike behoefte om aan iets vas te hou. Op abstrakte vlak kan dit omskryf word as die mens “se soeke na die sin en betekenis van sy lewe en na verklarings vir die talle dinge wat buite sy begripsvermoë lê” (Büttner & Claassen 2010:181). Dit word ’n stel geloofsoortuigings waardeur die mens probeer om sin en betekenis aan die lewe as verskynsel te gee (Krüger et al. 2007:4-5).

Opperman[8] (1959:133-141) vermeld die volgende, en alhoewel die bron oud is gee dit iets weer van ’n konteks waarin geleef is:

[8] Die navorser is bewus van die feit dat die bron van Opperman oud is, maar Opperman word gereken as een van die mees bekende digters van die 20ste eeu en daarom word die bron ingesluit in die navorsing.

© University of Pretoria

> "Laat ek onmiddellik erken dat die invloed van die Calvinisme in die werk van byna al die jonger digters aanwysbaar is. Trouens, die hele moderne Afrikaanse liriek staan in die teken van 'n godsdienstige stryd waarin die Calvinisme 'n vername rol speel."

Religie, spesifiek die Christelike religie, het tradisioneel 'n belangrike rol in die identiteit van die Afrikaanssprekende en in Afrikaner-nasionalisme gespeel (Fourie 2008:249). Die Afrikaner het hom sedert die 1800's geïdentifiseer in terme van die *self* versus die *ander*. 'n Belangrike aspek van Afrikanernasionalisme was die teologiese regverdiging daarvan: Dit is as God se wil gesien dat nasies apart moet leef en hul eie identiteit moet handhaaf.

Fourie (2008:249) is van mening:

> "To be an Afrikaner was to be Christian, resulting in the concept of Afrikaner Christian nationalism. Combined with being in Africa, the Afrikaner's Christianity manifested in two ways: (1) being part of a chosen people with a mission, and (2) white guardianship of an inferior black population."

Taal as wêreldskeppend en vormend is deel van die mens se wese en "wortels", metafories gesproke. Dit is deel van die alledaagse bestaan *in* die wêreld. Dit stel die mens in staat om te kan interpreteer en om in die wêreld te kan wees. Kommunikasie word verstaan as die interpretasie van die algemene leefwêreld, wat beteken dat die mens reageer teenoor die ander en teenoor dinge. Kommunikasie is daarom veel meer as net blote gesprek. Dit is ook 'n kritiese, interpreterende omgang met die verlede (Heidegger 1970:17).

Taal, en in dié verband Moedertaal, is nie net taal nie, dit is 'n leefwêreld wat geskep word. Dit is deel van elke mens se bestaan (*dasein).* Dit is die vermoë om 'n wêreld te skep en *in* daardie wêreld te bestaan en leef. Alle entiteite wat deel vorm van *Dasein* se alledaagse bedrywighede word altyd reeds deur *Dasein* verstaan.

Derrida (1998:4) meen ook dat religie nie los kan staan van taal en nasie nie. Hy verstom wanneer hy die volgende skryf:

> "Now if, today, the 'question of religion' actually appears in a new and different light, if there is an unprecedented resurgence, both global and planetary, of this ageless thing, then what is at stake is language, certainly – and more precisely

© University of Pretoria

> the idiom, literality, writing, that forms the element of all revelation and of all belief."

Die latere werke van Heidegger (1971:74) voer aan dat poësie taal se suiwerste vorm is ("poetry is language in its purest form"). In die poësie kom die mens die naaste aan die ontmoeting met die Heilige of die sakraal. In poësie word dit nie onderskei nie, maar die onderskeid word in en deur poësie uitgedra. Meylahn (2015) meen: "In other words, things (texts) have meaning only because they are embedded (find a home/are given a place) within a particular context (my or our world) and it is therefore this context (my world) that gives them place: meaning and identity".

Poësie onderskei, in die taal van Heidegger, die verskil tussen dinge (things) en wêreld (world) en ding (thing) en woord (word). Binne die gedagtewêreld van Heidegger kan daar gesê word dat dinge (teks) rondom die mens die beeld skep van die wêreld en daardie beeld van die wêreld gee vir die mens betekenis aan die dinge (vgl. Heidegger 1971:200; Meylahn 2015).

Gemeenskappe en kulture glo dat hulle uitkyk op die wêreld korrek en waar is. Dit is geskoei op 'n arbitrêre metafisiese idee wat die wêreld vir mense saambind. Dit laat toe dat verskillende dinge in die geskepte wêreld 'n plek daarin vind en vir die mens sin maak.

Daarom maak Heidegger (1971:60) die volgende stelling:

> "Hence poetry never takes language as a material at its disposal; rather, poetry itself first makes language possible. Poetry is the primal language of historical people."

Na die navorser se mening is De Villiers se poësie voorbeelde van religie, sonder Religie. In die woorde van Jacques Derrida (1995:2):

> "it can be said ... that a certain Kant and a certain Hegel, Kierkegaard course, ... Heidegger also, belong to this tradition that consists of proposing a nondogmatic doublet of dogma, a philosophical and metaphysical doublet, in any case a thinking that "repeats" the possibility of religion without religion."

Derrida fokus veral op die post-strukturalisme en postmoderne filosofie. Hy het nou saam gewerk met Emmanuel Levinas en maak verdere belangrike toevoegings tot hierdie kontemporêre debat rondom die mens se heroriëntasie tot geloof, waar God as die

© University of Pretoria

Absolute Vreemdeling beskryf word. Derrida meen dat die goddelike “naam” behou kan word as daar nie gepoog word om die inhoud van die naam te bepaal sodat dit in die geheel verstaan kan word nie. Dit moet egter erken word dat Derrida se dekonstruksie van die tradisionele siening rondom godsdiens ’n beroep doen op ’n *religion beyond religion* waarbinne God nie benoem kan word nie.

De Villiers se poësie skep die moontlikheid van religie sonder Religie, want enigiemand kan religieus wees sonder om noodwendig deel te hê aan dogmas en leerstellings en juis binne die *soeke* kan wees om God te wil benoem, maar by uitstek dit steeds nie regkry nie.

Die postmoderne geloof is een van religie sonder Religie. Daar is reeds in die inleiding vermeld dat daar wéér wêreldwyd ’n radikale terugbeweeg is na fundamentalisme – dis nie die doel van die navorsing nie. Baie mense is op soek na religie sonder Religie, of religie *sonder* enige teologie: sonder dogmas en instansiegebaseerde strukture en ortodoksie. Caputo (2016) plaas klem op die debat wat handel oor religie sonder religie of godsdiens verby godsdiens. Vanweë sy postmodernistiese klem op die dekonstruksie van godsdiens fokus hy op die hermeneutiek van ’n gereduseerde, lydende goddelikheid en plaas klem daarop dat postmodernisme nie net sleg vir die kerk is nie. Daar sal deurgaans na Caputo verwys word en sy denke is belangrik in hierdie navorsing.

Meylahn (2012:31) verwys na Dan Kimball (2007), waar Kimball beskryf hoe mense ’n postchristelike uitkyk op Christenskap het:

- The Church is an organised religion with a political agenda
- The church is judgemental and negative
- The church is dominated by males and oppressed females
- The church is homophobic
- The church arrogantly claims that all other religions are wrong.
- The church is full of fundamentalists who take the whole Bible literally.

Die ander beweging en die beweging van hierdie navorsing is Derrida se religie sonder Religie. Caputo (2010: 27-41) skryf in sy openingslyn van *The sense of God*: “Nobody trusts theology.” Die rede hiervoor is dat teologie so maklik in onto-teologie verander

© University of Pretoria

en God plaas op ’n plek daar bo én vêr waar niemand kan bykom nie, en dan is die teologie tevrede met die selfvoldane vermoë om God presies te plaas in die ruimte waar dit geplaas word deur die teologie.

Baie mense is op soek na geloof wat ’n diep waarheid in hulle vestig, soos dié van Amos en Josua waar die geloof iets leer van vergifnis en genade, oor dié gedagtes wat niemand is of was nie, oor gebede en trane van heilges en profete (vgl. Caputo 1999:114).

Volgens die navorser is heelwat digters en De Villiers se werke voorbeelde van religie sonder Religie. Die Christelike geloof was en is vir dekades die meesternarratief vir die Afrikaner. Die Afrikanerpresident Paul Kruger het telkemale na die Afrikaner verwys as God se uitverkore volk wat ’n verbond met God het. Na 1994 was daar ’n wegbeweeg daarvan en uiteindelik die aanbreek van nuwe moontlikhede en selfs ’n soeke na ’n radikale Godstaal.

R(r)eligie *sonder* Religie is ’n redelike kritiese uitdrukking en uitlating, veral teenoor gevestigde en geïnstitusionaliseerde religieë. Mense sal geskok wees as jy die stelling in die kerk maak, maar dan word die konsep daarvan misverstaan en geïnterpreteer.

Religie *met* Religie werk met die versekering dat die Oneindige in hulle plek sal bly en dat die Oneindige tot beskikking van mense sal wees. Daarbinne is geen ruimte vir beweging of nuwe denke nie. Dit is ’n vasgelooptheid.

As daar vanuit die invalsiehoek gewerk word dat De Villiers se poësie religie sonder Religie is, moet daar onthou word dat De Villiers ’n predikant en koerantman was. Hy was diep bewus van teologiese strominge (geïnstitusionaliseerde godsdiens), maar so ook van politiek en nuus. In sy bundels vind ons hoofsaaklik religieuse gedigte. Hy was ook goed bevriend met die religieuse digter Sheila Cussons, die skrywer Dalene Matthee en ook T.T. Cloete.

Met die invloede van die wêreld ervaar die digter God op verskeie maniere, net soos die mens wat dalk nie op die kansel staan nie. Kearney (2011) noem dit “Die God anderkant God”. En dit is wat graag in die navorsing uitgewys wil word; dat De Villiers in sy digbundels ’n teopoëtika skryf, eerder as wat dit net teopoëties is – ’n mooi herskrywe van die reeds bekende.

© University of Pretoria

De Villiers se poësie is by uitstek religieus en sal gebruik word om aan te dui of dit gebruik kan word om die navorsingsvraag te beantwoord.

1.3.4. Afrikaanse digbundels

Antjie Krog (2004) meen in 'n NP Van Wyk Louw-gedenklesing dat ál minder (veral jong) digters in digbundels publiseer. 'n Groot rede hiervoor is uitgewers se onwilligheid om in 'n strawwer ekonomiese klimaat met digbundels in die algemeen en debuutbundels in die besonder te waag. Krog merk op dat die voorkeurgenre vir die opkomende geslag digters die lirieke van alternatiewe musiek is: "In my tyd wou almal digters wees, vandag wil almal *rocksterre* wees".

Die navorsing is nie om Afrikaans te verdedig nie, maar wys wel uit dat Afrikaans 'n plek binne navorsing het. Benewens 'n 'politieke diaspora'[9] ná 1994, is daar ook die afgelope paar jaar sprake van 'n 'geestelike diaspora' waarin Afrikaanssprekendes hulle toenemend vervreem van die hoofstroomkerke en die tradisionele dogma van die Christelike religie. Dit is wat hierdie navorsing wil uitwys en wil bevestig dat daar wel ander maniere is om God te verstaan deur die vraag te vra hoe mensgemaakte dinge die mens se manier van dink formuleer van *hoe* God is. Soos reeds vroeër vermeld, skryf Heidegger: "that poetry is language in its purest form." Hy meen dat ons deur poësie dalk 'n plek kan uitwys waar ons nader aan die Heilige kan kom.

Hoekom dan juis teopoëtika as pad of rigting kies? Meylahn (2013:300) meen: "Maybe it is a good path because poetry is the purest form of the speaking of language? What is it pure about? Is it pure about God? No, it is pure as it is the language of language. Simon Critchley argues that "After the death of God, it is in and as literature that the issue of life's possible redemption is played out" (Critchley 2004:ad loc.)

Levinas (1982:86) het ook al die veld aangeraak van religieuse taal as poësie: "What the multiple expressions of religious language have in common is the claim to be

[9] Behalwe vir die politieke diaspora wat in 1994 plaasgevind het, staan mense ook verbaas oor dit wat in 2020 aan die gebeur is, naamlik die onderdrukking van die taal Afrikaans, staatskaping en die monopolie van staatsamptenare. Deesdae voel dit of Suid-Afrika stadigaan, maar tog merkbaar witter en swarter en bruiner en meer Indiër en meer buitelander en meer vroulik of manlik word as wat hulle tien jaar gelede was. Die mens is soos die filosoof Alasdair MacIntyre skryf: "Essentialy a storytelling animal." Vir die meerderheid van my landgenote is die pyn van wit, bevoorregte mans waarskynlik die ongeldigste, ignoreerbaarste kategorie van pyn (Marais 2017:19). In De Villiers (2008) se laaste bundel dig hy juis oor hierdie "politieke diaspora". As joernalis was hy baie bekend met alle politiek. Die navorsing is dus op 'n Afrikaanse bundel gegrond vir die juiste rede dat die navorser die taal as esteties beskou en nie as die taal van 'n onderdrukker nie.

© University of Pretoria

inexhaustible in references to the world from which the signification of words, propositions and discourses is woven. How do we open to language the borders of the given reality in which we live?"

Meylahn (2018:199) skryf in sy boek *Trans-fictional praxis* die volgende: "Therefore, more radical hermeneutics is needed than a disenclosing hermeneutics, more radical hermeneutics than a sledge hammer of critical hermeneutics, more radical hermeneutics is needed than a liberation hermeneutics, or a black hermeneutics, African hermeneutics or feminist hermeneutics, or a decolonial hermeneutics, hermeneutics that does not carry (or mediate) meaning, but creates meaning. Hermeneutics that writes when it reads, and reads when it writes, that is a ***poiētics".***

Miller (2010:18) sluit hierby aan en meen dat radikale poëtika nodig is vir Teopoëtika. Daarmee saam gee hy vier merkers. Hy meen: "I should like to attempt to identify four markers of what one might mean by 'radicalized poetics." Die vier merkers sal in hoofstuk 2 bespreek word, onder die boublokke en opbou van Teopoëtika.

Hoewel alle sosiale groeperings in Suid-Afrika – nie net die Afrikaner nie – ná 1994 in 'n oorgangsproses verkeer het, is die gedigte in hierdie navorsing tot Afrikaans beperk. Dis ook, volgens die navorser se wete, die eerste keer dat 'n teopoëtiese proefskrif in Afrikaans voltooi word.

Die NG Kerk is hoofsaaklik steeds Afrikaans en daarom is die werk van De Villiers gekies. De Villiers, wat 'n predikant en joernalis was, het in 1972 gedebuteer met *Leitourgos*, wat *dienaar van God* beteken. Die NG Kerk se voertaal is hoofsaaklik steeds Afrikaans (met uitsondering van die enkele Andrew Murray-gemeentes en gemeentes wat spesifiek in Engels hulle erediens hou)[10] en bied vir Afrikaanses[11] ruimte om hul geloof, gebede en aanbidding in hul moedertaal uit te leef.

Volgens 'n artikel deur De Vries wat op *Media24* (21 Februarie 2014:ad loc.) verskyn het word daar bevind: "Afrikaans is beslis nie aan die uitsterf nie." Die artikel is van mening dat Afrikaans bevorder word. Afrikaans kon nog altyd aanpas omdat dit 'n lewendige taal is met talle intellektuele mense wat hard werk om seker te maak dat dit nie uitsterf nie." Louw meld reeds in 1961 die volgende:

[10] Die navorser is ook bewus daarvan dat daar gemeentes is wat eredienste in Zoeloe en Xhosa aanbied.
[11] Die term *Afrikaanses* word gebruik, omdat *Afrikaner* gewoonlik met ras gepaard gaan.

© University of Pretoria

> "Afrikaans kan vitaal bly alleen solank hy die draer van ons volle noodlot, van ons wete-na-albei-kante-toe bly; solank hy konkreet en abstrak bly dink; solank as Europa en Afrika in hom lewe; Afrika wel, maar tog ook altyd Europa" (Louw 1961:48).

Teopoëtika laat toe dat selfs die Afrikaanse taal abstrak kan bly, soos Louw meen. Teopoëtika laat toe dat daar oor 'n post-metafisiese God gedink mag word in elkeen se spreektaal. Liturgiese taal is nie net bedoel om die verstand te raak nie, maar ook die hart (Vos 1996:236). Smith (2016) verwys ook in sy boek *You are what you love* hierna. Wie en wat ons aanbid, vorm ons harte – dit is die wese van teopoëtika. Daarom moet metaforiese taal nie net met ou metafore werk nie, maar veral nuwe Afrikaanse metafore skep, hetsy in poësie of beeldende taalgebruik.

Die geskiedenis van Christelike liturgie is die verhaal van 'n noue band tussen kultuur en aanbidding of teks en konteks. In die Evangelieverkondiging in verskillende plekke, op verskillende tye, deur verskillende mense is die vorm en styl van aanbidding oorgedra van een groep mense na 'n ander groep mense. Met hierdie oordrag van spesifieke style en vorme van aanbidding het die mense van die plaaslike gemeenskap kreatiewe maniere gevind om liturgieë by hulle manier van doen in te lyf. Wanneer hulle eie kultuur verander het vanweë verskeie historiese, sosiale, ekonomiese en politieke faktore, was liturgiese verandering nie ver agter nie. Die rede hiervoor was: "...(b)ecause every generation of Christians has been concerned that its worship be relevant, at least to them" (Senn 1983:38).

Met liturgiese en homiletiese inkulturasie[12] word die krities-wederkerige interaksie tussen kultus (erediens wat die prediking insluit) en kultuur bedoel. In die geskiedenis van die Westerse kerk is tot redelik onlangs weinig aandag geskenk aan inkulturasie. 'n Gemeente is deel van 'n sosiaal-kulturele omgewing wat afdrukke op die viering van

[12] Liturgiese inkulturasie kan beskryf word as 'n voortgaande proses van krities-wederkerige interaksie tussen die liturgie en omringende kultuur of kulture sodat 'n heeltemal nuwe entiteit tot stand kom, te wete 'n geïnkultureerde liturgie (Wepener 2009:42). In hierdie proses van liturgiese inkulturasie daag die liturgie sekere aspekte van die kultuur uit op 'n kontra-kulturele wyse, maar aan die ander kant word ander aspekte van die kultuur weer bevestig of omhels.

© University of Pretoria

die godsdiens maak. Dit beteken dat ’n gemeente nie wêreldvreemd mag wees nie (Vos & Wepener 2014:47-48).

Intertekstualiteit kan beskryf word as die spore van ander tekste of die *gesprek* wat voortdurend tussen talle soorte tekste plaasvind (Malan 1985:20 & 2012). Dit dui ook op die vorming van nuwe tekste.

As die Bybel as teopoëtika verstaan kan word, maak dit wêrelde oop. As ons vanuit die denkraamwerk beweeg dat die Bybel uiteindelik teopoëtika is, beteken dit dat oor duisende jare heen mense na maniere gesoek het om God (die Ander en Heilige) aan te roep. Dit beteken dat die samelewing reeds ver terug in die verlede uit kreatiwiteit en kuns bestaan het. Die essensie is dan dat die Bybel die *poësie van God* is. En dis vir die navorser ’n noodsaaklike diskoers. God kom selde proporsioneel of rasioneel na die mens toe. Daarom meen Heidegger (1971:6) in sy boek *On the way to languge*: “Thinking goes its way in the neighbourhood of poetry”. Daarom het teopoëtika die moontlikheid om ’n lewensvatbare metode vir ontmoeting te wees, soos Ricoeur dit stel, as ’n *tweede naïwiteit*.

Keefe-Perry (2009:579-601) meen: “Theopoetics is an active, embodied perspective, generating language that reveals some of the nature of the divine in this world, making it easier to see the divine in the everyday. It is not prescriptive and does not presume to have encapsulated the full nature of God”.

Met die bostaande aanhaling in gedagte sal Johannes 1:1 (*In die begin was die Woord*) ’n heeltemal ander betekenis hê as dit teopoëties verstaan word.

Heidegger (1993:237) verduidelik dat *taal die huis van wees* is. Dit is deur taal dat die mens kan verstaan. Dit beteken dat taal meer is as net ’n gereedskapskis of noodhulpkis; dit beteken dat mense in hulle taal leef. Die mens leef die lewe wat deur taal bepaal word en denke word deur die wese van taal bepaal. Daarom kan daar poëties in die *huis van wees* beweeg word.

Meylahn (2013:5) skryf die volgende in dié verband: “Humans believe themselves to be ‘using’ language as a tool with which to comprehend the world without realising that they are already spoken for in the speaking of language, and there is no escape as one is always in language, or as Derrida argues, there is nothing outside the text” (Derrida 1997:158).

© University of Pretoria

Caputo skryf in 1999 oor Derrida en veral oor dekonstruksie en maak in sy inleiding iets van hierdie huis van taal:

> "To what do I pray, over what do I weep, when, in my language, I pray and weep to my God? For what am I "hoping sighing dreaming" when I hope and sigh and dream of my God? For what am I "inviting calling promising" when I invoke my God? For what do I call when I call ... viens? By what am I impassioned in my passion for God? To what am I promised, to what do I consent, in this pact with the impossible?"

Alves (1992:159-171) maak die volgende stelling oor God as *die Heilige* en is van mening dat ervaring van God méér daadwerklike impak het as blote teologie: "God is the Wind: it comes. it goes. it cannot be put in paper cages or word cages ... After it goes the only thing which is left is the memory of its touch on my skin. I can only speak about this: reverberations on my body. as it is touched by the Wind: sometimes a chill, sometimes a warm feeling, goose-pimples. ... Not theology. Poetry. if you like – theo-poetics."

Daar is 'n hernuwing (hervorming) besig om plaas te vind na die *poëtiese* kant; eerder as na 'n *vlak* kant toe word daar na 'n dieper dimensie beweeg. Die manier van hoe die mens ervarings van die goddelike verwoord, kan juis ervarings van die *Goddelike* verander. En die Bybel is juis 'n veelvoudigheid van stemme wat oor God praat waar daar juis nie net een enkele rigiede manier is om oor God te praat of dink nie.

Dawid het anders oor God gedink as wat Paulus gedoen het, omdat teks en konteks 'n pertinente rol speel. Die mense van die Ou Nabye Ooste het anders oor God gepraat en gedink as die mense van die Mediterreense tyd. Verskillende beelde van God wat uiteindelik saamgevoeg word in die Bybel en steeds vandag gebruik word – dit kan as teopoëtika beskou word: veelvoudige stemme, op soek na die Ander of Heilige.

Daar moet ook kennis geneem word dat elke taal binne hulle eie semiotiese sfeer (Lotman 2000:123) plaasvind. Semiotiek verwys na die studie van die struktuur van tekens, wat aansluit by Schleiermacher (Cilliers 2007:43) se gedagte dat die fokus weggeskuif word van die objek van geloof, maar geskuif word na die ervaring van geloof. Semiotiek verwys ook na die verskynsel van kommunikasie in terme van 'n teorie oor die aard van tekens (Milne 1988:43-65). Semiotiek berus op die beginsel

© University of Pretoria

dat die elementêre struktuur van betekenis uit verskille en teenoorgesteldes bestaan (Amerding 1997:78).

'n Semiotiese ruimte is noodsaaklik vir die bestaan en funksionering van taal en hou verband met die dinamiek en komponente van meganismes in die taal.

> "The unit of semiosis, the smallest functioning mechanism, is not the separate language but the whole semiotic space of the culture in question. This is the space we term the semiosphere. The semiosphere is the result and the condition for the development of culture; we justify our term by analogy with the biosphere ... namely the totality and the organic whole of living matter and also the condition for the continuation of life" (Lotman, 2000:125).

Die elemente van hierdie semiotiese sfeer is in dinamiese interaksie met mekaar en staan in verband met mekaar. Daarom is daar ook 'n konstante ontwikkeling van nuwe kodes of tekens ter sprake, wat bydra om die boodskap of inligting oor te dra of weer te gee.

Poësie doen juis dít. Dit skep gedurig nuwe kodes, tekens en simbole.

1.3.5 De Villiers se veranderende Godsbegrip

De Villiers toon 'n groei in digterlike styl en veral Godsbegrip, Godsbeeld en Godsidee. 'n Groeiproses van wie God vir De Villiers *geword het* kan veral gesien word in gedigte wat oor die 36 jaar strek.

In sy eerste digbundel, *Leitourgos* (1972), verskyn daar op bladsy 46 'n gedig met die naam *Qadash* wat ooreenkomste toon met De Villiers se gedig *Jesus-afdruk* in sy 2005 bundel.

Qadash, sê die psalm, heilig en apart
is God. Maar Hy wil ewig saamsmelt
in Sy almag tot die allerdiepste hart
van dinge. Hy oordek my klein geweld

soos met 'n kleed van vuur wat transendent
sy oorsprong het en af en inbrand in die mens.
Sy ligbrug skroei oor elke grens en immanent
wil Hy in alles helder word. Sy wens

is 'n gebod en selfs die kruis en spykers
word grypstange as Hy uit die aarde nuut
opstaan in vlees en pyn om heilig by

© University of Pretoria

te kom in tyd en ding vanuit die attribuut

Qadash, ek wou my isoleer aan hierdie kant
maar ruik hoe my papierdun grensies brand.

Beide gedigte vertel van die soeke na God en die liefde vir die mens deur sy Seun, Jesus. In *Qadash* word die grensies afgebrand en in *Jesus-afdruk* vra die spreker dat Hy (Jesus) hom ook so sal liefhê soos sy Vader Hom liefhet. In beide gedigte kom die verwysing na die kruis na vore, maar in *Jesus-afdruk* is daar baie meer mistiek wat voorkom, waar dit nie so sterk in sy eerste gedigte na vore kom nie.

I.L. de Villiers se gedig *Jesus-afdruk* spreek van ’n Verlosser wat oor dekades heen ’n stille teenwoordigheid in sy lewe was. “God vérder agter” spreek van Rooms-Katolieke invloed wat weerspieël dat De Villiers se Godsbeeld vergroot het en dat hy ook van ander bronne kon neem, interpreteer en in sy eie digkuns gebruik. Die idee wat geskep word is dié van die digter wat ’n behoefte het aan ’n afbeelding van Jesus deur ’n beeld. Dit sluit ook weer by die titel aan *Jesus-afdruk.*

Die gedig wil per implikasie sê dat hoewel Jesus in Persoon nooit by die spreker teenwoordig was nie, is Jesus nooit afwesig in sy lewe nie. Dit sluit aan by Kearney (2011) se anateïsme. Kearney (2011:5): “The anatheist moment is one available to anyone who experiences instants of deep disorientation, doubt, or dread, when we are no longer sure who we are and where we are going ... the event of radical dispossession is felt by any human being who is deeply bewildered by what existence means.”

“Jesus-afdruk”

El Greco[13]-Jesus, jy kom jare met my saam,
jou losval-hemp ’n lig magenta, jou kleed blou,
jou oë soos ’n gondelier wat oorkant gaan
dié kant kyk, verstaan, oorweeg of bloot beskou.

Ek het jou eendag in Toledo raakgeloop –
jou regterhand het my geseën, gegroet.
Jou vingers kruis mistiek – jou skepper se simbool.
Jou Vader het Homself geteken in jou bloed.

Jy’t saam getrek van stad tot stad, kantoor, my huis,

[13] Die oorspronklike Jesus van El Greco, in olieverf (vroeg sewentiende eeu), hang in ryk kleure in Toledo as deel van ’n reeks met die apostels, in die El Greco-museum.

© University of Pretoria

en ek het wat jý nie kan antwoord nie, gevra:
dat Jesus ágter jou, dié een ágter die kruis,
God ágter God, God vérder agter, mý verdra,

méér, my sal liefhê soos jou Vader jou,
soos jy nou na my kyk uit jou verbleikte blou.

(*Jerusalem tot Johannesburg* 2005)

Dis duidelik sigbaar dat die digter se Godsbegrip gegroei het. Poësie skep nie net betekenis nie; dit dra ook gevoelens oor wat die mens ervaar. Die manier waarop taal aangewend word, hetsy deur metafore of in poësie, skep 'n bepaalde atmosfeer en dit is medebepalend vir die betekenisinhoude wat oorgedra word. Metafore is die basiese boustene van denke. Die navorser sluit by Derrida (1976:158) aan: "there is no outside text." Daar is niks waartoe ons toegang het wat nie uit die boustene van taal gevorm is nie. Die stelling van Derrida het die oogmerk net om uit te wys dat daar probleme kan opduik tussen die teks en die werklikheid. Sy bedoeling was nooit om die werklikheid te ontken nie. Hy skryf:

> "What has happened ... is a sort of overrun that spoils all these boundaries and divisions and forces us to extend the accredited concept, the dominant notion of a 'text', of what I still call a 'text', for strategic reasons, in part – a 'text' that is henceforth no longer a finished corpus of writing, some content enclosed in a book or its margins, but a differential network, a fabric of traces referring endlessly to something other than itself, to other differential traces. Thus the text overruns all the limits assigned to it so far ... everything that was to be set up in opposition to writing (speech, life, the world, the real, history ... and so forth) ... [I]t was never our wish to extend the reassuring notion of the text to a whole extra-textual realm and to transform the world into a library by doing away with all boundaries, all framework, all sharp edges ... but that we sought rather to work out the theoretical and practical system of these margins ... from the ground up" (Derrida 1979:83-84).

1.3.6. Gedigte word afgebaken om in te pas binne die kerklike jaar

Die tradisie van die kerklike jaar verkondig en vier die groot heilsdade van God, deur sy Seun en ook die uitstorting van die Heilige Gees. Hierdeur word gelowiges herinner aan dit wat God uit liefde vir elkeen gedoen het en so word elkeen verryk en versterk in die geloofslewe. Die begrip "kerklike jaar" word as vanselfsprekend en algemeen

© University of Pretoria

gebruik vir die “liturgiese verskynsel wat in die loop van die geskiedenis van die Christelike Kerk ontstaan het en wat geleidelik gegroei het tot sy huidige vorm” (Barnard 1954:9)[14].

In dié navorsing is daar gedigte gekies wat by die volgende geleenthede van die kerklike jaar inpas, naamlik: Adventstyd, Epifanietyd, Lydenstyd, Paastyd, Hemelvaart en Koninkrykstyd. ’n Teopoëtiese lees sal op die gedigte toegepas word, en dan volg die ondersoek of De Villiers se gedigte iets van ’n postmoderne Godstaal kan weergee en of dit ’n geskikte manier is om oor God te praat in ’n postmoderne tyd.

1.3.7. Die begrip “transendensie” (transcendence)

Transendensie, van die Latyn *trans* en *scendere*, beteken om oor te steek of te bowe te kom. Die transendente staan teenoor die immanente. Die begrip transendensie kan toegepas word op ’n veelvlakkigheid van denke op verskeie terreine.

Binne die post-metafisiese wêreld word daar nuwe fenomenologiese taal vir transendensie ontwikkel; binne hierdie navorsing word dit radikale transendensie genoem, soos in Kearney, wat meen dat God die “God is what may be” (Kearney 2001). Die mens se tradisionele transendentale verstaan van ’n Soewereine God sal gedekonstrueer moet word sonder dat die transendensie van God agterweë gelaat word. In terme hiervan verwys Kearney na die heilige se betrokkenheid by die wêreld alhoewel hy steeds onderskei word van die wêreld. Sodoende verkies Kearney om na God as ’n vreemdeling eerder as ’n ontoereikende alomteenwoordige godheid te verwys. Die vreemdeling is dus heilig in die sin dat hy iets anders, iets meer, vergestalt, wat nie noodwendig deur die mens begryp kan word nie (Kearney 2010:152). Transendensie, wat voorheen aan God gekoppel was, word nou beskryf as subjekte (elke ander is die totaal andere).

Ricoeur lê klem op ’n post-godsdienstige of post-kritiese geloof. Ricoeur (1998:145) beskryf die protestantse geloof as ’n “chance converted into destiny by a constant choice.” Dit is belangrik vir die navorsing, veral as daar na die navorsingsvraag gekyk word. In sy artikel ‘Religion, Atheism, Faith’ (1974:441), wat na afloop van die oorlog geskryf is, identifiseer hy verskeie punte rakende die post-kritiese geloof. So praat hy

[14] Die navorser is bewus daarvan dat die bron verouderd is, maar A.C. Barnard het groot werk binne die liturgie gelewer, veral in Suid-Afrika en daarom word die bron gebruik.

© University of Pretoria

van die godsdienstige betekenis van ateïsme, wat veronderstel dat ’n ateïstiese geloofsuiwering moet plaasvind voordat die mens voluit kan lewe. Hy definieer godsdiens diensooreenkomstig as ’n “... primitive structure of life which must always be overcome by faith and which is grounded in the fear of punishment and the desire for protection” (Ricoeur 1974:441). Vir Ricoeur laat anateïsme *(God anderkant God)* die moontlikheid toe van ’n post-ateïstiese geloof. Dit is die wegbeweeg van metafisiese vrae oor God en godsdiens en uiteindelik nuwe denke oor wees en nie-wees.

Binne die denke oor transendensie meen Derrida (1995:80): “The desire of God, God as the other name of desire, deals in the desert with radical atheism. The most consequent forms of declared atheism will have always testified to the most intense desire for God … Like mysticism, apophatic discourse has always been suspected of atheism … If atheism, like apophatic theology, testifies to the desire of God… in the presence of whom does it do so?” Hy verduidelik dat die heilige “naam” *(divine name*) beskerm (*save*) kan word, deur om nie toe te gee oor die inhoud daarvan nie. Om die naam van God te beskerm, sonder om die naam van God te noem. Derrida maak plek vir ’n tipe mistieke ateïsme. Hoewel hy nie die term gebruik nie, verwys hy wel na mistiek en ateïsme.

> “A poetics of what stirs within the name of God, within what ‘we’ call ‘God’. Since these quasi-phenomenological forms of theopoetics never reach the stasis of a fundamental Absolute reality, one must acknowledge that religion is *Vorstellungen* all the way down!” (Caputo 2014:52).

Kwasi-transendensie kan beskryf word dat waarheid (*wahreit)* nie transendent of empiries is nie, maar die spasie tussen dié twee, wat dit moontlik maak om oor beide (transendensie en empiriese data) te dink. Derrida werk met die gedagte van kwasi-transendensie as ’n derde weg, of derde spasie *(space of the third).* Dit is die tussen-in, dit is nie transendentaal nie en nog ook nie empiries nie. Kwasi-transendensie kan gesien word as die middelpunt wat metafisika beheer en dit toelaat. Waar fenomenologie die waarheid gedefinieer het deur te sê dit is óf transendentaal óf empiries, kan daar gesê word dat kwasi-transendensie eerder die waarheid toon deur te sê dat dit nie transendentaal of empiries is nie, maar ’n ruimte wat beide se denke moontlik maak en toelaat. Teopoëtika kan gesien word as ’n kwasi-dekonstruksie.

© University of Pretoria

Op epistemologiese vlak word daar onderskei tussen die subjek se bewussyn of waar die kennis van objekte getransendeer word. Binne die antropologie gaan dit oor die selftransendering van die menslike subjek wat gerig word op ander dinge of mense. Op ontologiese vlak word die vraag gevra of die mens se bewussyn getransendeer kan word deur die werklikheid en of die werklikheid immanent deel daarvan kan wees. Metafisika vra dieselfde vraag rondom die natuurlike waarneembare wêreld en die bonatuurlike onkenbare wêreld.

In die Christelike geloof is transendensie gekoppel aan God self, dit wat hoër en meer is as alle tydelike dinge. Binne die radikale transendensie volg Stoker (2012:7) 'n heuristiese tipologie van transendensie wat die absolute as die totaal andere beskou en duidelik onderskei word van die aardse werklikheid.

Radikale transendensie is 'n "vertikale" soort transendensie waar die absolute (God) as die totaal andere beskou word en duidelik onderskei word van die aardse werklikheid. Tillich, binne sy verstaan van radikale transendensie, beskryf God as die diepste gronde van "ultimate concern" van die menslike bestaan. Derrida veralgemeen byvoorbeeld die absolute verantwoordbare teenoor God as 'n absolute verantwoordbare wat elkeen besit. 'n Skuif van geloof na etiek (en politiek) vind hierdeur plaas omdat die totaal andere veralgemeen word – transendensie gaan nie net oor God as die totaal andere nie, maar elke andere is die totaal andere (Derrida 1992:78, Stoker 2012:21). Die oneindige andersheid van die totaal andere behoort aan elke ander, aan elke man en vrou, aan elke lewende wese (Derrida 1992:83-87).

Hierdie konsepte is belangrik vir die navorsing, omdat die navorsing wil vra en aantoon of dit juis is hoe De Villiers God beskryf, of daar binne sy Godsbegrip iets weergegee word van transendensie, radikale transendensie of selfs kwasi-transendensie van andersheid (alterity). Indien dit slegs transendensie is, kan dit dan nog beskou word as metafisiese Godstaal of sou dit dan net weer teopoësie wees in plaas van teopoëtika? Transendensie kan lei tot ander taal oor God.

1.4. NAVORSINGSVRAAG

Beskryf die digoeuvre van De Villiers iets van die misterie en beeld van God? Kan die term "teopoëtika" by sy werke gebruik word?

© University of Pretoria

As De Villiers se werke teopoëtika is, kan dit iets weergee van ’n liturgies[15]-teologiese praksis[16] vir die gereformeerde erediens?

1.5. DOELSTELLING VAN HIERDIE NAVORSING

“Man is always a storyteller! He lives surrounded by his and others’ myths. With them he sees everything in his life, no matter what befalls him. And he seeks to live his life as though he were telling it” (Gergen & Gergen 1997:161 vgl. ook Long 2005).

In hierdie proefskrif sal verken word wat teopoëtika binne ’n Afrikaanse konteks beteken. Hoewel daar wêreldwyd al baie navorsing daaroor gedoen is, is daar in Suid-Afrika en veral in Afrikaans nog relatief min gedoen. Johann-Albrecht Meylahn, wat Praktiese Teologie aan die Universiteit van Pretoria doseer, spesialiseer in die veld van teopoëtika. Hierdie navorsing is nie filosofiese navorsing nie, hoewel die insigte van filosowe gebruik word met die verduideliking van begrippe en ’n filosofiese inslag toon. Dan vra die navorsing ook of daar binne die gereformeerde gemeenskap plek is vir hierdie tipe studie en navorsing. Daar is ook die vraag of De Villiers se werke gelees kan word deur die lens van teopoëtika en hoe so ’n bepaalde lens lyk wat deur metodes in hoofstuk 4 uiteengesit word. Die metodes kan gebruik word om te bepaal of De Villiers se werke teopoëties gelees kan word.

Die vraagstelling van hierdie navorsing het heelwat implikasies (navorsingsgewys en metodologies) en so ook die stappe wat geneem moet word: Daar moet eerstens geïdentifiseer word watter tekste binne De Villiers se digbundels gebruik gaan word. Tweedens moet daar besluit word oor die metodologie wat gevolg gaan word om uiteindelik by die wese van hierdie navorsing uit te kom. Ten einde hierdie vrae te probeer beantwoord, is daar enkele metodologiese en teoretiese keuses wat uitgeoefen moet word en wat kortliks en voorlopig bespreek sal word en in hoofstuk 2 behandel word. ’n “Metode”, soos vroeër vermeld, sal ontwikkel word, hoewel teopoëtika nie ’n metodiek of metode volg nie, van hoe die gedigte van De Villiers teopoëties gelees gaan word.

[15] Die begrip “liturgie” word in hierdie navorsing holisties gebruik.
[16] In hoofstuk 2 sal uiteengesit word in watter liturgiese tradisie die navorsing geplaas word.

© University of Pretoria

Metodologies is hierdie navorsing ’n teologiese studie wat ruimskoots gebruik maak van letterkunde, liturgiese inslagte en filosofie. Die navorsing kan wel beskou word as ’n multidissiplinêre studie wat as kwalitatiewe navorsing beskryf kan word. ’n Multidissiplinêre benadering kan gesien word as ’n benadering waar daar van meer as een vakgebied gebruik gemaak word om die navorsing te voltooi.

Die nukleus van die navorsing is ’n verkenning van werke deur De Villiers se digoeuvre met klem op ’n teopoëtiese lees. Regdeur die proefskrif word De Villiers se gedigte gebruik om die argument te staaf, hoewel hoofstuk 5 die toets van ’n bepaalde metode is vir ’n teopoëtiese lees.

Binne Afrikaans is daar nog nie navorsing gedoen oor teopoëtika nie, soos vroeër vermeld. Daar is al ruimskoots na die ooreenkomste tussen teologie en letterkunde gekyk, maar daar is nog nooit binne Afrikaans ’n hele proefskrif gewy aan teopoëtika nie; daarom die navorsing. Meylahn (2012:ad loc) haal McCullough (2008:108) aan wat meen: “apologists for the vocation of straying towards an infinite nothing, or erring ‘after God,’ or waiting for the Messiah who never comes, or loving one’s neighbor in the void as the only alternative to the bad faith of arbitrarily declared absolutes”.

Meylahn (2012) lewer dan repliek op McCullough (2008) se aanhaling en meen die volgende: “In other words, they have come to terms that there is no beyond language and that which is ‘beyond’ or other is already ‘present’ in the event of language – the peal of stillness that summons human speech as metaphor”.

Daarom die rede vir die navorsing, om soos Kearney meen in sy boek *Anatheism* (2011) die God *anderkant* God te soek en uit te wys hoe dit deur teopoëtika gedoen kan word.

1.6. SKEPPINGSVOORNEME

Dié proefskrif is die voltooiing van die navorser se reis (wat nie hier stop nie) binne Praktiese Teologie, nadat hy ’n MTh oor De Villiers se eerste bundel *Leitourgos* (1972) voltooi het. De Villiers se werke en die skeppende krag van taal fassineer hom steeds en daarom hierdie navorsing deur ’n bepaalde hoek met die naam teopoëtika.

© University of Pretoria

Daarom het die navorser homself geposisioneer binne die hoofstuk, maar daar sal hoofsaaklik in hoofstuk 2 melding gemaak word van waar hy homself bevind en hoe hierdie navorsing tot stand gekom het.

Dus:

1.6.1. Die onstaan en verduideliking van teopoëtika en waar dit tuishoort.
1.6.2 'n Soeke na 'n moontlike metode (hermeneutiese of leesmetode), 'n ondersoek na die ontwikkeling van taal en uiteindelik die benadering wat hierdie navorsing sal volg.
1.6.3. Beskrywing en ontwikkeling van 'n teopoëtiese lees en metode.
1.6.4. Toepassing van teopoëtiese lees op die werke van I.L. de Villiers.
1.6.5 Samevatting

1.7 GEKOSE NAVORSING

Die navorser het gekies om die navorsing te doen omdat die volgende vir hom die noodsaaklikheid van die studie uitwys.

- Poësie ís ekonomiese taalgebruik, tog is dit ryk aan verbeelding en beelde. Die proses van *poeisis* skep wêrelde.
- Metafore skep wêrelde wat in mense kan wortelskiet en voortaan vir altyd onthou kan word.
- Taal is saambindend. Volgens Michel Foucault is taal waar "... man has come to an end" (Foucault 1992:418). Taal is die huis waarin ons leef (Heidegger 1977). Daar is niks buite die teks nie (Deridda 1997).
- Woorde het die *vermoë* om mense se lewens te verander.
- De Villiers word gereken as een van Suid-Afrika se grootste religieuse en mistieke digters, naas Cussons.
- Sy sterk fokus op *poeises* maak dit moontlik om so 'n navorsing te formuleer.
- De Villiers was 'n Calvinis, maar het terselfdertyd 'n on-protestantse aanvoeling gehad vir die mistieke en die Rooms-Katolieke liturgie. Hy het geglo dat die mistieke teenwoordigheid van God reeds op aarde en in alledaagse gebeure ervaar kan word.

© University of Pretoria

1.8 HOOFSTUKUITLEG

- **Hoofstuk 1: Inleiding**

  Die hoofstuk wil die navorsing en die afgrensing van die navorsing bekendstel.

- **Hoofstuk 2**: Die keuse van watter metode gevolg word binne die Praktiese Teologie word hier bespreek en dan word die rigtinggewende metafore of boublokke waaruit hierdie navorsing opgebou is bespreek. Dit is nodig om weer te gee hoe teopoëtika ontstaan het en die terme word duidelik uiteengesit om die ontwikkeling daarvan te verstaan.

- **Hoofstuk 3** beskryf De Villiers se Godsbeeld en ook hoe De Villiers se poësie ontwikkel het. Taal word in hoofstuk drie verder ondersoek en of teopoëtika aangewend kan word.

- **Hoofstuk 4** is die liturgiese hoofstuk in die navorsing. Liturgie uit verskeie kerke word weergegee, so ook die vyf sola's. Drie metodes word ook bespreek wat gebruik kan word vir 'n teopoëtiese lees.

- **Hoofstuk 5** is die uiteensetting van kerklike jaar en gedigkeuses uit De Villiers se oeuvre.

- **Hoofstuk 6** gee die samevatting en die moontlike uitkomste weer.

Sleutelwoorde/terme:

Teopoëtika
Transendensie/radikale transendensie en kwasi-transendensie
Poësie
Hermeneutiek
Liturgie
Beeldende taal

© University of Pretoria

Metafoor

Anateïsme

© University of Pretoria

HOOFSTUK 2

2.1 INLEIDING

Sonder duidelike teologiese vertrekpunte sou hierdie navorsing geen koers of rigting hê nie. Dit is noodsaaklik dat die navorsing binne ’n bepaalde raamwerk geplaas word. Die navorsing is ’n liturgies-teologiese ondersoek om uit te wys of De Villiers se digoeuvre as teopoëtika beskou kan word. Die doel van hoofstuk 2 is nie om Praktiese Teologie ten volle te definieer nie, maar daar word aandag gegee aan teorie en metode – eerstens om die teorie van die vakwetenskap weer te gee en tweedens oor watter metode binne die Praktiese Teologie aangewend kan word om die navorsing te kan voltrek. Dié navorsing maak wel gebruik van die filosofie en filosofiese denkers wat ook as rigtinggewer dien.

Daar word dus in hoofstuk 2 aandag geskenk aan die begrippe en konsepte om uiteindelik hierdie navorsing te kan voltooi.

2.2. DIE RIGTINGGEWENDE METAFORE VIR HIERDIE NAVORSING

Die term “metafoor” word gebruik om te beskryf uit watter dele of *boublokke* teopoëtika bestaan. Die navorser moet homself hier noukeurig en sorgvuldig verduidelik. Soos reeds vermeld is daar binne Afrikaans nog nie navorsing oor teopoëtika gedoen nie en daarom is dit nodig om weer te gee hoe hierdie begrip – die woord *teopoëtika* – ontstaan het en uit watter fasette, en watter teoloë en filosowe hierdie rigting se bestaan ontwikkel het. Dit is nie die enigste metafore wat daar is nie, maar dit dui tog die rigting vir hierdie navorsing aan. Die navorsing word geskoei op die “metafore” wat hier onder volg om uiteindelik die navorsingsvraag te kan beantwoord. Die “metafore” dien as *boublokke* vir teopoëtika. Die *boublokke* moet eers weergegee kan word, voordat daar ’n teorie en metode gekoppel kan word aan die navorsing.

Daar moet eerstens na die teorie van die vakwetenskap, dit wil sê die Praktiese Teologie, gekyk word en tweedens na watter metode binne die Praktiese Teologie

© University of Pretoria

aangewend word om uiteindelik hierdie navorsing te voltooi. Praktiese Teologie is die teorie van die praksis (Heitink 2003:4). ’n Navorser moet dus eers teologiese konseptualisering doen en weergee ten opsigte van die spesifieke handelingsveld en kennis opdoen van die veld waarin daar gespesialiseer wil word. Konseptualisering loop dan uit op ’n bepaalde teorie. Heyns en Pieterse (1990:35) wys daarop dat die teorie en praksis, wat in ’n bipolêre spanningsverhouding tot mekaar staan, die belangrikste gereedskap van die Praktiese Teologie is.

2.3 PRAKTIESE TEOLOGIE AS RIGTINGAANWYSER

Müller (2000:7) vat saam wanneer hy Praktiese Teologie beskryf: “Praktiese Teologie is die sistematies-gestruktureerde voortgaande proses, waardeur gepoog word om menslike handelinge, wat verband hou met die verhale van die Christen-geloofsgemeenskap, teologies te verhelder en te vernuwe.”

Dit bly ’n voortgaande proses waar denke verhelder en vernuwe kan word. Die verhale (prosesse) vind op verskeie plekke en ook op verskillende maniere plaas. Daarom kan teopoëtika binne die Praktiese Teologie ondersoek word, omdat teks en konteks van belang is.

Die doel van hierdie hoofstuk is nie om die Praktiese Teologie breedvoerig te definieer nie, maar die *boublokke* weer te gee wat nodig is om die navorsing te voltrek. Binne die veld van Praktiese Teologie is daar al breedvoerig oor die geskiedenis, teorie en metodes binne die handelingsveld geskryf.

Die Praktiese Teologie het aansluiting by die sosiaal-konstruksionisme gevind, omdat dit ook praktyk-georiënteerd is. Verskillende modelle bestaan in die Praktiese Teologie wanneer dit by navorsing kom (Hermans et al. 2002:ad loc).

Praktiese Teologie word omskryf as ’n scientia praxeos, ’n (teologiese) wetenskap wat ’n (kritiese) teorie vir die praktyk (praksis) nastreef (Heyns 1986:13). Die Praktiese Teologie hou hulle dus besig met die teorieë wat in die kerklike en geloofspraksis funksioneer (Heyns & Pieterse 1990:21).

Met die vorige paragraaf in ag geneem is teologie insgelyks ’n wetenskaplike aktiwiteit en ’n hermeneutiese aktiwiteit, altyd binne ’n bepaalde konteks, en is gefundeer in

© University of Pretoria

geloof in God en geloofsuitsprake van mense oor God. Dingemans (1991:16) laat hom soos volg oor Praktiese Teologie uit:

> "Praktische theologie is een zelfstandige theologie-discipline, die de praksis van het geloof en van geloofsgemeenschappen bestudeert. Met name richt de praktische theologie zich op de praksis van het christelijke geloven en leven, zoals zich dat voordoet in de kerkelijke geloofsgemeenschappen."

Wanneer Browning (1991:1-12) Praktiese Teologie beskryf en omskryf, meen hy dat 'n persoon eers na die praktyk, dan na die teorie en dan weer na die praktyk terugkeer. Browning maak die argument dat alle teologie eintlik prakties van aard is. Alle teologie is veronderstel om te begin by die praktyk, omdat kennis en teorie in die praktyk ontstaan.

Pieterse (1991:1) se definisie van Praktiese Teologie sluit hierby aan en word as volg weergegee: "Practical theology is the branch of theology that considers those actions designed to ensure that God's word reaches people and is embodied in their lives ... Thus it deals with questions concerning preaching, public worship, instruction and catechesis, pastoral care and ministering to people."

Praktiese Teologie word beskou as 'n praktiese wetenskap (Van der Ven 1998:29-33). Dit gaan nie net oor die kennis, wete en bestudering van God nie, maar ook oor die kennismaak met God. Dit is 'n proses waar daar met God kennis gemaak word en oor Hom geleer word, maar dit behels ook die ervaring van God. Juis daarom kan hierdie navorsing gedoen word. Burger (1995:84-85) wys daarop dat die Praktiese Teologie die heilswerk van die Heilige Gees in die wêreld reflekteer.

2.4 DIE AARD VAN PRAKTIESE TEOLOGIE

Die vraag kan gevra word waaroor die Praktiese Teologie gaan. Volgens Louw (1997:7-8) gaan dit in die Praktiese Teologie oor drie uitstaande komponente, naamlik: kommunikasie en verstaan, konkretisering en handeling; asook bevryding en sin. Louw (1997) verduidelik elke aspek soos volg:

© University of Pretoria

2.4.1 Kommunikasie en verstaan

Die Praktiese Teologie is as teologiese wetenskap betrokke by die interaksie van die verbondsmatige ontmoeting tussen God en mens.

2.4.2 Konkretisering en handeling

Dit gaan in die Praktiese Teologie om die konkrete effekop die mens met die oog op die ontwerp van bedieningsmodelle vir die praksis.

2.4.3 Bevryding en sin

Praktiese Teologie is betrokke by gebeure van transformasie met die oog op die diens van die gemeente aan die wêreld.

2.5. PRAKTIESE TEOLOGIESE BENADERING VIR DIÉ NAVORSING

Hierdie navorsing is gerig op die ondersoek na die digoeuvre van I.L. de Villiers en of sy werke as Teopoëtika beskou kan word. Dié navorsing vind liturgies-teologies plaas. Wepener & Muller (2001:480-492) is van mening dat die gereformeerde erediens redelik arm is aan simbole en rituele en word dikwels eerder gekenmerk deur ’n klem op die kognitiewe hoor en verstaan van die Woord van God. Die Ortodokse Kerk aksentueer simbole en tekeninge, terwyl die gereformeerde tradisies klem lê op die hoor van die Evangelie.

Hierdie navorsing poog om te uit te wys dat die poësie van De Villiers Teopoëties gelees kan word en dat daar wel plek vir misterie en teopoëtika kan wees om oor God te kan praat. Dit wil sê dat daar ook plek in die kerk is om teopoëties oor God te mag dink, sonder dat dit enige skade aan die gereformeerde tradisie doen.

Die navorsing wil aansluit by Johan Cilliers (2007), wat onder liturgiek verstaan: ’n liturgiese choreografie (liturgie as dans). Dit is ’n perichoresis, sowel as ’n kenosis.

Die term “dans”[17] dien as metafoor van die liturgie, in ooreenstemming met dans as metafoor vir die Triniteit. Cilliers meen dit gee ’n liturgiese struktuur waarin die diepste betekenisse en religieuse grondtrekke van religieuse dans op een of ander wyse tot

[17] Professor Marcel Barnard se boek oor Van der Leeuw het die titel: De dans kan niet sterven.

© University of Pretoria

uitdrukking kom (Cilliers 2007:91). Daar sal in die opeenvolgende hoofstukke uiteengesit word wat bedoel word met liturgie as dans en hoe die metafoor aangewend word om die liturgie te omskryf en te beskryf. Deur die navorsing sal *dans* gebruik word om sekere prosesse te verduidelik. *Dans* dien as 'n goue draad reg deur die navorsing. Teopoëtika en liturgie wil uiteindelik in die navorsing *dansmaats* word.

Die navorsing gebruik Osmer (2008) se vier kerntake van die Praktiese Teologie, naamlik die deskriptief-empiriese taak, die interpretatiewe taak, die normatiewe taak en die pragmatiese taak, as bril om na dié ondersoek te kyk en dit te ontwikkel. Osmer se vier kerntake is dus die metode om die navorsing te benader, maar dis juis die semiotiese verstaan en die verstaan van liturgie as dans wat hierdie studie onderskei.

2.6 OSMER, DINGEMANS EN PRAKTIESE TEOLOGIE

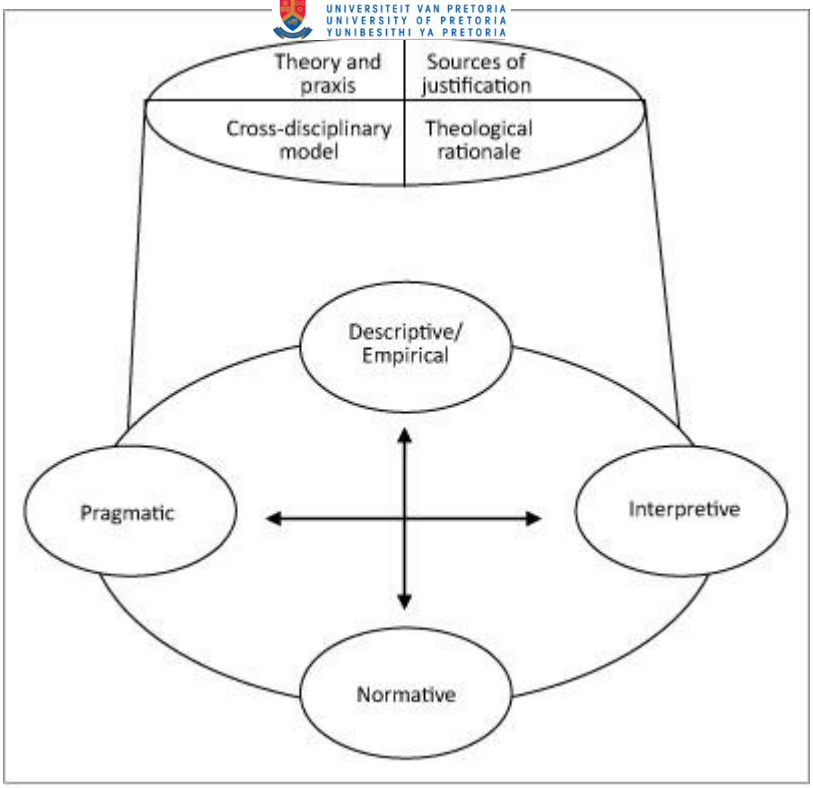
"Practical theology as an academic field has its own distinctive research program. It makes its own constructive contribution to the theological enterprise as a whole and to the ongoing conversation of humankind in its quest for intelligibility" (Osmer 2008:240).

Soos reeds vroeër vermeld word die werk van Osmer (2008) gebruik as metode om die navorsing te voltooi, maar omdat hierdie navorsing 'n filosofiese inslag het, sal Osmer se kerntake op 'n filosofiese manier gevra word om beide die filosofie en die Praktiese Teologie in te sluit. Osmer se werke sluit aan by dié van Browning en Van der Ven (1993).

Osmer se vier kerntake kan met die volgende vier vrae beantwoord word:

- Wat is aan die gang? (Is daar nuwe maniere om oor God te kan praat?)
- Waarom is dit aan die gang? (Waarom is daar juis nuwe moontlikhede nodig om oor God te kan praat?)
- Hoe behoort dit te wees? (Watter Godstaal is gepas in die tyd waarin ons leef?)
- Hoe kan daar gereageer word? (Hoe kan hierdie nuwe moontlikhede om oor God te praat ons verstaan verbreed?)

© University of Pretoria



Figuur 2: Osmer 2005

Osmer maak gebruik van ’n hermeneutiese sirkel om die verhouding tussen die vier take aan te dui. Die bostaande figuur is die hermeneutiese teorie-praksisverhouding. Dit kan die gebruik wees van filosofie, sosiale teorie of teologie om die aard van die praktyk en die praksis se verhouding uit te wys.

Hoewel elke taak afsonderlik kan funksioneer, word dit ook verbind. Elke taak het dus nie ’n spesifieke tyd van afhandeling nie. Alhoewel daar ’n spesifieke volgorde kan wees waarin die take aangepak word – eerste deskriptief-empiries, tweede interpreterend, derde normatief, vierde pragmaties – is hierdie volgorde nie noodwendig vas nie. Daar kan reeds ’n volgende taak ondersoek word, voordat ’n vorige taak afgehandel (of selfs begin) is. Osmer se take word gebruik om te vra of daar ander, nuwe maniere is om oor God te praat en of dit werklik nodig is dat nuwe maniere geskep word om oor God te kan praat. Uiteindelik sal die vrae dan toegepas word regdeur die proefskrif en sal ook as hoofstukindeling dien om die vraag te beantwoord. De Villiers se werke word dan betrek deur te vra wat dit vir die liturgie en gereformeerde erediens kan sê.

Saam met Osmer word Dingemans se werke ook by die navorsing genoem. Dingemans se *Manieren van doen* (1975) word ook genoem vir die juiste rede dat Dingemans se werke gebaseer is op dié van Gadamer (1975) en Ricoeur.

© University of Pretoria

Dingemans sien die kerk as die brug tussen die evangelie en eietydse mense en die moderne samelewing (Dingemans 1996:211-228). Hy is sterk gekant teen ’n handelingswetenskaplike benadering en empiriese ondersoeke in die Praktiese Teologie. Hy stel ’n hermeneutiese benadering voor wat hy as ’n prakties-teologiese korrelasieteorie sien (Dingemans 1996:125-228).

2.6.1. Die deskriptief-empiriese taak

Is daar nuwe maniere om oor God te kan praat?

In die bediening word hierdie taak soms op ’n heel informele wyse uitgevoer deur onder andere inligting te bekom, aandagtig te luister na wat gemeentelede sê en selfs ’n oog te hou op patrone en verhoudings.

Osmer (2008:4) beskryf die taak as: “Gathering information that helps us discern patterns and dynamics in particular episodes, situations, or contexts”. Dit gaan in hierdie taak om die versameling van informasie of inligting wat help om die patrone en dinamika van spesifieke episodes, situasies of kontekste te onderskei en te beskryf. In Fowler, Osmer en Schweitzer (2003:2) word die taak met die vraag: “What is going on?” (wat is besig om te gebeur?) verwoord. Binne die navorsing word die vraag filosofies gestel en lei: is daar nuwe maniere om oor God te kan praat?

Met die bostaande formulering nooi die Praktiese Teologie die mens uit na die teks van die lewe en wat rondom mense gebeur te interpreteer. Boison (in Osmer 2008:33) noem dit die interpretasie van “living human documents.” Dit sluit die hernuwing van taal in.

In die woorde van Guynn (2006:101): “A theopoetic sensibility strives to move from sentiment and nostalgia to a renewal of the power of language, in order to engage again and again the imagination and the spirit. Theopoetic work supports the reader to engage, reflect and even pray in the reading of it. It offers a kind of openness in the language, describing events in which the reader may participate and interact through the creation of a plenitude of responses, feelings, reactions.”

Die taak gaan oor die versameling van data wat dan help om ’n sekere patroon raak te sien of om ’n dinamika waar te neem. “Ultimately, the descriptive empirical task of

© University of Pretoria

practical theological interpretation is grounded in a spirituality of presence" (Osmer 2008:34).

Die antwoord op die vraag "is daar nuwe maniere om oor God te kan praat?" is reeds vroeg in die proefskrif "ja", alhoewel dit steeds ondersoek moet word. Teopoëtika laat nuwe maniere toe om oor God te praat binne die konteks van 'n radikale Godstaal. "Thus theopoetic sensibility seeks 'a poetry which employs language as agency and power and demands that it be read and re-read, and poked, and puzzled over as an event of its own. The new poem is not about a thing; it is a thing.' The words and images are not dead on the page, but take a hint from the Hebraic notion of word as davar/dabhar, presuming 'the word itself to be a thing, and a power'" (Guynn 2006:101).

2.6.2 Die interpretatiewe taak

Waarom is daar juis nuwe moontlikhede nodig om oor God te kan praat?

"The interpretative task of practical theological interpretation draws on theories of this sort to better understand and explain why certain events are occurring" (Osmer 2008:7).

Die bedoeling van hierdie taak is om so goed as moontlik te probeer verstaan waarom 'n spesifieke insident plaasgevind het of waarom 'n situasie of konteks ontstaan het en/of in stand gehou word. Dié taak is ook besig met die waarom-vraag (Osmer 2005) en herbesoek verskillende teorieë en wetenskappe om die geïdentifiseerde patrone te verstaan en te verklaar.

Om met teopoëtika te werk as 'n nuwe taal is om nuut te dink oor die sin en nut van God. Dit word gedoen met die hulp van Christelike verbeelding en ook dié verbeelding moet gebruik word vir drome, mistieke denke en mitologie.

Die skep van mooi, pragtige en radikale woorde is so vitaal nóú, soos dit in die dae van Esegiël was, volgens Keefe-Perry (2009: 583). Ook meer as dit, dit moet nie net mooi woorde en taal wees wat gebruik word, sodat dit weer kan verouder nie, daarom dan teopoëtika om vernuwend oor God te kan praat.

In 'n postmoderne tyd is mense op soek na denkende leiers wat hulle kan help om sin te maak uit dit wat rondom hulle gebeur, want dit is juis in hierdie postmodernistiese

© University of Pretoria

tyd dat daar onkritiese denke heers en nie soos in die moderne tyd slegs een essensiële waarheid was wat mense kon navolg nie – mense is soekers, veral na dít wat sin maak en wat vir hulle waar is. Volgens Osmer vertoon die spesifieke spiritualiteit die volgende drie kenmerke: bedagsaamheid, teoretiese interpretasie en wyse oordeel (Osmer 2008:82). Osmer (2008:82) noem hierdie tipe spiritualiteit 'n "spirituality of sagely wisdom".

Daarom kan teopoëtika gebruik word om soekers te help. Kearney se post-Nietzscheaanse vraag kan hier 'n groot rol speel: "Wat kom na die (metafisiese) dood van God? Dit is die terugkeer na 'n hernude God, sonder die verduistering van teologie of die voorgee van metafisiese strukture".

2.6.3. Die normatiewe taak

Watter Godstaal is gepas in die tyd waarin ons leef?

In hierdie taak word teologiese konsepte gebruik om etiese norme daar te stel wat as gids vir reaksie dien, en waaruit geleer kan word in die interpretasie van gebeure. Die vraag wat die taak vra is: "What forms ought religious praxis take in this particular social context?" Beide die verlede en die hede is ter sprake in hierdie taak van die Praktiese Teologie wanneer die bronne van die godsdienstige tradisie, sowel as die spesifieke konteks van ondersoek, nagegaan word. Norme in die Praktiese Teologiese konteks is konteksbepalend en word beïnvloed deur die uitkomste van die empiriese en interpretatiewe werk (Osmer 2005). Osmer (2008:4) beskryf dit as volg: "Using theological concepts to interpret particular episodes, situations, or contexts, constructing ethical norms to guide our responses, and learning from good practice."

Die normatiewe taak van Praktiese Teologiese interpretasie kan drievoudig ("along three lines") voorgestel word; ten eerste oor 'n styl van teologiese refleksie wat Osmer (2008:131) teologiese interpretasie noem, waar teologiese konsepte gebruik word om episodes, situasies en kontekste te interpreteer. Daar word ook na etiese norme gekyk om daaroor te kan reflekteer, maar ook om dit in die praktyk op te rig. Derdens word aandag gegee aan dit wat voorgangers goed gedoen het. "Good practice provides normative guidance in two ways: (1) it offers a model of good practice from the past or present with which to reform a congregation's present actions", en tweedens sluit dit

© University of Pretoria

ook ’n nuwe verstaan van God, die Christelike lewe en nuwe sosiale waardes in (Osmer 2008:152).

Miller (1987:4), ’n student van Hopper, meen dat teopoëtika ook op ’n drievoudige manier verstaan kan word. Eerstens, “stepping back” van die metafisiese perspektief van die Westerse samelewing met die oormatige denke van intellek, literalisme, gedrag en supernaturalisme. Die tweede taak is “stepping down”. Dit beteken dat die individu die donkerte van misterie ingaan, waar dit nie moontlik is om betekenis te konstrueer nie, omdat daar nie bekende “gereedskap” soos teologie en metafisika is nie. Deur die donker misterie kan ’n persoon by die derde aspek of taak uitkom, naamlik “stepping through”. “Stepping through” is gelykstaande aan “re-poetizing of existence”.

Dit beteken nie om net poësie te lees nie, dit beteken om *alles* te lees, dit te beskou as poësie en dan teopoëties te werk te gaan. Miller (1987:5) verduidelik dat Hopper meen dat mense dit vir eeue verkeerd benader het. In plaas daarvan om God te wil sien, moet ’n persoon eerder probeer om *soos* God te sien. Teopoëtika is die proses en uiteindelike gewaarwording om die wêreld in ’n meer heilige (*sacred*) manier waar te neem. Dit sal maak dat die spirituele makliker ervaar word en poëtiese artikulasie eenvoudiger sal wees om weer te gee.

Daarom kan die normatiewe taak van Osmer gepas wees om die vraag te vra oor watter Godstaal gepas is in die tyd waarin ons leef. Dit is ’n teopoëtiese uitkyk en benadering.

2.6.4. Die pragmatiese taak

Hoe kan hierdie nuwe moontlikhede om oor God te praat ons verstaan verbreed?

Die laaste taak word as die “pragmatic task” deur Osmer (2008:6) beskryf: “Determining strategies of action that will influence situations in ways that are desirable and entering into a reflective conversation with the ‘talk back’ emerging when they are enacted”. Dit gaan in dié fase om aksie-strategieë wat die situasie positief kan

© University of Pretoria

beïnvloed, asook die refleksie oor terugvoering na uitvoering van die strategie (Osmer 2008:6). “How might this area of praxis be shaped to embody more fully the normative commitments of a religious tradition in this particular context of experience?”

Teopoëtika is innoverend, omdat dit beliggamend en populisties is vir (post)moderne Godstaal (*God-Talk*). Filosofie, teologie en poësie is uiteraard ’n elitistiese genre, maar teopoëtika maak dit moontlik dat “gewone” mense ’n stem kan hê om oor die Heilige *(sacred)* te praat. Daarom kan die nuwe moontlikhede om oor God te praat ons verstaan verbreed. Daarom die volgende stelling:

> “Theopoetics is not another theology, claiming to have God all figured out and hegemonically excluding the possibility of any validitybeyond itself. Nor is it simply an aesthetic move toward writing about religion in verse. Theopoetics is an invitation to begin to “read” the entirety of experience as scripture, until daily life itself becomes infused with heirophany and a call to faithfulness” (Keefe-Perry 2009:597).

Die navorsing gebruik Osmer as verwysing en die navorser sluit by Osmer (2008:16) aan met sy uitdrukking “web of life” om aan te dui dat dit in die navorsing nie net gaan oor mense (en woorde) as sodanig nie, maar mense wat ingebed is in veranderende lewende dinge, veranderende kultuur en sisteme. Die navorsing staan ook bewustelik krities teenoor die heersende verbruikerskultuur, wat ’n groot invloed uitoefen op geloofspraksis, inklusief liturgie, maar die navorser is wel bewus van die verskuiwende en veranderende tendense van die 21ste eeu.

Osmer (2008:42) stel dit as volg, dat:

> “(i)ndividuals now affiliate with religious communities not out of denominational loyalty, but because they believe a congregation has something to contribute to their personal spiritual quest.

Volgens Osmer (2008:163) is die doel van ’n interdissiplinêre dialoog om die perspektiewe van twee studievelde in gesprek te bring. In dié navorsing is die gespreksgenoot vir die liturgie Afrikaanse poësie (wat saam reis of dans) deur I.L. de Villiers, en wat sy werke die liturgie kan bied ten opsigte van ’n teopoëtiese lesing.

Osmer (2008:236) neem standpunt in teen die toepassing van ’n ensiklopediese paradigma in die teologie waarvolgens verskillende vakdissiplines afgesonder van mekaar ontwikkel. Daarteenoor stel hy voor dat verskillende teologiese dissiplines

© University of Pretoria

eerder as ’n afloswedloop gesien moet word. Elke teologiese dissipline voltooi sy deel van die wedloop voordat dit die stokkie aan die volgende dissipline oorgee. Volgens Osmer (2008) is Praktiese Teologie in die laaste posisie wat die stokkie oor die eindpunt, na die bediening van die kerk in die wêreld, neem. Sodoende maak elke dissipline ’n bydrae tot die wedloop (2008:238). Meylahn (2012:66) sluit hierby aan wanneer hy oor transformasie binne die kerk skryf: “This openness to God’s involvement in the community (Christ event) brings about radical transformation in the sense of re-birth, dying to the old self (under the dominant myth) and being born as a new creation liberated by the power of the cross”.

Met bogenoemde in ag geneem is teopoëtika die benadering om nuut oor God te kan dink en praat ... en uiteindelik te besef dat binne Praktiese Teologie dit teopoëtika is wat die stokkie oor die eindpunt neem, wat ná die anderkant beweeg van “God is dead”.

2.7. DIE OPBOU (BOUBLOKKE) VAN TEOPOËTIKA

Dis die eerste keer dat daar aan die term “teopoëtika” ’n proefskrif gewy word. Daar is reeds vroeër vermeld dat die term al in ander tale en lande baie aandag gekry het, maar nog nie soveel in Suid-Afrika nie en ook nie binne die NG Kerk nie.

Daarom is dit belangrik om weer te gee dat teopoëtika oor tyd ontstaan het en dit uiteindelik ’n klomp afsonderlike prosesse was wat gemaak het dat die veld van teopoëtika onstaan het.

Die webtuiste https://www.revolvy.com/page/Theopoetics meen dat teopoëtika die volgende is: *“Theopoetics is an interdisciplinary field of study that combines elements of poetic analysis, narrative theology, and postmodern philosophy”.* Daarom word ’n groot gedeelte van hierdie hoofstuk daaraan gewy om uit te wys uit watter boublokke (elemente) teopoëtika gevorm het.

Reyes en Keefe-Perry (2015:3) definieer weer teopoëtika soos volg as hulle daaroor skryf: “Theopoetics often focuses on the intersection of theology with one or more of the following, often with several lenses being in place at once: aesthetics, literary criticism, embodiment, philosophies of the imagination, process-relational thought, hermeneutics, and post- and de-colonizing pedagogy”.

© University of Pretoria

Teopoëtika is opgebou uit ’n aantal konsepte. Hierdie konsepte is nie die enigste definisies wat Teopoëtika definieer nie, maar word hier weergegee om sodanig die ontwikkeling en omskrywing daarvan uit te wys en uiteindelik ’n metode te kan ontwikkel. Teopoëtika ontglip definisies en dit mag dalk onmoontlik wees om ’n definisie daarvoor te gee, maar omdat die ’n liturgies-teologiese navorsingsproefskrif is, gaan daar aan die hand van die *boublokke*[18] waaruit Teopoëtika bestaan ’n definisie ge*skep* word.

’n Persoon wat nie die term Teopoëtika ken of enigiets daarvan af weet nie sou dit dalk kon beskryf as ’n hibried tussen poësie en teologie, maar Teopoëtika is meer as net dit – dit is ’n totale ander manier om oor die lewe te dink en hoe die lewe beleef word. Dit is om te skep uit die niks uit nie *(ex nihilo).*

Teologie is nie net ’n konseptuele studie wat net tot die kognitiewe gedagtes gerig is nie. As dit die geval was, sou die teologie arm gewees het. Daarom juis hierdie navorsing, om plekke uit te wys waar teologie estetika getrou dien en ook andersom, waar die estetika die teologie dien. Cilliers (2012:238) meen: “Aesthetics offers a fundamental structure for an imaginative liturgy”.

Teopoëtika wil aanvoer dat alles wat geskryf word – hetsy dit ’n genre van poësie is, ’n verhaal in die narratiewe vorm of selfs ’n teoretiese dokument, bly dit ‘poiesis’. Dit is ’n vindingryke, intuïtiewe en verbeeldingryke handeling wat uitgevoer word deur die skrywer, die skrywer is besig *om te maak* of *om te skep*. Die skrywer se vertelling, roep ander vertellings na vore. Die gekose metafore inspireer die leser na nuwe moontlike metafore en elke gedagte moedig gesprekke aan (Holland 2007:317-331).

Holland (2007:317-331) meen ook:

> In communion with Romantics, Pietists, Pragmatists, and Postmodernists alike, theopoetics, unlike memetic theology, reminds us that reason can only follow paths first broken open by the imagination. No new words, then no new ways of reasoning; no imagination inviting linguistic innovation or improvisation, then

[18] *Boublokke* is die term wat gekies is om die definisies waaruit teopoëtika bestaan te beskryf. Die feit dat ons taal gebruik is reeds ’n daad van interpretasie wat aan die gang is. Taal stel die woorde van die mens in staat om te kan bestaan. Ebeling (1963:318) meen: “The primary phenomenon in the realm of understanding is not understanding of language, but understanding through language.” Taal is die mens se enigste toegang tot realiteit. Daarom dat binne die navorsing interpretasies gemaak word oor wat “teopoëtika” is.

© University of Pretoria

> no new words – and thus no new ways of naming ourselves and rendering God's name in history.

Hambidge (2000:ad loc) skryf oor die wese van poësie en sluit onbewustelik aan by die kern van Teopoëtika. Sy voer aan: "'n Mens kan nie poësie skryf as jy nie lewe nie. Dit is nie. Jy moet die kanon en verseboeke onder die knie hê, maar jy moet ook die lewe ken. Want werklike gedigte bly jou by, juis omdat hulle iets oor die lewe te sê het". Guynn (2006:104) sluit by Hambidge aan: "Theopoetic activists acknowledge the importance of piercing to the heart of ultimate reality, and raising questions which promise to tumble worldviews".

Walton (2019:3-23) imponeer wanneer sy die volgende skryf oor die wese van teopoëtika: "If I were to construct a way of imagining a theopoetics of practical theology, what would it look like? Rather than encompass a theory of everything … we might better proceed as poets of the broken form and bricoleurs, makers and re-makers." Walton (2019:3-23) voer verder rede aan dat: "It testifies that making *poesis*, creative work is not merely illustrative; it is epiphanic. Art embodies fundamental questions and, given form, they approach us as revelation".

Walton voer aan dat die mens *makers* maar ook *hermakers* kan wees. Dit geskied deur die gebruik van taal. Taal, nie as teorie nie, maar taal as poësie.

Veling (2018:40) sluit aan by Walton en meen: "Practical theology draws our attention to the signs of the times that come to us in embodied, incarnational form". Walton (2019:3-23) meen dat teopoëtika altyd "engaging" en "creative" sal wees. "The one thing it could never be is a "knowledge machine" that proceeds via 'regulated and approved paths of knowing".

Die navorsing wil 'n bydrae lewer nie net op die vlak van Praktiese Teologie nie, maar ook binne die letterkunde deur die gebruik van teopoëtika *(theopoetics).* Die navorser dink aan die gedig van Herman de Coninck met die naam *Ars poetica* oor hoe die navorsing op verskeie terreine kan neerslag vind.

"Poësie"

Soos wat jy vir 'n siek dogtertjie sê:
my miniatuurmensie, my selfgemaakte

© University of Pretoria

verdrietjie, en dit help nie;
soos wat jy ’n hand op haar warm voorhofie
lê so dun as sneeu gaan lê, en dit help nie:

so help poësie.

(*Liefde miskien* 1996)

2.7.1. POËTIESE ANALISE (Poetic analysis)

Die eerse boublok waaruit Teopoëtika opgebou is of bestaan is poëtiese analise. Poëtiese analise is ’n estetiese en kreatiewe voorstelling van kwalitatiewe navorsing. Aangesien poësie veel eerder gesien word as ’n elitistiese[19] kunsgenre as ’n wetenskap bied poëtiese analise die geleentheid vir navorsers om hulle konseptualisering met meer vloeibaarheid en vryheid te ondersoek. Poëtiese analise kan gedefinieer word as ’n metode wat data op ’n kreatiewe manier benader en ekspressief en kunstig kan voorstel.

Die opkoms van poëtiese analise binne navorsing hou verband met breër epistemologiese en teoretiese insigte, veral binne postmodernisme. Sodanig begin feministiese en ander polities gemotiveerde navorsers belangstel in poëtiese analise, aangesien poësie die voertuig kan wees waarin sisteme uitgedaag word. Poëtiese analise word al hoe meer gebruik vir die rede dat poësie meer kan doen en wees. Faulkner (2017:148) maak die volgende stelling: “I write poetry because I am a bad (BAD!) social scientist. I study personal relationships; I am most interested in what relationships feel like and sound like and smell like more than how they function as some kind of analytic variable to be deconstructed. I believe in poetic truth(s) more than social science Truth punctuated with a capital T ... What I understand is that one can write poetry as social science. What I believe in is the value of poetry as relationship research”.

[19] Kuns, musiek en kultuur word maklik as “elitisties” afgemaak wanneer dit nie so toeganklik vir almal is of was nie. Die mees kenmerkende eienskap van poësie is dat dit afdoende definisies ontglip. Dis soos die wind. As jy dit met jou hand kan vasgryp, is dit nie die wind nie. Poësie as kunsvorm gaan geletterdheid moontlik vooruit. Die oudste oorblywende heldedig is die Gilgamesjepos uit Sumer (in Mesopotamië, nou Irak), wat dateer uit die 3de millennium v.C. en in wigskrif op kleitablette en later papirus geskryf is (Sanders 1972:14). Ballard (1984:16) voeg die volgende by: “Figurative language, after all, is language attempting to get at something that cannot be expressed in language. Poetry will never explain God, but it gets closer than any other use of language can”.

© University of Pretoria

Dié navorsing probeer wegbeweeg van teoretiese en selfs sistematiese teologiese pogings om God te beskryf. Die navorsing wil uitwys dat taal oor taal 'n wêreld skep en daarmee saam 'n God, of soos Heidegger dit sal beskryf, 'n *fourfold*. *Fourfold* is die interaksie tussen die aarde, lug, sterflikheid en goddelikheid wat deel vorm van hierdie wêreld en interaksie tussen mekaar toon.

Heidegger (1971:107) meen:

> "Language, Saying of the world's fourfold, is no longer only such that we speaking human beings are related to it in the sense of a nexus existing between man and language. Language is, as world-moving saying, the relation of all relations. It relates, maintains, proffers and enriches the face-to face encounter of the world's regions, holds and keep them, in that it holds itself – Saying – in reserve.

Taal is nooit 'n afsonderlike entiteit nie. Dit kan ook binne die "fourfold" van die wêreld gevind word, maar dit word binne die "fourfold" gevind as 'n verwante van die "fourfold." Taal is nie 'n transendente mag nie – as dit gesê word, word taal metafisies beskou. Taal is eerder die nabyheid wat heers in die "fourfold". Heidegger gebruik die term "nighness" (*Nahnis).* Dit is met ander woorde die oorspronklike samekoms *(Versammlung).*

Die navorser bevestig weer dat die mens binne die huis van taal bly en dat daar niks buite die teks is nie; so ook met poëtiese analise wat as boublok dien vir teopoëtika. Longenbach (2008:ad loc) vat dit kragtig saam: "Poetry is the sound of language in lines … Line is what distinguishes our experience of poetry as poetry, rather than some other kind of writing". Daar sal meer weergegee word in hoofstuk 3 oor die stille praat van taal.

2.7.2. METAFOOR[20]

[20] Die navorser neem kennis dat navorsing oor metafore baie wyer uitkring as wat dit in hierdie gedeelte weergegee word en ook dat daar verskillende metafoorteorieë is.

- Die vergelykende perspektief meen dat metafore net verkorte vergelykings is. Dit word as die ekwivalent van vergelykings beskou (Goatly 1997:118)
- Perspektief van substitusie is van mening dat metafore letterlike taal kan vervang, sonder dat enige betekenis in die letterlike of oorspronklike taal verlore gaan. Die metafoor is dus 'n raaisel of geheime kode net soos die letterlike betekenis en het ander betekenis nodig om dit te ontsyfer (Black 1962:32)
- Die romantiserende perspektief werk vanaf die uitgangspunt dat alle taal metafories van aard is. Letterlike taal kon eers ontstaan toe figuurlike denke gerasionaliseer kon word.

© University of Pretoria

Een van die sentrale boublokke van Teopoëtika is by uitstek die metafoor. Metafore is so oud soos die mens self. Wolterstorff (1999:562) wys uit dat die metafoor ’n filosofiese onderwerp is wat meer as enige ander deur taalfilosofie bespreek word – dit dateer vanaf Aristoteles se tyd, vir die rede dat metafore nie vasgevang kan word in ’n definisie nie. In hierdie afdeling sal net kortliks weergegee word wat die werklike *Wirkunsgeschichte* van metafore is.

’n Metafoor verbind twee sake op ’n ongewone wyse met mekaar en word in verband gebring sodat die verbinding nie gewoon of vanselfsprekend word en omslaan in ’n definisie nie (Hays 2004, vgl. ook: Van der Watt 2000:6). “Metaphors allow two semantic domains to interact creatively” (Thiselton 2009:236).

Die metafoor kan vergelyk word met ’n dans.[21] Soos Cilliers (2007:80) of Vos (2014: 108) dit beskryf, *het* metafore towerkrag. Dit kan aan ’n nuwe werklikheid en wêreld die vorm gee wat nodig is om sin daaruit te maak. Met behulp van metafore kan die liturg binne die liturgie ’n towenaar word en God se nuwe wêrelde ontsluit – om te *mag wees* in die wêreld (*Dasein*). Dit is een van die aspekte wat die navorsing wil uitwys met behulp van De Villiers se digoeuvre. Vos (2014:109) neem ook die gesprek een stap verder en meen dat die Bybelse verhale nie net oor-en-oor vertel moet word nie, maar dit moet herskryf word.

In ooreenstemming met Vos se bostaande gedagte skryf Barthes (1977:142) in verband met die herskryfproses die volgende: “ ... the author enters into his own death ... writing begins.” Die leser funksioneer nie as die subjek wat die teks as ’n objek lees en die skrywer se standpunt en doel van skrywe probeer verstaan of weergee nie, maar die leser word deel van die skeppingsproses en word mede-outeur (Blackburn 2008:284).

In Derridiaanse taal is dit dus *dekonstruksie* wat plaasvind. As die Bybel gelees word, moet daar weereens besef word dat dit ’n historiese dokument is wat God se

- Die pragmatiese uitsig of perspektief werk met die vertrekpunt dat metafore tot stand kom (of geskep is) deur die manier waarop taal gebruik word. Die pragmatiese perspektief meen dat die metafore nie deel van die taal is nie, maar die produk is van die wyse waarop taal aangewend word.

[21] In die hoofstuk wat net die wese van die liturgie en ook die liturgiese verstaan van I.L. de Villiers sal weergee, sal die term “dans” binne die liturgie breedvoerig bespreek word.

© University of Pretoria

bedoelings vir vandag se tyd moet weergee. Dit kan as ’n teopoëtiese lees van die Bybel bestempel word.

Cilliers (2007:80) vra die vraag oor hoe God vreugde oor sy skepping uitdruk. Dit is ’n teopoëtiese stelling wat iets vertel van ’n kreatiewe skepping en dat hierdie dans iets weergee van ’n sinvolle Godsbeeld. Hy kom tot die slotsom dat God spelend, dansend en feesvierend is oor sy skepping. Hierdie karakter van die metafoor maak dit taalmatig moontlik om iets te sê van die *God-who-may-be* sonder om Hom in ’n definisie te wil objektiveer (Brink 1987:12). God ontglip definisies en selfs metafore kan nie altyd God beskryf nie, maar dit is die naaste wat die mens daaraan kan kom.

Derrida (1997:271) meen: “For language is originarily metaphorical. According to Rousseau it derives this from its mother, passion. Metaphor is the characteristic that relates language to its origin. Writing would then be the obliteration of this characteristic, the ‘maternal characteristics ...” ’n Metafoor verwys nie na die wêreld soos dit is nie, maar soos dit nog moet word. Metafore is vir Derrida (1997:275) konsepte wat die diepste passie moontlik verwoord. Troeger (1990:26) sluit hierby aan:

> “Imaginative theology employs the visionary and integrative capacities of the mind to create theological understanding. It uses the powers of observation to become receptive to the Holy Spirit, who works upon our consciousness through patterns of association and juxtaposition.”

Cicovaki (2007:9-19) wys die algehele rykheid uit wanneer metafore in taal gebruik word en skryf die volgende:

> “Such metaphors have been remembered not only for their rhetorical beauty, but also because they manage to compress intricate philosophical doctrines of great thinkers, their vision of the big picture, into a few vibrant images and captivating phrases. They find their place in our collective memory not only for what they claim or imply, but more importantly because they *re-orient and re-shape how we look at the world*, and view our own place and role in it. This suggests that metaphors are not simply external ornaments and mere effective summaries; they are not only figures of speech, but also figures of thought.”

© University of Pretoria

Metafore herskep en heroriënteer hoe die mens die wêreld beleef en in die wêreld leef. Metafore kan ook sodanig ’n wêreld vir die mens binne sy of haar konteks skep. Metafore bestaan gewoonlik uit drie elemente (Bekker 2002:137): Eerstens die topiek. Dit is gewoonlik die werklike persoon, objek of gebeure waaroor gepraat word. Tweedens die illustrasie. Dit is die persoon, objek of gebeure waarmee die topiek geïdentifiseer word. En dan ten laaste die beelding. Dit is die betekeniskomponente wat die topiek en die illustrasie in gemeen het.

’n Metafoor is ’n uiters skeppende werkmiddel, ’n aktiewe skepding. Binne teopoëtika word dit aangemoedig om nuwe metafore te skep. Kearney (1998a:149) meen: “The metaphors, symbols or narratives produced by imagination all provide us with ‘imaginative variations’ of the world, thereby offering us the freedom to conceive of the world in other ways and to undertake forms of action which might lead to its transformation. Semantic innovation can thus point towards social transformation”.

Die navorser gaan enkele besonderse funksies van die metafoor bespreek en verduidelik:

2.7.2.1. Metafore open die weg vir nuwe visie en gedagtes

Metafore bring nie net nuwe insigte in realiteit in nie, maar dit stel ook nuwe maniere voor van hoe die mens hulself kan oriënteer ten opsigte van die wêreld. Poësie skep wêrelde en in die geskepte wêreld kan die persoon leef. Die persoon aanvaar die dinge (things) in daardie wêreld. Meylahn (2013a) beskryf dit duidelik: “This world-of-meaning, the ‘upon which’ beings become meaningful, is created (gestated) by the very beings or things, but likewise, this world-of-meaning (*Gesichtskreis*) grants these things their place in this world-of-meaning”.

Die metafoor wil die leser nuut oriënteer, en wel deur middel van die skep van “nuwe visie en nuwe idees en nuwe wêrelde” wat daartoe aanleiding gee dat ons op ’n nuwe manier na die wêreld kyk. Van der Watt (2000:118) meen: “’n Lewende metafoor moet ’n nuwe betekenis vinnig en effektief ontlok, met ’n element van die onverwagte”. Mills (2017:42) sluit aan by Van der Watt en skryf: “Metafore word gesien as die linguistiese wyse waardeur diverse gedagtes tot ’n eenheid gevorm word”.

© University of Pretoria

Meylahn (2015) beskryf die gedagte dat metafore wêrelde oopmaak en skep soos volg: “This is where theology always already finds itself in the midst of things: midst of *Dasein*. *Dasein* understood as being-there-in-the-world-with-others, with language being the house (home) of this being-in-the-world-with-others. Therefore one can argue that one is in language. Language is here understood very broadly as writing or the creation of meaning and sense through signs.”

I.L. de Villiers (2008:40) gee dit treffend weer in sy gedig *Tafel:*

“Tafel”

God het ’n groot lang tafel
waar Hy sy eregaste onthaal

waar engele olie giet op hul hoof
en Hy sit gemeensaam heel bo

terwyl sy gaste verwonderd gesels
oor die insig wat hulle eet: God self.

Die spreker open die leser se gedagtes, veral ten opsigte van die kerklike jaar. Die gedig vertel iets van die Nagmaal en die verhouding met die laaste Avondmaal. In hierdie opsig gaan dit nie oor die seer en brute pyn wat die Here Jesus moes deurgaan nie, maar dat God *gemeensaam* aan die tafel sit ... Hy kyk uit oor sy gaste en sien wat hulle eet. Die gedig sluit by uitstek by die verlossing deur God aan. Dit skep nuwe idees en selfs nuwe gevoelens. Dit wek ander emosies op as wat die kruistoneel of ’n gedig oor Golgota sal wek. Hierdie gedig skep die emosie van hoop en selfs ’n vreedsaamheid tussen God en skepsels. Die metafoor gee iets van die verhouding tussen woord en vlees weer, en verwys na die wesenlike kern wat die kwalitatiewe andersheid van die alledaagse beskryf, wat nie sonder kuns of woordkuns benader kan word nie.

Nog ’n voorbeeld van hoe metafore die mens aanraak (die keer méér in ironie) is vanuit die pen van M.M. Walters in sy gedig ‘Eksklusiewe verslag’ vanuit sy bundel *Satan ter sprake* (2004). Die gedig is die inleidende gedig in ’n bundel waarin satan in verskillende gedaantes aan die woord gestel word om Christene se gedrag te beskryf. Daar is styl-ooreenkomste met C.S. Lewis se boek *The Screwtape Letters.*

© University of Pretoria

Laat ek vir julle sê: Ek is nie bloot
mitologiese personifikasie van die kwade nie.
Ek is omdat ek is. Ek is nie net metafoor
vir die bose geneigdheid in die mens se hart nie
of listige lus wat 'n magsmal kerk eens wou werp
om sy wil op almal af te druk nie. Selfs magtige Martin
wat so trots was op sy vaste burg ...

Binne die navorsing rakende teopoëtika en die sterk filosofiese inslag kan die volgende gesê word oor metafore wat die weg open. Metafore dien as 'n oomblik – wat vir altyd kan bestaan – van kreatiewe naïwiteit wat 'n individu bemagtig om hulleself bloot te stel aan nuwe moontlikhede rakende 'n God. Dus ontstaan geloof na geloof in 'n God na God (vgl. Kearney 2010).

2.7.2.2. Metafore kan ons denke, én sodoende ons wêreld, verander

As die opskrif in ag geneem word kan die moontlikheid ontstaan dat die metafoor vir die leser 'n visie of 'n blik gee op wat kán wees. 'n Illustratiewe voorbeeld is die kruis wat as 'n oorwinning beskryf word. In die tyd van die Nuwe Testament was die kruis beslis nie 'n teken van oorwinning nie, maar van onverdraagsaamheid, vernedering en uiteindelik moord. As simbool en metafoor het dit vir die Christen 'n simbool van oorwinning geword. Om die kruis 'n metafoor van oorwinning te maak, "is to use a metaphor in a bold way" (Gunton 1988:77). Dit gee vir ons 'n blik op dit wat kán wees.

Poëtiese taalgebruik is vir Derrida (1987:7) in essensie 'n metafoor van totale vryheid. In hierdie verband merk Derrida op dat: "To grasp the operation of creative imagination at the greatest possible proximity to it, one must turn oneself toward the invisible interior of poetic freedom. Only *pure absence* – not the absence of this or that, but, the absence of everything in which all presence is announced – can *inspire*, in other words, can *work*, and then make one work".

Derrida toon baie belangstelling in Plato (*Plato's pharmacy)* se *pharmakon*. *Pharmakon* is beide gif en teengif, óf kan dien as medisyne. Derrida (1981:99) meen dat die proses van skryf *pharmakon* is. In Plato se *Phaedrus* bied die Egiptiese God van skryf, Thoth, 'n opkikker vir koning Thamus aan – hierdie opkikker *(pharmakon)* is skryf, wat kan help met 'n beter geheue. Koning Thamus weier om die geskenk te aanvaar en meen dat al wat dit gaan veroorsaak is vergeetagtigheid: hy meen dat dit

© University of Pretoria

nie ’n opkikker vir onthou is nie, maar veel eerder vir herinnering. Skryf is dus giftig (*pharmakon)* (Derrida 1981:99).

Derrida (1981:125-126) meen: “The ‘essence’ of the *pharmakon* lies in the way in which, having no stable essence, no ‘proper’ characteristics, it is not, in any sense (metaphysical, physical, chemical, alchemical) of the word, a substance… It is rather the prior medium in which differentiation in general is produced”.

In De Villiers (1972:58) se eerste bundel *Leitourgos* word iets weergegee van *pharmakon.*

Saterdagaand

Ek sit en dotjies druk
voor my op die papier.
Die balpuntpen skarnier
my regterhand.
Verstand
wil
gees
gemoed
het
stil
gaan
staan.

Môre sal die gemeente Sabbat vier
en ek is aan die dotjies druk
op kaal papier.

Die spreker se menslikheid kom op die spel. En hy beleef die skryfproses as medisyne (opkikker), maar ook as gif. Hy skryf oor môre se erediens, terwyl hy nie weet wat hy gaan sê of skryf in die huidige moment nie – *en ek sit en dotjies druk / op kaal papier.* Die spreker weet nie wat hy môre oor die Ander gaan sê nie. Dis Saterdagaand en hy het géén preek of boodskap om te lewer nie.

Saam met die *pharmakon* heg Derrida ook baie waarde aan Plato se *khôra*. Derrida (1997:97) skryf oor *khôra* die volgende: “If différance is what deconstruction is all about, in a nutshell, then ‘*khôra* is its surname’ ... To deploy a famous Platonic image: the story of *khôra* works like an ‘allegory’ of différance, each addressing a common, kindred non-essence, impropriety, and namelessness. Just as Plato composed the

© University of Pretoria

allegory of the cave to explain the surpassing excess of the agathon, so, on the other side of being".

Khôra is om betekenis te gee aan die andersheid wat nie *difference* is nie en op die rand beweeg binne die diskoers van *being. Khôra* is 'n ruimte of selfs 'n interval, 'n spasie tussen twee plekke of limiete. Ulanov (1977:12) beskryf *khôra* as: "We have no space of our own except as it is defined in relationship to other spaces, the multiple and interpenetrating spaces of our unconscious life, our life together in society and our life in relation to Being itself, to what we call God". Khôra bied spasie en het moederlike elemente; dit kan as die moeder beskryf word. Beide *pharmakon* en *khôra* is dualismes van gif en teengif en van orde en chaos.

Kearney (2003:196) beskryf dat *khôra* vir Derrida 'n spasie van dekonstruksie is. Caputo (sluit by Derrida aan en bou voort op Plato se denke in *Timaeus*. *Khôra* is nie aanwesig of afwesig nie, dis nie aktief of passief nie, dis nie goed of sleg nie, ook nie lewend of nie-lewend nie. *Khôra* is nie teomorfies of antropomorfies nie, maar eerder ateïsties en nie menslik. *Khôra* is nie eens 'n *plekhouer* nie.

Caputo (2003:123-127)[22] meen sonder *khôra* is daar:

- ... geen geloof nie, want dan sou God Homself geopenbaar het, sonder enige verwarring.
- die illusie dat ons geheime toegang gekry het tot die Geheim.
- ... geen "onmoontlike," geen poëtika of die moontlikheid om on na die moontlike te neem nie.
- ... geen hoop teen hoop nie. Geen hoop wanneer hoop onmoontlik is nie.
- ... geen eise van die onmoontlike nie – wat geloof, hoop en liefdadigheid moontlik maak nie.

De Villiers (2005:28) gee iets van *khôra* in sy bundel *Jerusalem tot Johannesburg* weer:

> **Heilige reuk**
> *Sint Mattias-kerk, Boedapest 1993.*
>
> By *Sarie* het dit soms Chanel geruik,
> by die koerant na sigaret en sweet.
> My ouma het Eau de Cologne gebruik,

[22] Aangepas uit John Caputo (2003) se Abyssyus Abyssum Invocat: A response to Kearney.

© University of Pretoria

en boegoe vir die bors en elke skeet.

Ek snuif soma aan ’n stukkie Lifebuoy-seep
beléél my huis se breë geelhoutvloer,
die potte rose vranksoet in ’n greep
van “iets soos paraffien” – Bokpolitier.

Geboue, oud, muur asemdwelms vas,
wat “Boland” fluister oor geslagte heen:
die soet, die stank van dié wat eenmaal was
maar nou vergeet, vermuf in mis en reën.

In hierdie ou kapel sweet mure týd
en altaarkerse damp Teenwoordigheid.

2.7.2.3. Metafore het affektiewe krag

Die metafoor het ’n affektiewe funksie wat letterlike taal nie het nie, wat die leser se gedrag en optrede beïnvloed, waarna Aristoteles verwys het as die psigologiese karakter van metafore. Daar is verskeie vorms van die *werklikheid* wat deur elke individu se eie subjektiewe ervaring bepaal word. Thiselton (1992:351) sê: “metaphor produces new possibilities of imagination and vision”. Vergelykenderwys stel Kearney (2001:101) in sy publikasie die vraag: “How do we describe the infinite May-be? What metaphors or figures, what images or intimations from our religious or philosophical heritages might we deploy to speak of this unspeakable enigma?”

Derrida (1978:88-89) meen dat metafore krag het. Hy gebruik die term *force*.

> “But, above all, it is metaphor *itself*, the origin of language as metaphor in which Being and Nothing, the conditions of metaphor, the beyond-metaphor of metaphor, never say themselves. *Metaphor, or the animality of the letter, is the* primary and infinite equivocality of the signifier of Life.”

2.7.2.4. Metafore laat nuwe taal en denke (danse) oor liturgie toe

Die metafoor wil ons in staat stel en toerus om oor groter werklikhede te praat en te besin, byvoorbeeld oor God, binne liturgie, en die metafoor doen dit deur die weg te open vir nuwe visie op die lewe en die wêreld. Kearney (2001:106-107) sluit aan en

© University of Pretoria

sê: "... as a metaphor of the possible God as a *deus ludens* who creates and dances before its own creation" (vgl. ook Cilliers 2007).

Gerhardus van der Leeuw (1963:111-112) is dit eens wanneer hy reeds in 1963 skryf:

> "The meeting of God with man, of man with God is holy play. *sacer ludus.* The theological nature of the dance ... lies in movement; that of the drama, in movement and countermovement. God moved; He came down to earth. Then the puppets of the earth moved also; or, if one prefers, the bones in the dry valley of Ezekiel. God began; we followed. For we are only 'God's masques and costume balls,' as Luther says, or 'God's toys' as Plato puts it. The most ancient drama, the drama that rules the world, is the drama of the meeting of God and man. God is the protagonist. We are only His antagonists ... Play is the prerequisite for those forms of existence which strive toward a communion with other, and finally for meeting with God."

Dit wil ons denke verander oor onsself en gevolglik ook oor ons wêreld. En dit stel God aan die woord. "Metaphors enlarge our vision of the world, by expanding the real to include the 'possible' … For this reason alone we could infer that metaphorical discourse is perhaps the most appropriate language with which to express an eschatological vision of the world, for it is precisely the 'more than actuality' which is the object of our hope" (Vanhoozer 1990:71). Dit is dus te danke aan die metafoor dat ons visioene en voorstellings kan hê van wat kán wees.

Liturgie, volgens Romano Guardini (1998:61-72), is nie werk nie, maar speel. "To be a play or to fashion a work of art in God's sight – not to create, but to exist – such is the essence of the liturgy. From this derived its sublime mingling of profound earnestness and divine joyfulness."

2.7.2.5. Nuwe metafore

Hierdie navorsing handel nie oor die feminisme nie, maar die navorser sou graag klem wou plaas op die werk van Serene Jones (2000), wat haarself as kartograaf beskryf wat 'n nuwe kaart voorlê binne die ou landskap van geloofsdogmas. Haar benadering as kartograaf help hierdie navorsing in die rigting waarin dit wil beweeg.

© University of Pretoria

Daar is reeds in die inleiding vermeld dat ons die Bybel as teopoëtika (theopoetics) kan lees en dat dit nuwe gedagtes en wêrelde oopmaak. Die doel is nie om weg te doen met die Bybelteks wat deur eeue heen oorgelewer is nie, maar om nuwe "roetes" te vind om deur die Bybeltekste te reis – radikale hermeneutiek soos Caputo (1987) dit voorstel.

Punt (2002:414) meen: " [that w]e need to develop a new hermeneutic rather than a new Bible, that we need 'corrective lenses' on the Bible rather than a search for a corrective core in it, is an important point to make, but the implications of this should also be explored. The crisis is one of interpreting the Bible, but it is not about abstract theory and methodology, but about addressing the Bible's hermeneutical implications in domination and oppression, and formulating alternative, liberatory approaches for its interpretation".

Nuwe metafore kan ook verwys na post-metafisiese Godstaal in 'n postmoderne wêreld. Dit is in hoofstuk een bespreek as *Death of God*. Dit verwys na die post-metafisiese Godstaal en God se *oneindige-wording.* Dit kan tweeledig beskryf word, eerstens kan dit na God se verandering in sy *oneindige-wording* verwys of God wat uiteindelik geen einde het nie, maar aanhou bestaan. Die God wat aanhoudend besig is om te word, maar ook aanhou bestaan. Dit kan as radikale teologie beskryf word.

2.7.2.6. Diafoor

Miller meen dat metafoor meer as net vergelyking is. As metafore dieselfde geag word as vergelyings, meen Miller (2011:10) hulle " ... constitute a re-inscription of objectivization and of the onto-metaphysical tradition in which Being is viewed as a being or God as an idol." 'n Teopoëtiese lees van metafoor fokus eerder op *diafoor.* Hopper (1992:287) meen dat poëtika 'n beweging *(phora)* deur *(dia)* ervaring in 'n jukstaposisie is. Dit wil sê dat nuwe betekenis geskep word. Die objek is dan nie onaktief nie en word nie geobjektiveer nie, maar dit word eerder iets waarby die mens kan aansluit en waarvan hulle deel word. Die diafoor suggereer dat teenwoordigheid deur sekere ervarings (werklik of verbeel) aan die mens bekend gestel word in 'n poging om betekenis daaraan te verleen en dit te verklaar. In die taal van Ginsberg (1975:ad loc): "Everything is holy! everybody's holy! everywhere is holy!"

© University of Pretoria

2.7.3. NARRATIEWE TEOLOGIE

Narratiewe Teologie word ook somtyds post-liberale teologie genoem en is in die laaste helfte van die 20ste eeu ontwikkel. Die teoloë wat bekendstaan vir die ontwikkeling van Narratiewe Teologie sluit in George Lindebeck (bekend vir sy werk *The Nature of Doctrine,* 1984*)* en Hans Wilhelm Frei (bekend vir sy werk *The Eclipse of Biblical Narrative,* 1974).

Narratiewe Teologie meen dat wanneer die Bybel gebruik word, daar sterker gefokus moet word op die narratiewe representasie van geloof, eerder as om vas te val in ’n stel reëls of dogma. Dit is die wegbeweeg van Sistematiese Teologie.

Van Wyk (2013:ad loc) is van oortuiging dat narratief ’n sentrale element in die Bybel is, die basisdokument van die Christelike geloof. Die Bybel vertel verhale oor die skepping en die mensdom, van die reise van die volk Israel, van God wat in Jesus Christus mens geword het, van die eerste Christelike gemeenskappe, en in die apokaliptiese genre oor die einde van tyd en plek.

Daar was ’n tyd toe daar nie in die Teologie baie aandag aan die narratiewe begrip of narratiewe benadering gegee is nie. J.B. Metz (1973:84) wys op die groot tekortkoming in teologiese woordeboeke rondom die begrip narratief. “Contemporary theological dictionaries are in some ways unreliable because they leave out so much – for example the word 'story’ or 'narrative’”.

Die bogenoemde tekortkoming het teologies tot gevolg gehad dat daar ’n tyd in die teologiese vakgebied was toe dit as onwetenskaplik beskou is om na verhale en stories te verwys. Weinrich (1973:46-56) maak die volgende stelling: “Telling stories, even listening to stories, counts in our society as an unscientific occupation … No wonder that scientific theologians could imagine no more urgent task than the transformation of the traditional stories as quickly and completely as possible into non-stories.”

’n Narratiewe Teologie onderneem volgens Tilley (1985:11-17) “… exploring, transforming and proclaiming the stories of Christianity.”

Volgens Tilley het Narratiewe Teologie drie take:

- om die stories te ontgin wat die kernwoorde van die Christelike kern opsom;

© University of Pretoria

- om die narratiewe van die tradisie met kreatiwiteit te transformeer waar dit nodig is; en
- om die goeie nuus te verkondig en bekend te maak.

Wanneer teologie op hierdie wyse beoefen word, wys dit uit dat daar ’n meerduidigheid binne die Teologie is. Tilley (1985:17) meen dat Narratiewe Teolgie “ ... begins in the dancing of metaphor”.

Dié wat Narratiewe Teologie navolg en aanhang plaas klem op die lewensverhaal en kyk verder as die Bybelse verhaal na die menslike ervaring as bron van narratiewe materiaal. Fackre (1996:30) beklemtoon die volgende wat van belang kan wees binne Narratiewe Teologie: “While the feelings and events of individual journeys play a prominent role in this mode of narrative theology, some also point to the importance of the story of a people, the memory and retelling of which preserve its dignity and identity in the face of social and economic tyrannies”.

Die vraag wat dan ontstaan is waarom Narratiewe Teologie as boublok dien vir Teopoëtika. Gerkin (1986:54-58) beklemtoon dat Narratiewe Teologie lei tot die transformasie van die lewe op ’n persoonlike vlak, maar ook ’n korporatiewe vlak. Die doel van Narratiewe Praktiese Teologie volgens Gerkin (1986:55) kan op twee vlakke funksioneer. Eerstens funksioneer dit op die vlak van ’n visie wat gevorm word van menslike transformasie en dit lei tot kreatiewe transformasie. Tweedens funksioneer transformasie as menslike openheid en respons vir die transformerende daad van God.

Loughlin (1996:139) beskryf dit as volg:

> “Narrativist theology sets the Scripture before us as a consuming text; or better, as a text to consume in order that we might grow in the strength and shape of Christ. We are not so much enjoined to get inside the text, as to let the text get inside us, so that we are nourished by its word and enabled to perform its story.”

Die wyse waarop die transformasie van die lewe op die persoonlike en korporatiewe vlak geskied, kan op vier verweefde wyses plaasvind (Gerkin 1996:54-58):

- deur ’n proses van inkulturasie[23]

[23] Liturgiese inkulturasie kan beskryf word as ’n voortgaande proses van krities-wederkerige interaksie tussen die liturgie en omringende kultuur of kulture sodat ’n heeltemal nuwe entiteit tot stand kom, te wete ’n geïnkultureerde liturgie (Wepener 2009:42). In hierdie proses van liturgiese inkulturasie daag

© University of Pretoria

- die metafore van die geloof word gesien as van toepassing tot belangrike ervarings in die vloei van die alledaagse lewe
- narratiewe van die geloof openbaar kragtig die wyse waarop gebeure en omstandighede, verhoudings en waardes betrokke is in ’n situasie wat menslike besluite en optredes bepaal
- die narratiewe van die geloof word toegepas in momente wanneer ons die vraag vra: wat is God besig is om te doen?

Dit kom daarop neer dat teopoëtika nie gebaseer is op reëls, dogma of sistematiese teologie nie, maar erns maak met die huidige faktore wat die persoon beïnvloed en hoe die persoon daaroor voel. Dit sluit aan by Narratiewe Teologie om veel eerder te fokus op die verhaal van hoe dit ’n persoon laat voel en dat die persoon se realiteit as die waarheid gesien word.

Spohn (1990:100-113) toon hoe dat Narratiewe Teologie ’n bydrae gemaak het tot die teologiese besinning. Narratiewe Teologie kontekstualiseer etiese handelinge baie duidelik in die lewe van ’n spesifieke persoon. Aangesien die self nie iets is wat afgehandel is nie, maar voortdurend ontwerp en gekonstrueer word, is narratief by uitstek die wyse waarop die morele vormgewing van ’n individu kan plaasvind.

Narratiewe teologie se klem op die verhaalmatige aard van die Bybel is getrouer aan die wyse waarop norme in die Skrif verbeeld word. Etiese opdragte in die Bybel word nie in abstrakte terme gegee nie, maar word gewoonlik gekoppel aan die verhaal van God met mense. Dit geld vir sowel die Ou as die Nuwe Testament. Die etiese opdragte in die Nuwe Testamentiese briewe is byvoorbeeld gekoppel aan die verhale van die gemeentes aan wie dit gegee word.

Die verhaal van Jesus is die sleutel tot die meeste etiese norme wat in die Nuwe Testament gegee word. Die bogenoemde bydrae wys uit watter rol Narratiewe Teologie ten opsigte van die mens speel. Narratiewe Teologie werk met die verhale van mense, die geloofsgemeenskap, die tradisie maar ook met die verhaal van God.

2.7.4. POSTMODERNE FILOSOFIE

die liturgie sekere aspekte van die kultuur uit op ’n kontra-kulturele wyse, maar aan die ander kant word ander aspekte van die kultuur weer bevestig of omhels.

© University of Pretoria

Om by die talle reeds bestaande noukeurige uiteensettings aan te sluit om postmoderne filosofie uiteen te sit sou onnodig wees in die navorsing. Daar word wel weergegee wat onder hierdie opskrif verstaan word en waarom dit dien as een van die *boublokke* vir Teopoëtika. Postmoderne filosofie is ’n wêreldbeskouing wat gekenmerk word deur ander perspektiewe en mistiek. Dit meen dat die Christelike geloof meer as een dimensie van uiting het. Alle verklarings van die werklikheid is subjektiewe konstruksies en bevat nie objektiewe waarheid nie. Geen persoon kan van hulle subjektiwiteit ontstap nie. Die taak van die filosoof is dus die dekonstruksie van konstruksies of sisteme. Daar word graag in die postmoderne filosofie klem gelê op voorlopigheid, verskeidenheid en ook veranderlikheid. Alle benaderings om die werklikheid te kan beleef is geldig (Nürnberger 2007:12). Rossouw (1993:900) meen dat dit in postmoderne terme nie moontlik is om ‘absolute waarheid’ ten opsigte van enige gebeure te bewys nie. Daar is ’n voortdurende proses waarin mense betekenis aan dinge en gebeurtenisse toeskryf.

Postmoderne filosofie kan veral in die Franse filosofie vanaf die 1950’s gesien word. Postmoderne filosowe werk met die uitgangspunt dat die “werklikheid” te kompleks is om by “alle teorieë” in te pas. Dié soos Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Martin Heidegger en Jacques Lacan word geken as postmoderne filosowe. Derrida word ook gesien as die grondlegger of vader van dekonstruksie. Dekonstruksie is op sigself ’n uitvloeisel van die postmoderne filosofie.

Postmodernisme word deur Blackburn (2008:283) beskryf as ’n diskoers wat gekenmerk word deur speelsheid, aanvaarding van oppervlakkige neigings en style, selfbewustelike aanhalings en algemene parodie. Postmodernisme het op die gebied van die kuns, argitektuur, letterkunde, filosofie en politiek begin.

Dis veral binne Praktiese Teologie (Narratiewe terapie) waar postmoderne denke sigbaar word. Postmodernisme beweeg weer terug en maak die wetenskap meer menslik en persoonlik. Daar word weer aandag gegee aan mondelingse oorlewerings en lewerings, die spesifieke, die konteks, en dit is tydgebonde. In hierdie konteks kom praktiese, deurleefde kennis en ervaring tot sy reg – dit is spesifiek, tyd-, konteks- en persoonsgebonde.

Müller (1996:55) “definieer” die postmoderne tydperk as volg:

© University of Pretoria

> "'n Postmodernis (in die absolute sin) is dan iemand wat niks anders as géén fondament en géén sekerheid voel nie. Meer in die algemeen kom die postmodernisme tot uiting in 'n lewensinstelling wat kan varieer van speelsheid aan die een kant tot onverskilligheid en die verheerliking van die uitleef van instinkte aan die ander kant. Daar is 'n groeiende onverdraagsaamheid met mense wat vanuit die geïnstitusionaliseerde godsdienste en wêreldbeskouinge die illusie voorhou dat jy vanuit 'n enkele abstrakte en ideële punt 'n greep op die konkrete lewe kan verkry."

Binne dié navorsing word postmoderne filosofie verstaan as: "... dat daar nie een geldende of universele werklikheidsverstaan is nie en dat mense die werklikheid verskillend beleef en dit ook binne 'n sekere konteks doen. Dat dit ook nie verkeerd is om meer as een enkele wêreldbeskouing te hê nie. En dat daar juis ruimte geskep word vir meer as een waarheid, sodat meervoudige stemme ook uiteindelik 'n stem mag hê".

Binne hierdie konteks vind dié navorsing plaas. I.L. de Villiers se gedigte word teopoëties gelees, om juis uit te wys dat daar verskillende maniere is om God te verstaan, te definieer en selfs weer te gee. Dis die doel van poësie en die *krag* van metafore.

Erickson (2001:76) haal vir Caputo aan wat meen dat hierdie denke reeds so ver teruggaan soos Kierkegaard en Levinas:

> "The genealogical lines and links of deconstruction run back, not only to Nietzsche, but also, as I am constantly insisting, to Kierkegaard and Levinas, who are arguably the most important religious philosophers, or philosophical men of religion, or thinkers engaged in a philosophical repetition of religion, in the last two centuries."

Postmodernisme is 'n populêre beweging, 'n sosiologiese eienskap van die grootste gedeelte van kontemporêre Westerse samelewing en 'n gesofistikeerde manier van dink (Erickson 2001:13). Postmoderne filosofie konsentreer daarop dat daar nie een essensiële waarheid is nie, maar dat waarhede gevind kan word. Dit maak ook hierdie navorsing moontlik.

© University of Pretoria

I.L. de Villiers se laaste digbundel (2008) se titel, *Vervreemdeling*, dui sy identiteit binne postmoderniteit aan. De Villiers vertel aan Marthinus Beukes: " ... dat hierdie 'vreemdelingskap' ook oorgeloop het na ander fasette van my lewe, soos my geloof. Ek is een wat met geloof gebore is. Ek is begenadig. Maar dis 'n aweregse geloof. Ek is sinies en bevraagteken dit wat in die wêreld in die naam van geloof gedoen word" (Beukes 2008).

Op die buiteblad van *Vervreemdeling* pryk 'n foto van Ta-tanka-Iyotanka (Sitting Bull). De Villiers is van mening dat die mens 'n vreemdeling bly op aarde. Hoe ouer 'n mens word, hoe vreemder word 'n mens. Ons is net tydelik op aarde en hierdie aarde is net tydelik. Die betekenis van die beeld is vreemd en anders vir Afrikaanse lesers en hier pruik dit op die buiteblad van 'n digbundel. Dit sluit aan by die vervreemdingsproses waardeur De Villiers geraak is.

2.7.4.1. Die mens wat binne 'n postmoderne tyd leef

Dit is van belang om te noem watter algemene wêreldsbeeld daar vir die mens is wat binne 'n postmoderne tyd leef. Dit is nie 'n vasgestelde definisie nie, maar as't ware 'n waarneming van hoe mense hulself inrig in dié tyd en anders leef as 30 jaar gelede.

In die diskoers oor of die postmodernisme besorgd is oor etiek, beweer sommiges aan die een kant van die spektrum dat die postmodernisme 'n "relatiwistiese, narsissistiese hermetisisme" is wat in 'n elitistiese sfeer geskryf word, wat blind is vir lyding. Dié aan die ander kant van die spektrum voer weer aan dat die postmodernisme juis ontstaan het uit etiese oorwegings, as 'n kritiek op die onderdrukkende mag, en dat onderdrukkende strukture dekonstruksie moet ondergaan. Albei kante van die spektrum stem egter saam dat etiek belangrik is (Geddes 2007:72).

'n Bekende metafoor om mense binne die postmoderne tyd te beskryf is die see. Die see is nooit dieselfde nie, dit beweeg en verander die heeltyd. Daar is nie grense by die see nie, en die see is goed bekend vir sy onvoorspelbaarheid en seestrome. Selfs die kleur van die see is nie konstant nie en daar kan sommer met die oog gesien word dat dit verskil. As die postmoderne tyd die see is, kan die moderne tyd met die vasteland vergelyk word.

© University of Pretoria

Covey (2004:105) gebruik weer die beeld van snelvloeiende riviere se “whitewater” om die voortdurende verandering in die samelewing te beskryf. Hy gee ’n opsomming van wat hy beleef die afgelope jare in die samelewing verander het (Covey 2004:103-105):

- Die globalisering van markte en ekonomieë.
- Die geboorte van universele verbinding.
- Die demokratisering van inligting/verwagtinge.
- ’n Eksponensiële toename in mededinging.
- Die beweging van welvaartskepping vanaf finansiële kapitaal na intellektuele- en sosiale kapitaal.
- Permanente “whitewater”.

Harvey (1989:43) beskryf die oorgang van modernisme na postmodernisme as volg: “Modernism is characterized by purpose and form; postmodernism by play and antiform or dysfunction. Modernism strives for coherence, hierarchy presence and semantics; postmodernism represents chance, anarchy, absence, and rhetoric. Modernism aims at metaphysics, determinacy, and transcendence; postmodernity replaces this with irony, interdeterminacy, and immanence”.

In die onderstaande punte word uitgewys watter primêre verskille daar is tussen die mens wat in ’n postmoderne tydgleuf leef en dié wat in ’n moderne tyd geleef het.

2.7.4.2. Die mens is minder liniêr

In die postmoderne tyd is groot dele van die lewe nie-liniêr of minder liniêr Niemandt (2007:116). Dit is allermins chaoties, maar nie noodwendig altyd vooraf beplan en logies gestruktureerd met verwagte uitkomste waar die hoorder of kyker presies weet wat kom en met sekerheid vooruit kan antisipeer nie (Niemandt 2007:116). Geen mens ken immers die lewe so nie, en liturgie kan selfs wêreldvreemd en vervelig wanneer dit op hierdie wyse funksioneer (Beach 2004:187). Al die verandering is ’n bedreiging vir reëls, regulasies en orde.

Binne die postmoderne tydvak is mense meer oop vir nuwe gedagtes en nuwe moontlikhede. Die mens word nie meer vasgevang in slegs een manier van doen nie, maar sien die ruimte vir verskillende interpretasies en moontlikhede.

© University of Pretoria

2.7.4.3. Verkies eenvoud

'Minder is meer' bly ook hier die mens se wagwoord (Jensen 2005:122). Sweet (1999:203) onderstreep dat die menslike denke juis vinniger op beeld as op logika reageer. Binne postmoderne denke word daar op die proses gefokus en nie op die (eind)doel nie, eenvoudig omdat geen mens oor die einddoel kan beskik nie (Du Toit 2000:67).

De Jager (2001:106) som dit as volg op:

> "Tiperings, instellings en ander sosiale konstruksies, word deur die lede van 'n kultuur gekonstrueer in hul interaksie met mekaar, van geslag tot geslag en van dag tot dag. Sulke konstruksies kry maklik, met verloop van tyd, die stempel van waarheid, absoluutheid en vastheid. Kontekstuele sosiale skeppings word verhef tot bo- of buitemenslike gegewens – 'n proses van *reification* – asof hulle iets anders as menslike produkte is. Die modernistiese paradigma van die Westerse filosofie het hierdie manier van dink versterk. Onderskeidings waartoe mense gesamentlik kom, is aanvanklik tentatief en eenvoudig, amper speels, en maklik veranderbaar. Daar is 'n sterk bewustheid van ander moontlikhede. Dit word egter algaande al meer beleef as objektiewe realiteit."

Binne-in die erediens, godsdiens en liturgie speel hierdie "eenvoud" ook 'n rol. Rondom een goed gekose, visueel aangrypende en kragtige gedig, beeld, of ritueel kan 'n hele preek ontwikkel (Jensen 2005:135-140), sonder om die boodskap of teks enigsins te oorweldig (Lischer 2005:110). Wanneer 'n preek rondom een enkele beeld gebou word, kan dit baie dramaties beklemtoon word wanneer daar met daardie beeld dwarsdeur die preek volgehou word (Jensen 2005:140). 'n Welgeplaasde uitbeelding kan die gemeente begelei na 'n dieper denkbeeld-interaksie en hulle na die teks neem, eerder as andersom (Beach 2004:231).

2.7.4.4. Stilte

Die hele week is 'n dolle gejaag om alles gedoen te kry, vertel baie lidmate wat die navorser in die spreekkamer teëkom. Tegnologie en globalisering het veroorsaak dat die mens nog nooit so besig was nie. Die navorser vermoed dat hierdie behoefte ook al wyer sal uitkring namate die lewenstempo toeneem, die lewe meer gejaagd raak, en die behoefte om voor God stil te raak en tot rus te kom vergroot. Die lewenstempo

© University of Pretoria

van die postmoderne tyd veroorsaak baie vrees; derhalwe is daar ’n groot behoefte aan sekuriteit. Baie gelowiges vind hulle sekuriteit in die beloftes van God.[24]

Nicol (2002:20-25) bespreek die rol wat meditasie en stilte by die kerkvaders gespeel het. Martin Luther het in ’n klooster geleef wat die waarde van stilte geken en daaraan vasgehou het. Hy het daagliks oor die Skrif gemediteer en dit was vir hom die vanselfsprekende sentrum van sy lewe en werk.

Daarom kom party mense na die erediens vir daardie “opmerklike” stilte. Die liturg kan gebruik maak van stiltes as hulle weet dit is ’n baie sterk en kragtige kommunikasiemiddel. Mense soek na die oorsprong van hulle wese. Heidegger (1969) se term hiervoor is “onto-teologie” – ’n metafisiese teologie wat die oorsprong van wees probeer verklaar. Sonder om ’n woord te uiter word daar iets binne die erediens oorgedra en beleef. Dit is baie effektief om ’n gedig binne ’n meditatiewe proses van gefokusde nadenke te gebruik. Die gedig word gelees en dan heers stilte om dit in te skerp en te beklemtoon. Binne die stilte geskied oordenking. So kan die gemeente deur ’n stilwordproses geneem word tot oordenking van ’n bepaalde Skrifgedeelte en uiteindelik diepgaande aanbidding deur middel van gebedsliedere of stil gebed.

2.7.4.5. Gelykheid

Nog nooit vantevore is gelykheid op alle vlakke van die lewe so bespreek soos in die 21ste eeu nie, veral geslagsgelykheid. Die vraagstuk van die gelykheid van die (manlike en vroulike) geslagte het eers sedert die 19de eeu, maar veral sedert die opkoms van die feminisme in die middel van die 20ste eeu, deel van die openbare gesprek geword. “The duality of the sexes is a fundamental fact with which different societies cope in different ways; the issue is what implications that biological differences between the sexes should have for the emotional and social roles of the genders” (Hofstede 2001:280). Die manier waarop daar oor die verskil tussen man en vrou gedink word en die neerslag wat dit vind in die strukture van verskillende kulture het ’n invloed op die rol wat dit in die samelewing speel.

[24] In die tyd toe hierdie proefskrif geskryf is, was dit die COVID-19 pandemie. As leraar binne ’n gemeente sien die navorser hoe mense na God se hoop en selfs na toevlugting by God soek wanneer so ’n pandemie ’n land tref.

© University of Pretoria

Webster (2007:19-33) meen:

> "Only God the creator can crown with glory and honour; creatures are not competent to ascribe dignity to themselves or to other creatures. Human judgements about dignity can only be repetitions of the divine judgement, acts in which honour is recognised as an indicative and imperative which rests on the divine decision."

Op baie fronte word daar gestreef na gelykheid en menswaardigheid, dat alle mense ongeag van ras, seksualiteit, geslag en alle ander dimensies wat die mens van mekaar skei, gelyk is. Dis veral ook in die kerk sigbaar, veral in die gay-debat en die besluite van die Algemene Sinode van 2019.

Dit is veral in die postmoderne tyd waar gelykheid op alle vlakke van die samelewing bespreek en gehandhaaf probeer word. Dit is in die werksplek, in 'n sosiale omgewing en selfs in die akademie. Hierdie ongelykheid wat tussen mans en vroue bestaan het, het daartoe bygedra dat vroue deur die eeue daarvan weerhou is om tot die arbeidsmark toe te tree en om reeds baie vroeër te kon bydra tot soveel fronte in die samelewing.

2.7.4.6 Openheid vir vernuwing

Die mens wat in 'n postmoderne tyd leef is meer ontvanklik vir nuwe dinge en selfs soms vir mistieke aspekte. Mense is gemaklik om met nuwe gedagtes om te gaan, daaroor na te dink en self 'n opinie en mening te vorm. Die vryheid van denke veroorsaak dat verandering makliker aanvaar word.

Binne die Teologie, dink die navorser, is dit ook die geval. Nuwe denke skep nuwe moontlikhede. Pattinson (2000:137) meen dat Teologie bevry is van "dusty academic bondage" na "dynamic, searching and open-minded theology."

Dis nie net in die samelewing te vind nie, maar uiteindelik in elke aspek van mens- en kerkwees. Relevante en uitdagende maniere moet gevind word om nuut te leef, te dink en te doen ter wille van die oorlewing van die kerk (Sweet 2007:10).

Vernuwing en verandering in denke is nodig om die nuwe wêreld te hanteer. Nuwe omstandighede kan nie in stand gehou word deur ou en gerieflike idees nie, maar stel nuwe uitdagings aan die mensheid ter wille van oorlewing (Torrance 1995:5).

© University of Pretoria

2.7.5 SOSIALE KONSTRUKSIE EN NARRATIEF

Freedman en Combs skryf in 1996 die boek *Narrative Therapy.*

Freedman en Combs (1996:1) verwys na twee rigtinggewende metafore in hul nadenke, beskrywing én toepassing, naamlik sosiale konstruksie en narratief. Wanneer narratief as rigtinggewende metafoor gekies word, lei hierdie metafoor daartoe om aan mense se lewens en gebeurtenisse te dink as verhale en om só met mense om te gaan dat hulle hul lewensverhale as betekenisvol en vervullend-heel beleef. Wanneer die term sosiale konstruksie as metafoor gekies word, lei hierdie metafoor daartoe om in ag te neem dat elke mens se sosiale en interpersoonlike werklikhede gekonstrueer is deur interaksie met ander mense en instellings, en om te fokus op die effek van sosiale werklikhede op die betekenis van mense se lewens.

Deel van dié navorsing maak gebruik van narratief. Die drie kernpunte wat Freedman en Combs (1996) ter tafel lê sal ook gebruik word om I.L. de Villiers se digoeuvre binne ’n konteks te lees. In hul boek maak hulle vier stellings waarmee hulle identifiseer en uiteensit in die boek. Binne dié navorsing sal daar gefokus word op drie van die vier wat belangrikheid toon vir teopoëtika.

2.7.5.1. Werklikhede word sosiaal gekonstrueer

Volgens Freedman en Combs (1996:16) is die belangrikste uitgangspunt van ’n sosiaal-konstruksionistiese benadering dat die menings (beliefs), waardes, instellings, gebruike, etikette, wette, rolverdelings, en werkverdelings, wat ons sosiale werklikhede bepaal, deur die lede van ’n kultuur gekonstrueer word. Gergen (1985:3) sê: “Social construction discourse is mainly concerned with elucidating the processes by which people come to describe, explain, or otherwise account for the world in which they live.” Dit is belangrik beide vir die prediking en die pastoraat, en insgelyks ook teopoëtika, wat ook by die navorsing aansluit. Dit wil daarop neerkom dat woorde mense op verskeie maniere kan raak, so ook die kunste en ander estetiese aspekte van die lewe.

© University of Pretoria

2.7.5.2. Werklikhede word saamgestel deur taal

"Ons leef in taal wat vir ons betekenis bring" (Dill & Kotzé 1997:89). Deur taal kry die werklikheid vorm. Die wyse waarop dit plaasvind, is deur retoriek, waar taal aangewend word om 'n bepaalde effek op die diskoers te hê. Hierdeur word aangedui dat daar in die samelewing ander kragte aan die werk is waardeur daar aan die werklikheid vorm gegee word. Brueggemann (1986:11) beweer: "In 'n postmoderne wêreld dit retoriek is wat wêrelde genereer. Retoriek beskryf nie noodwendig die werklikheid nie, maar bring dit tot stand".

Burr (1995:33) verduidelik die verhouding tussen taal en mens as volg:

> "We think of language as a bag of labels which we can choose from in trying to describe our internal states (thoughts, feelings, etc.). The nature of the person and her or his internal states seem to us to come first, and the job of language is to find a way of expressing these things to other people. In this way of thinking, then, people and the language they use are certainly closely bound up with each other; people use language to give expression to things that already exist in themselves or in the world, but the two are essentially independent things."

Die mens is baie uniek in die opsig dat hy of sy grootliks van taal gebruik maak om te bestaan. Hulle skep simbole wat hulle verder in staat stel om betekenis aan ervarings te koppel. Metafore word gebruik om ons werklikhede te beskryf. Die metafore verteenwoordig egter nie die werklikheid nie. Metafore stel die mens in staat om nie net deel van 'n werklikheid te wees nie, maar om ook bewustelik betekenis daaruit te leef. Die wese van 'n metafoor is om een soort ding te verstaan en te ervaar in terme van ander metafore. Dit bied 'n beter en makliker verstaan van die taal aan. Vir die liturg is dit van belang om te verstaan en te kommunikeer in die gespreksgenoot se taal, aangesien die taal die metafoor is waarin hulle ervarings uitgedruk word (Müller 2000:16). Dit geld veral in die erediens, maar ook in die spreekkamer. As die liturg vreemde, onsamehangende beelde gebruik sal die erediensganger (en die persoon wat kom vir berading) die gedagte van die preek of gesprek verloor.

© University of Pretoria

Betekenis en verstaan kom in die gebruik van taal na vore (Anderson & Goolishian 1988:377). Ons gebruik taal om betekenis te gee aan ons ervarings. Met die woorde en grammatika waaroor ons beskik interpreteer mense ervarings. Dit is verhale, want interpretasies kan net gemaak word as daar verbande tussen gelê word en dit binne 'n tydraamwerk geplaas word. Sodra 'n mens dit doen – om ervarings te interpreteer en tyd daaraan te koppel – word 'n verhaal geskep. Die ervarings is rou en betekenisloos totdat ons woorde en begrippe gebruik om daaraan betekenis te gee (Müller 2000:13).

Dit beteken dat elke individu deur taal gekonstrueer word. Mense is aktief of implisiet besig om hulleself en ander te konstrueer of te herkonstrueer. Dit beteken dat die individu anders is afhangende van by wie, onder watter omstandighede en vir watter doel ons op 'n sekere plek is. Taal vorm, onderhou en daag identiteit uit. Taal en denke is nie afsonderlike entiteite nie. Taal vorm die basis vir denke (Burr 1995:39-44).

Dit is egter belangrik om te onthou dat voordat nuwe taal aan 'n gebeurtenis gekoppel kan word en die ervaring so geherinterpreteer kan word, daar eers 'n werklike gedeelde taalkonstruk moet bestaan. Anderson & Goolishian (1988:531) praat van "being in language", waar hulle verwys na die proses van die konstruksie van intersubjektiewe realiteite. Die wyse waarop verstaan plaasvind is deur taalkonstrukte waardeur betekenisse op 'n bepaalde moment gedeel word. Taal bied die parameters vir beide ons verstaan en ons ervaring.

2.7.5.3. Werklikhede word georganiseer en in stand gehou deur narratiewe

"We live through stories. We are lived by the stories of our race and place" (Freedman & Combs 1996:32). Die blote vertel van verhale bring nie noodwendig 'n nuwe uitsig op die toekoms nie. Die uitdaging is daarin geleë om 'n sinvolle gesprek te voer sodat daar nuwe verhale tot stand kan kom. Dit gebeur tydens eredienste en prediking, maar ook in die pastoraat.

Alles wat ons weet, verstaan en doen is deur middel van stories of gebaseer op verhale. Terwyl die verhaal vertel word, is daar 'n gevoel van solidariteit vir en met ander. Dit is nie moontlik om te leef sonder verhale nie. Elke mens is 'n verhaal en is

© University of Pretoria

ook deel van sy gesin of sy gemeenskap se verhaal (Webb-Mitchell 1995:215). Daar bestaan dus nie sommer net 'n storie nie, verhale word vertel met die doel om te heel en te herstel (Müller 1996:Inleiding).

2.7.6. VERBEELDING

Die term "verbeelding" ontlok baie semantiese betekenisse. Binne die Griekse taal word verbeelding tweeledig gesien as *phantasia* (fantasie) en *eikasia* ('n beeld). In Latyns word die woord *imaginatio* gebruik, in Duits *Einbildungskraft* en *Phantasie* en in Engels (en Frans) die woord *imagination* (Warnock 1978:10).

Die mens word van alle ander lewensvorme onderskei op grond van die vermoë om gedagtes weer te kan gee en sigbaar uiting aan emosies te kan gee, hetsy deur musiek, kuns, poësie of ander vorme van kuns (vgl. Van Huyssteen 2006:190). Van Huyssteen (2006:190) beskryf dat die basis van verbeelding en kreatiwiteit is "... to create a world in the mind and then recreate it in the real world outside themselves".

Nelus Niemandt (2007:62) meen dat verbeelding en kreatiwiteit een van die kerk se noodsaaklike praktyke is:

> "Die groot uitdaging vir enigeen wat oor die kerk en teologie nadink, is om dit verbeeldingryk te doen, want die Bybel is kuns. Ware teologie .... moet mense in staat stel om nuut na hulleself te kyk in die lig van hulle ganse bestaan."

Verbeelding is gebeure waarin daar nuwe gedagtebeelde in die gedagtewêreld geskep word. Hierdie gedagtebeelde is as gevolg van fyn waarneming en denke wat lei tot kreatiewe gebeure. Verbeelding moet nie met fantasie verwar word nie. Fantasie is die juiste ontsnapping van die werklikheid, terwyl verbeelding juis die werklikheid wil verryk en uitbrei.

Metafore laat ruimte vir verbeelding, ruimte waarbinne ons nuut oor God en sy verborge teenwoordigheid in ons alledaagse werklikheid kan praat. Daar kan op geen ander manier oor God gepraat word as deur middel van iemand se ervarings- en verstaanwêreld nie. "We continue to imagine God in our own image simply because, no matter how much we may pride ourselves in our capacity for abstract thought, we are unable to do otherwise" (Van Huysteen 2006:193).

© University of Pretoria

Verbeelding is nie net sprokieverhale en watervalle met kabouters nie, maar deel van die mens se wese om te verstaan en te kan weergee. Skoonheid en verbeelding maak dus deel uit van ’n gebalanseerde teologiese raamwerk (Van Erp 2004:42).

Hoewel *Lord of the Rings* hoofsaaklik fantasie is, kan slegs een episode van die klassieke trilogie van J.R.R Tolkien se skepping die indruk en die rol van verbeelding en diepgesetelde religieuse vrae binne ’n postmoderne mens se werklikheid ten toon stel. *The Lord of the Rings* is vol fantastiese figure, maar ten diepste handel dit oor ’n geskiedenis van verlossing, waarin die swakke, die randfigure en die kleine op ’n lydenspad is om die bose te oorwin deur die ring te vernietig. Die ring is dus die simbool van die bose. Tolkien se wêreld is ’n geskepte wêreld *sonder* religie. God is nie teenwoordig in die geskepte wêreld van *Lord of the Rings* nie, tog handel dit oor die bewussyn en kennis van ’n hoër Mag. Sentrale begrippe van die Christendom, soos opoffering, naasteliefde, geloof en verlossing bepaal inherent die struktuur van die hele verhaal (vgl. Ostermann 2005:52).

Verbeelding kan beskryf word as die raakpunt waar die onsigbare God ontmoet kan word. *Die Alchemis* (2017) deur Paulo Coelho vertel ook van verbeelding en dat verbeelding *noodsaaklik* is om aan die lewe te bly. Die verbeelding van die onsigbare het Santiago in *Die Alchemis* aanhou laat soek na die droom wat hy koester. Ongelukkig is daar die negatiewe konnotasie dat verbeelding slegs onwerklik of net ’n illusie is. Die negatiewe konnotasie het gemaak dat verbeelding veral binne die kerk as negatief beskou word. Dit kan wel beteken dat die mens gedagtes oor God kan verdiep deur verbeelding aan te wend en te ontwikkel, maar dat God nie *net* in die verbeelding bestaan nie.

’n Teopoëtiese verbeelding kan die onsigbare sien, aangesien God se voetspore nie altyd sigbaar is in die stofpaaie van die lewe nie (Vos 2005:333). Cilliers sluit by bogenoemde stelling aan:

> “… (o)ns neem die skoonheid van God waar, nie alleen sy skoonheid soos uitgebeeld in die skepping, kultuur, geskiedenis en kuns nie, maar ook sy vreemde, skynbaar anti-estetiese skoonheid-in-gebrokenheid. Die observasie van hierdie gebroke, weerlose skoonheid en die verbeeldingryke interpretasie daarvan, lei tot hoop: ook óns weerloosheid en gebrokenheid kan omskep word tot heelheid en harmonie. Deur middel van hierdie absurde logika van die hoop,

© University of Pretoria

> wat veral deur metaforiese spraak en poësie uitgedruk kan word, word antisipasie van ’n beter, ander werklikheid geskep” (Cilliers 2007:114-115).

Die vergelyking God as kunstenaar word dikwels binne die teologie gebruik. T.T Cloete skryf reeds in die 1980’s ’n gedig met die titel: “God die digter” en vertel hoe God die skepping en kosmos aanmekaargesit het.

“God die digter”

Chile is deur ’n digter gemaak. *Pablo Neruda*

daar is meer poësie in die sneeuvlokkie
as in die letterkunde en baie meer poësie
in die miskruier in die toktokkie
in die meteorologie en entomologie
in die moremis en in die bergpiek
die horison wat in die hemel wegraak
in die rooswolk is daar baie meer liriek
die aarde is deur ’n digter gemaak

(*Driepas*, 1989)

Hier onder is nog ’n voorbeeld uit die pen van T.T. Cloete oor die grootsheid van God, maar ook die verbeeldingreise waarmee die spreker besig is wanneer hy oor God dink. Ek plaas die gedigte van Cloete hier al is die navorsing oor die werke van I.L. de Villiers, omdat Cloete en De Villiers hulself nie as Christelike digters beskryf het nie (Vos 2017).

“Uitvraroep”

U wat planete kaats
en melkweë versit
wat is melaats
vir U wat ’n seer pinkielid
voor U almagtige mag
U wat ligjare meet
en ’n ewigheid onthou
U moet tog ook weet
van my en met my rekening hou
U’s tog ook op my bedag.

(*Allotroop* 1985)

© University of Pretoria

Dis ook Cloete wat De Villiers se werk “onvervalste onpretensieuse” poësie noem. Dus, is verbeelding ’n belangrike aspek en konsep, ook wanneer gedigte teopoëties gelees word.

2.7.7. DIE MENS SE SOEKE NA ESTETIKA BINNE GODSDIENS

Die mens is wesenlik *homo aestheticus* en nie in die eerste plek *homo faber* nie (Louw 2015:1).

Estetika is die moeilik-om-te-definieer essensie wat mense aanlok tot die evangelie (Taylor 2008:39). Die mens smag as’t ware om in geheel opgeneem te word in ’n skoonheidsbestaan:

> “In other words, we want to bathe in Mozart’s music. We want to become a part of the Swiss Alps. We want to receive our spouse into ourselves. We want not merely to behold the Bread of Life; we want to eat it, and in so doing, find ourselves truly known” (Taylor 2008:41).

Die navorsing laat blyk dat ’n eenvoudige, eenvormige definisie van estetika byna onmoontlik is, aangesien estetika so veelkantig is dat dit wat estetika nie is nie, net so belangrik is as wat dit wél is (Janse van Rensburg 2006:547-556) Daarom is dit ’n hopelose oorvereenvoudiging om estetika tot kuns te beperk. Estetika is wel belangrik binne teopoëtika en kan as een van die hoekstene van teopoëtika beskou word. Binne die Praktiese Teologie is dit moontlik om spasie en ruimte te skep vir estetika en ruimte te maak vir verbeelding en kreatiwiteit. Estetika is nie net daar vir vermaak of om te beïndruk nie, maar stel die hoorder in staat om ’n nuwe taal te vind waarmee hulle kan vereenselwig.

Die woord “estetika” het sy ontstaan te vinde in die in die 18de eeu deur Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) waar hy in sy *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, of die vertaalde weergawe *Reflections on Poetry* (1935) vir die eerste keer hierdie term gebruik. De Gruchy (2001:55) meen dat Baumgarten dit as sy taak beskou het om Descartes se “fokus op die subjektiewe" toe te pas binne die studieveld van die kunste. Van Erp (2004:46-47) meen dat Baumgarten estetika ook beskryf as die kuns om mooi te kan dink.

© University of Pretoria

Louw (2015:2) sluit aan by Baumgarten om te meen dat die hele lewe uiteindelik poëtiese verbeelding is: "*Pictura poesis* indicates that life is more than reasoning and seeing; life is poetic imaging; a silent poem to be interpreted".

Die omskrywing van estetika dui daarop dat estetika te make het met 'n ervaringsmatige waarneming en die oordeel van objekte of aktiwiteite, wat op 'n bevredigende wyse tot 'n persoon se sintuie spreek en dikwels die weg tot kennis bied deur middel van skoonheid.

Viladesau (1999:11) meen die volgende oor estetika binne die teologie: "Theological aesthetics, in other words, shows that in some way theology itself works like aesthetic experience, and its persuasiveness and power rests on the undeniable attractiveness of that which it proposes, just like in an experience of an aesthetic object".

Estetika en die nadenke oor skoonheid strek reeds sover terug tot by Plato in 427 v.C. en ook Aristoteles. Dis Aristoteles (Craig 1998:416-418) wat onderskei tussen drie vorme van denke, naamlik die *theroia,* die *praksis* en die *poiesis.*

Dis Karl Barth (1970:656) wat reeds in die 1970's iets van die estetika binne die teologie beskryf:

> "If its task is correctly seen and grasped, theology as a whole, in its parts and in their interconnection, in its content and method, is, apart from anything else, a peculiarly beautiful science. Indeed, we can confidently say that it is the most beautiful of all the sciences. Sulky faces, morose thoughts and boring ways of speaking are intolerable in this science."

Verandering ís die woord van die tyd waarin ons leef, weens die maklike toegang tot die internet, die verspreiding van inligting en ook globalisering (Barnard 1954 vgl. ook Cilliers 1998, Wepener en Vos 2014). Dit vereis nuwe denke en benaderings veral vir die kerk, maar ook binne die teologie. Dit stel uitermatige eise aan die kerk en daarom is die navorser oortuig dat teopoëtika kreatief aangewend en gebruik kan word by die liturgie. Dit is deels kontra-kultureel, en deur dit te doen gee 'n persoon nie hulleself oor aan totale verbruikerisme en kreatiwiteit wat net met soetsappigheid en iets dergeliks te make het nie, maar wil juis op 'n veel dieper hermeneutiese vlak die

© University of Pretoria

hoorder betrek. ’n *Intertekstueel-teopoëtiese-hermeneutiese* proses word tussen teks en leser aan die gang gesit. Dit is om die mooiheid van hierdie eienskappe te beklemtoon, uit te wys en vir mense prente te kan skilder wat in die verbeelding vergestalt posvat.

Dit is presies wat God aan sy skepsels wil skenk. Hy is ’n God van skoonheid, wat mooi maak en die mens uitnooi om deel te neem aan die “mooi maak” van sy skepping. Skoonheid is ’n weg tot God, ’n manier om God beter te leer ken omdat Hy hulself in die skoonheid van sy skepping onthul (Van Erp 2004:38). Die skeppingsproses is dus niks anders nie as die uitbeelding van die estetiese behae in God se bestaan vir God se bestaan (Gibson 2008:61) nie. Die dinamiese en kreatiewe interaksie tussen die immanensie en transendensie van God word sodoende die grond vir die estetika as konstituerende beginsel (McFague 2002:54).

2.7.7.1. Literêre Estetika

Literêre estetika kan basies gedefinieer word as die mooiheid van woorde raaksien (Mills 2017:84). Literêre estetika word juis binne hierdie navorsing bespreek, omdat daar na die gedigte van I.L. de Villiers gekyk gaan word en dan met ’n literêre genre gewerk gaan word, om uiteindelik die navorsing te kan weergee.

Estetika binne die erediens word egter bepaal deur die aard van God se ontmoeting met sy volk in ’n bepaalde tyd en kultuur. Eredienste kan dus nooit ’n terloopse gebeurtenis wees wat ’n toevallige loop neem nie. Stylvolle eredienste verg toewyding, hartlike spanwerk en bowenal jarelange bou aan die liturgiese lewe van ’n gemeente (Strydom 1994:229).

Michel Houellebecq (2012:40) beklemtoon: “Anders as musiek, anders as skilderkuns, anders as film, kan letterkunde onbeperkte bespotting en humor absorbeer en verteer”. Met die begrip letterkunde word veral op poësie gefokus. Gedigte is ’n ryk goudmyn vir die liturg. “Ek dink nog steeds dat poësie die opperste genre is” (Houellebecq 2012:17). Poëtiese taal maak ’n appèl op die verbeelding van die hoorders (Nicol 2005:15; Grözinger 2008:236−242; Mills 2011:14-17). Gedigte stel ons in staat om die werklikheid nie net met al ons sintuie te voel nie, maar ook te kan proe. Gedigte is in ’n sekere sin *ut pictura.* Dit verras en verbly lesers of hoorders op verskeie maniere (Eco 2005:181). Binne die estetika is die kuns nie werklik om kontak met die werklikheid te maak nie, maar eerder om “’n eie werklikheid skep of, meer

© University of Pretoria

spesifiek, 'n eie tipe werklikheid is" (Halliwell 2002:4). Die liturg is 'n woordsmid. Sondae help die liturg die gemeente by wyse van 'n poëtiese aktiwiteit om deur die erediens in aanbidding tot God te nader. Die liturg maak *(poiein)* woorde – as't ware is hulle 'n *teo-poë-tis.* Hulle beoog om 'n alternatiewe wêreld te skep (Lischer 2005:104) en kan gedigte gebruik om dit te bereik.

Gedigte is metafories só gelaai dat dit die hoorder diep kan raak en meevoer. Gedigte gee aan die liturg beelde om menslike ervarings van hoop, hartseer, hulle klagtes en vreugdes hoorbaar en kommunikatief te maak. Daarom is poësiebundels sulke ryk en aangrypende stof vir die liturg of liturge. Hieruit kan die liturg en liturge na hartelus blomme pluk vir die rangskikking in die preek- en liturgiese ruimte.

Estetika speel 'n al hoe belangriker rol in die erediens en vra vir 'n Gesamtkunstwerk-benadering (Kloppers 2003:80-88) waar al die kunsvorme in eenheid funksioneer tot verheerliking van God.

Grové (2006:26-27) is van mening dat liturgie oor 'n estetiese gehalte moet beskik, veral in 'n tyd wanneer die kerk haar by 'n kruispad rakende musiek en liturgie aantref. Wanneer hy verwys na "estetika", is hy baie duidelik oor die gebruik daarvan:

> "Wanneer die artistieke/estetiese binne die erediens beklemtoon word, beteken dit nie dat die sekulêre ideaal van die kunswerk as 'n doel op sigself nagejaag word nie, maar dat die inwonende orde, balans en samehorigheid kenmerkend van die geïnspireerde kunswerk ook vir die kreatiewe vernuwing van die liturgie as geheel werksaam sal wees" (Grové 2006:26-27).

2.7.8. MISTIEK

Die belangstelling in spiritualiteit en mistiek is wêreldwyd een van die sterkste nuwe tendense in die godsdienstige diskoers – vir baie jare is mistiek as sleg gesien binne die gelooftradisie. "Die wortels van die mistiek lê in die Bybel. Die veronderstelling van die Bybel is dat daar persoonlike kontak tussen God en mens kan wees en dat eensaamheid en onttrekking van ander dinge 'n rol kan speel in die aanloop daartoe" (Nicol 2002:46).

Die belang van die tema word dikwels onderstreep deur 'n gewilde aanhaling van die invloedryke Karl Rahner (1981:15) dat die Christendom van die toekoms mistiek sal

© University of Pretoria

wees of sal ophou om te bestaan. “The Christian of the future will be a mystic or he or she will not exist at all.” Of De Villiers reeds die kennis in 1972 gehad het, weet die navorser nie, maar sy gedigte spreek van ’n mistieke ervaring van God – God wat amper nie “verwoordbaar” is nie. De Villiers word gereken as een van Suid-Afrika se mees mistieke digters, naas Sheila Cussons (Hugo 2006).

Die mistieke (affektiewe/opofatiese) hou daarvan om aan God se voete te sit en te luister. Die affektiewe (emosie) is vir hulle ook belangrik, maar hulle emosie is na binne gekeer. Hulle luister eerder na God as om met Hom te praat. Hulle soek die teenwoordigheid van God. Stiltes in die erediens is belangrik. Simbole speel ’n belangrike rol in hulle geloofsvorming. Hulle hou ook van meditatiewe dissiplines en die lees van die Bybel help hulle om nader aan God te groei. Stil gebed is vir hulle belangrik. Hulle sal die mense wees om die gemeente te herinner aan die heiligheid van God te midde van die alledaagse. Gebed is ’n fokus op die teenwoordigheid van God. Dit is soms genoeg om bloot in stilte aan God se voete te sit. Kontemplatiewe (na binne gerigte gebed) spreek hulle aan (Potgieter 2017:54).

Die Protestantse agterdog oor die mistiek is so oud soos die Reformasie self. Dit was gesien as iets wat eie aan die Rooms-Katolieke was en die Reformasie kon nie daarmee vereenselwig nie. Mistiek word dikwels beskryf word as die mens se soeke na God, waarin die inisiatief geheel en al by die mens berus, wat weinig plek vir Goddelike inisiatief laat, of wat laasgenoemde ten minste sekondêr stel tot dié van die mens. Die protestante tradisie het juis gevoel daar is geen plek vir mistiek binne godsdiens, omdat mistiek *Sola Gratia* en *Sola Fide* onderdruk (Bouyer 1990).

Dis tog interessant om te noem dat Borchert meen (1994:144) dat Jesus se bediening wat oor drie jaar gestrek het tot en met sy kruisiging ’n mistieke ervaring was. Die Gees van God wat soos ’n duif op Hom neersak dui iets aan van mistiek. Met die lees van die Bybel stel die sinoptiese evangelies Jesus altyd voor as *in* die ewige, voortdurende, intieme, gereïnkarneerde ruimte van God.

De Villiers skryf in sy bundel *Jerusalem tot Johannesburg* (2005) ’n gedig met die naam “Jesus-afdruk”. Dit handel oor ’n skildery met die naam *El Greco-Jesus*. De Villiers het ’n afdruk van dié skildery in Toledo gekoop.

© University of Pretoria

“Jesus-afdruk”

El Greco-Jesus, jy kom jare met my saam,
jou losval-hemp ’n lig magenta, jou kleed blou,
jou oë soos ’n gondelier wat oorkant gaan
dié kant kyk, verstaan, oorweeg of bloot beskou.
Ek het jou eendag in Toledo raakgeloop –
jou regterhand het my geseën, gegroet.
Jou vingers kruis mistiek – jou skepper se simbool.
Jou Vader het Homself geteken in jou bloed.
Jy’t saam getrek van stad tot stad, kantoor, my huis,
en ek het wat jý nie kan antwoord nie, gevra:
dat Jesus ágter jou, dié een ágter die kruis,
God ágter God, God vérder agter, mý verdra,
méér, my sal liefhê soos jou Vader jou,
soos jy nou na my kyk uit jou verbleikte blou.

Nota: Die oorspronklike Jesus van El Greco, in olieverf (vroeg sewentiende eeu en waarskynlik een van dié kunstenaar se laaste werke), hang in ryk kleure in Toledo as deel van ’n reeks met die apostels, in die El Greco-museum waar olie-afdrukke verkoop is wat ongelukkig nie kleurvas was nie, maar merk-waardig oor dekades die mistieke krag van die meester bly spieël.

(*Jerusalem tot Johannesburg* 2005:68)

Die gedig vertel en verduidelik iets van De Villiers se mistieke aard. Die spreker het dus die afdruk gebruik as ’n voorspraak wat vir hom moes intree by God wanneer God ver gevoel het (*God vérder agter*). Dit wys uit dat daar by De Villiers ’n Rooms-Katolieke invloed teenwoordig is en nie eie is aan sy agtergrond as NG-predikant nie. Die indruk word daarmee gewek dat die spreker ’n behoefte het aan ’n afbeelding van Jesus, ’n tasbare beeld van Jesus.

Toledo is vir De Villiers ’n belangrike plek, want hy maak reeds melding daarvan in sy eerste digbundel *Leitourgos* (1972).

“Swart liturgie”

Die Middeleeuse priester kon ’n mis opsê
vir wat jy ook al graag wou hê
op hierdie aarde, of daarbo of laag benede
in die ander plek, of plekke, en tevrede
kon jy uitsien na die resultate.

© University of Pretoria

> Selfs jou stoute kroos se doen en late
> kon beheer word, skelms en diewe
> aangekeer word en die vure om jou liewe
> oumagrootjie van saliger gedagtenis,
> sê Hippolitus, kon getem word in dié mis.
> Sonskyn kon in die praktyk bestel word
> en ’n vriendelike engel sou groot geld stort
> in die kis om jou uit jou materiële nood
> te lig. Jy kon selfs vra vir een se dood.
> Dié gedoe is deur die vromes by Toledo stopgesit
> honderde jare ná Hy pertinent gevra is:
> “Here, leer ons bid...”
>
> (*Leitourgos* 1972:69)

Hippolitus het geglo dat die mis binne die Rooms-Katolieke Kerk ook die tydelike vagevuur minder kon maak. Die spreker gaan voort oor wat die mis nog kan doen. Dit kan ’n persoon sonskyn gee en selfs geld én ook die dood van iemand veroorsaak. Hierdie gebruike wat alles deur die priester gevra kon word, is eers jare later stopgesit deur die vromes by Toledo in Spanje.

Die spreker maak dan gebruik van ’n klimaks – die laaste twee reëls vertel dat die dissipels al honderde jare terug gevra het dat die Here hulle moet leer bid. Die spreker meen dit is die Onse Vader (Latyn: “Pater noster”) wat die Here lank gelede vir sy dissipels geleer het.

Die spreker wil die klem daarop lê dat die Here honderde jare gelede vir mense geleer het *hoe* om te bid én *hoe* om te vra. Die digter wys uit dat die dissipels deur Jesus geleer is om te bid. Dit is nie nodig dat iemand anders vir ’n persoon moet intree nie. Elkeen kan self in gebed tot God nader en bowenal was Jesus die grootste offer aan die kruis gewees.

Mistiek is een van die “boublokke” van Teopoëtika. Reeds vroeg in De Villiers se werk word daar iets van ’n mistieke aard beleef. Ook die aansporing wat kuns tot sy poësie het. Die afbeelding wat in Toledo gekoop is het sy hele lewe by hom gebly.

Wepener en Van der Merwe (2009:195-196) noem dat postmoderne mense ’n hunkering beleef na die meer misterieuse kant, die mistieke kant, die nie-rasionele en simboliese kant van die lewe. Gemeentes gaan terug op ou vorms van die erediens en

© University of Pretoria

nuwe rituele word ontwerp rondom die groot oorgange in die lewe. Mense het ’n toenemende behoefte om nie net kognitief aangespreek te word en deel te neem aan aanbidding nie. ’n Klemverskuiwing vanaf ’n rasionele godsbelewing na ’n behoefte aan ’n belewing deur middel van alle sintuie word aangetref. Rituele betrek die hele mens in hulle volle sintuiglikheid (Wepener en Van der Merwe 2009:204).

Baie kerke het deesdae ’n kontemplatiewe (stil-)diens, wat ingekleur word met musiek van die Taizé-gemeenskap in Frankryk. Dit bied vir mense die geleentheid om God in stilte te beleef. Dit is reeds in 2.7.4 bespreek onder postmoderne filosofie.

Aangesien Derrida aspekte van Heidegger se filosofie verder ontwikkel het, wonder die navorser ook hoe Derrida met betrekking tot die mistiek staan. Is daar iets in sy denke wat met mistiese idees ooreenkom, dalk gebruik kan word om die mistiek mee op te helder? Of breek hy eerder mistieke tendense af as om dit aan te vul?

2.8. RADIKALE POËTIKA – David L. Miller

In hoofstuk 1 is daar vermeld dat Miller vier merkers gee wat nodig is vir radikale poëtika. Hy meen dat daar na die dood van God ’n krisis op hande is en daarom is dit nodig vir radikale poëtika. Die uitdaging vir teopoëtika is om die naam “God” vry te hou van afgodery en ideologieë (vgl. Miller 2010:11-18 en Meylahn 2018:304-306).

2.8.1. Geen outeur

Miller (2010:11) meen in antieke tye is ’n pseudoniem aan geskrifte gegee. Die skuilnaam is aan sekere werke gekoppel, maar dit veroorsaak ’n angstigheid en ’n senuweeagtigheid oor wie die werklike outeur van die werke is. Tog het enige poëtiese teks meer as een betekenis; daar is etlike moontlikhede van betekenis binne poësie. Dit is moeilik om te weet wat die ware bron of betekenis van ’n gedig is. Die betekenis is altyd “unknown” en “unknowable” (Miller 2010:11). Die outeur se idees kan nie die nuwe transendentale betekenis hê om die waarheid en korrektheid van die teks uit te wys nie (vgl. Meylahn 2018:307).

© University of Pretoria

Binne teopoëtika is die outeur nie die laaste bron nie. Die outeur bly ook vasgevang binne teks *(there is no outside text)* en konteks. Meylahn (2018:307) meen: “The words one uses are second hand words (poems) that one has inherited from the context with which to respond (recall) to the speaking of ‘language: différance’”.

Meylahn (2018:308) vat saam: “Poetry leads not only to the death of the subject, but more importantly to the death of the ego, believing that s/he has something universal to say”.

Sekere van De Villiers se werke verwoord iets van spanning tussen teks, konteks en absolute waarheid. Meylahn (2018) maak gebruik van Jesus se narratief in die woestyn waar Hy vir veertig dae uitgedaag word, om iets weer te gee en te beklemtoon van die *desertification* van God se naam.

De Villiers (1975:52) gee die gedagtes weer van teks, konteks en waarheid na hy die musiekblyspel *Godspell* gaan kyk het en skryf in sy gedig *Na Godspell* die volgende:

kamma-kamma eet ons brood
Kamma-kamma word ons groot.

Kamma-kamma drink ons wyn.
Kindjie-klein, Hy drink asyn.

Kamma-kamma: Wil nie vra nie –
oor ’n tuin in Getsémane.

Kamma-Koning: Hy’s gevang.
In die donker word ons bang.

Kamma-kamma Hy’t geweet!
Kamma-kamma Hom geëet,

Kamma-kamma Hagadáh
end met spot en spoeg en slae.

Doper het gesê Hy kom
Kamma-kamma kroon hul Hom

en eer hul Hom: Koning gegroet!
Laag aan die hout kleef bloed.

© University of Pretoria

Die vertoning *Godspell* (1970) open met God se stem, deur Jesus: “My name is Known[25]: God and King. I am most in majesty, in whom no beginning may be and no end”.

Binne die bostaande gedig vertel die spreker dat hy self in tyd en ruimte (teks en konteks) vasgevang is. Hy sien die gebeurtenisse in die musiekblyspel, maar dit is nie werklik nie en letterlik net “kamma-kamma”. Die musiekblyspel voer dit op binne ’n ander tyd en konteks. Dit is deurleefde metafore en taal wat aangepas is binne teks en konteks. Meylahn (2018:307) verwoord iets van ’n tweedehandse gebruik van woorde soos volg: “The author uses second-hand words, used-up poems, in that s/he uses words, signs, metaphors, supplements, pharmakons that s/he did not create, but inherited from the context (every word that comes from the mouth of God) that s/he comes from and thus the author is inscribed in the text that s/he “creates”.

2.8.2. Geen betekenis

Miller (2010:12) meen dit is wyd bekend dat digters nie daarvan hou as “tekskritiek” op hulle werke toegepas word oor wat dit moontlik *kan* beteken nie. Archibald Macleish beskryf dit in sy *Ars Poetica* soos volg: “A poem should not mean/But be”. Teopoëtika meen altyd dat daar nie een enkele betekenis is nie, maar altyd meer as een.

Miller (2010:14) meen dat ’n gedig veel eerder moet *wees* as wat dit moet *beteken.*

Campbell (2002:143-155) vat die “geen betekenis” soos volg saam: “Our meaning is now the meaning that is no meaning... And if we are to participate joyfully in the world without meaning, we must allow our spirits to become wild ganders, and fly in timeless, spaceless flight not into any fixed heaven beyond the firmament (for there is no heaven out there), but to that seat of experience simultaneously without and within, where the meaninglessness of the sense of existence and the meaninglessness of the meanings of the world are one”.

Caputo (1987:ad loc) meen die volgende: “The ‘truly divine God’ is precisely the God Who *recedes* behind everything which is said about Him. The one thing we can say

[25] Die navorser is daarvan bewus dat daar binne teopoëtika gereken word dat daar nie een enkele korrekte antwoord of waarheid is nie, maar dit word hier weergegee om iets van die musiekblyspel *Godspell* te beklemtoon.

© University of Pretoria

about God which suits Him is that nothing we say about Him suits Him, that is, that He withdraws behind all names, that He has no master-name, no name which masters Him, no proper name which captures what are *propria* to Him. ... Or, better, God: the selfwithdrawing, that which always already remains behind, in *lethe*, always deferring behind the signifier. And the highest work of the soul is to let Him go, to let Him be, to remain open to the *lethe*, indeed to shelter Him from the fire of metaphysical conceptuality, to preserve Him in His withdrawal".

2.8.3. Geen orde (kompleksiteit)

Die kompleksiteitsteorie hou groot belofte in om denke te verruim op verskeie vlakke en plekke, onder andere wetenskaplike, sosiale, politieke, etiese, sowel as filosofiese gebiede. Kompleksiteit en chaos loop vir Miller (2010) hand aan hand. Dit is georden, maar terselfdertyd is daar chaos. Hy verduidelik dit deur na 'n dubbele pendulum te verwys.

Morin (2008:5) gee die volgende beskrywing daarvan:

> "What is complexity? At first glance, complexity is a fabric (complexus: that which is woven together) of heterogeneous constituents that are inseparably associated: complexity poses the paradox of the one and the many. Next, complexity is in fact the fabric of events, actions, interactions, retrocations, determinations, and chance that constitute our phenomenal world. But complexity presents itself with the disturbing traits of a mess, of the inextricable, of disorder, of ambiguity, of uncertainty."

Teopoëtika is nie op soek na orde en om absolute mag te verkry nie, maar *speel af* in die liminale spasie tussen orde en chaos. Daar is altyd différance en dit gebeur binne teks en konteks (vgl. Meylahn 2018).

Taylor (2001:142) meen: "Complex adaptive systems, being neither completely chaotic nor completely orderly, are unpredictable but not without moments of emerging signification and order. They dwell at the edge of chaos, but not in chaos".

Chaos is dus die plek waar dinge so kompleks is dat dit onhanteerbaar kan wees, en orde is waar dinge so rigied is dat geen uitkoms gesien word nie. Dit is tussen-in – in die liminale spasie – waar daar betekenis gevind kan word.

© University of Pretoria

2.8.4. Geen einde (enjambement)

Miller is van mening dat enjambement die maklikste onderskeid is tussen poësie en prosa. Prosa is die vertelling van ’n narratief in sinne, terwyl enjambement die sinne opbreek om klem te plaas of om iets aan te dui of weer te gee. Dis die verkorting van sinne om klem te plaas op spesifieke eienskappe of gebeurtenisse binne ’n gedig.

Teopoëtika begin waar teologie eindig. Teologie eindig nie by die dood van God nie, want daar is geen dood van God nie. Die vraag is egter dan hoe kan daar juis oor God gepraat word waar teologie eindig? Teopoëtika wil nie teologie “vervang” of oorneem nie, want dan word daar gewerk met prosesteologie. Teopoëtika wil bydra wanneer daar verby die *logos* (logika) beweeg word. Teopoëtika is teologie, sonder teologie, nie omdat die *Theos* afwesig is nie, maar omdat daar verby die *logos* beweeg word.

Teopoëtika het alles te make met die kunste en die vorm van poësie, maar dit kan nie slegs verminder word tot ’n literêre styl nie. Dit *kamoefleer* (bedek of vermom) nie die onheilspellende heiligdomme van sterwende geloof (slegs) met lieflike ruikers van taal nie. Guynn (2006:98-141) se artikelopskrif is “that the dead may become gardeners again” met verwysing na Alves. Guynn (2006:99) skryf: “... says the poetic word which opens up the infinite space of Longing, in hope that the dead will become gardeners”. Wat dan teologies hier na vore kom sluit aan by die antieke vrae oor hoe om menslike taal te gebruik om oor God te praat of dan hoe om nie oor God te praat nie.

Soos alle teopoëtika skep dit ’n ruimte, ’n oop einde vir onverwagse drome waarin die verlede, hede en toekoms hervorm *(deconstruct)* word soos die mens sy of haar eie storie herorganiseer en selfs skep.

2.9. SAMEVATTING

In hoofstuk 2 is die *boublokke* van teopoëtika uiteengesit. Die boublokke is die fasette wat nodig is om uiteindelik te kan sê wat teopoëtika is. Die Praktiese Teologiese metode wat gebruik word in die navorsing is ook weergegee, hoewel dit ’n filosofiese

© University of Pretoria

inslag het wat die kernkonsepte anders stel as wat Osmer (2008) dit weergee. Binne hoofstuk twee is die vraag gevra of daar nuwe maniere is om oor God te kan praat.

Ja. 'n Post-metafisiese Godstaal maak dit moontlik om in nuwe maniere oor God te kan praat. Teopoëtika as selfstandige naamwoord verwys na nuwe maniere om oor God te praat in die tyd waarin ons leef.

Heidegger (1976) beantwoord die vrae nadat Stanley Hopper en Karfried Froelich by hom gaan kuier het. Die onderstaande vraag vat hoofstuk 2 sorgvuldig saam as geheel.

"What is the nature of the referent of theological utterance?"

"That is, when we make theological assertions (about the nature of God, salvation, end times, etc.), what are we actually talking about? Presuming – for the sake of this philosophical line of questioning – that there is a God, is there a know-able, graspable nature to that God, or is it beyond our human capacity to understand?"

Sleutelwoorde/terme:

Praktiese Teologie
Poëtiese analise
Metafoor
Pharmakon
Difference/différance
Khôra
Narratiewe Teologie
Postmodern
Filosofie
Estetika
Mistiek
Radikale poëtika

© University of Pretoria

HOOFSTUK 3

3.1. INLEIDING

Osmer se Praktiese Teologiese metodiek word gebruik om hierdie navorsing te voltrek, hoewel sy metodiek filosofies binne die navorsing ingekleur word. In hoofstuk 3 word die vraag dan gevra: *Waarom is daar juis nuwe moontlikhede nodig om oor God te kan praat?* In hoofstuk twee is die vraag gevra: *Is daar nuwe maniere om oor God te kan praat?* Osmer (2008:4) verwoord hierdie metode[26]: "Drawing on theories of the arts and sciences to better understand and explain why these patterns and dynamics are occurring".

Hoofstuk 2 bied 'n blik dat daar wel nuwe maniere is om oor God te kan praat. Dit staan bekend as "God-is-dood-teologie", radikale teologie (teopoëtika *is* radikale teologie) of postmoderne Godstaal. In hoofstuk 3 word dit ondersoek waarom daar nuwe moontlikhede nodig is om oor God te kan praat. Die vraag kan ook soos volg gestel word: "Wat kom *na* die dood van God?" Hoe kan daar oor God gepraat word? Dit loop hand aan hand met die mens wat in 'n postmoderne tyd leef. Die Bybel bied ook 'n blik op die vraag hoe daar oor God gepraat word deur verskeie lense te gebruik om oor God te praat. Dit is juis die krisis van vandag, dat daar verskeie hermeneutiese lense op tekste toegepas word en mense nie saamstem oor die interpretasie en betekenis van tekste nie. Dit lei soms tot radikale verskille, omdat daar nie 'n hermeneutiese lens is waarby almal aanklank vind nie. Die navorser het reeds vroeër in die proefskrif vermeld dat hy binne gemeentebediening sien hoe opgewondenheid oor die Bybel taan en mense nie eers meer weet wat daarin staan nie. Hoe word daar oor God gepraat as daar nie na God as Wese *(Being)* verwys kan word nie? Heidegger

[26] Die woord *metode* word gebruik, alhoewel dit nie die gepaste term vir die navorsing is nie. 'n Term soos *moontlike gedagtes* sou beter gepas wees, maar dié navorsing werk vanuit die hoek van akademiese navorsing en daarom word die woord *metode* aangewend.

© University of Pretoria

(1996:46) tref ’n onderskeid tussen wese *(being)* en bestaan *(existence)* en so ook tussen sin *(sense)* en betekenis *(significance).*

’n Kort oorsig oor De Villiers se lewe word weergegee in hierdie hoofstuk vir die blote rede dat dit aansluit by die interpretatiewe vraag. Om te vra wat aangaan, hoekom daar nuwe moontlikhede is om oor God te kan praat, móét ’n blik op De Villiers se lewe gegee word om uit te wys watter invloede in sy lewe gelei het tot die digter wat hy geword het.

Daar word op taal gefokus in die derde hoofstuk. Daar is alreeds in die eerste twee hoofstukke baie oor taal en die vitaliteit van *taal* in die proefskrif geformuleer – hoewel dit die teoretiese voltrekking van die proefskrif is. Dit is belangrik om aspekte van taal weer te gee, veral Heidegger se bedoeling met taal en taal as interpretatiewe diskoers wat van belang is vir die hoofstuk, omdat daar met Osmer se interpretatiewe vraag gewerk word: *what is going on?*

Daar sal ook verwys word na Heidegger se skeppende gedagte en die kwesbaarheid van taal. Dit sal uiteindelik lei na ’n moontlike manier van postmoderne Godstaal en die vraag oor wat gesê kan word na die dood van God. Dan is daar ook die vraag of die mens wat postmodern leef ’n meer mistieke uitkyk het.

De Villiers se digoeuvre gaan aangewend word om uit te wys of De Villiers *slegs* ’n kind van sy tyd is en of daar uiteindelik ’n ontwikkeling is wat as teopoëtika beskryf kan word. De Villiers se ses bundels wat aan die bod binne die navorsing kom, sal gebruik word om die ontwikkeling van sy eie Godsbeeld en Godsidee uit te wys en dan weer aan te sluit by die navorsingsvraag of die werke van De Villiers teopoësie of teopoëtika is. Ten einde sal daar deur die gebruik van ’n tabel uitgewys word watter gekose gedigte teopoësie of teopoëtika is. Dit is reeds duidelik gestel dat poësie by uitstek die vermoë het om ’n wêreld te skep en nie net die weergee van inligting behels nie.

3.2. I.L. DE VILLIERS AS DIGTER-DOMINEE

Binne die interpretatiewe taak is dit belangrik om ’n kort oorsig oor De Villiers se lewe te gee, omdat sy werke een van die fondamente vir die navorsing is. As die vraag “wat

© University of Pretoria

is aan die gang?" gevra wil word, moet die agtergrond oor wie De Villiers was en die bydrae wat hy nagelaat het, geskets word.

Izak Louis de Villiers is die enigste kind van Louis en Stienie De Villiers en is op 30 Julie 1936 in die Paarl in die Wes-Kaap gebore. Hy voltooi in 1953 sy skoolopleiding aan Paarl Gimnasium. Hy studeer aan die Universiteit van Stellenbosch en verwerf sy B.A.-graad, B.A. Honneurs en in 1959 sy Meestersgraad in Afrikaans-Nederlands. Hy trou in die jaar 1960 met Rina Visser, 'n maatskaplike werker. Hy studeer verder in Teologie en lê in die jaar 1962 sy proponentseksamen af.

In 1963 aanvaar De Villiers 'n beroep na die NG Gemeente Albertinia en dien vir ses jaar in daardie gemeente. Daarna is hy na Bonnievale en vanaf 1973 is hy leraar van die Gemeente Constantia. De Villiers hou die rekord vir die meeste beroepe ooit ontvang – 47 keer.

Sy stryd met depressie en die worsteling wat dit veroorsaak het, word in 'n boek gepubliseer wat hoofsaaklik sy dagboek was: *Engel voor my uit.* Later vloei nog 'n blik op depressie uit sy pen: *Depressie, die siekte van ons tyd.* In 1986 ontvang hy die Andrew Murray-prys vir dié boek. Die navorser se persoonlike mening is dat De Villiers se depressie iets bydra tot *hoe* hy dig en uiteindelik sy digterlike vermoë ten toon stel. Die navorser trek later die vergelyking dat 'n digter steeds oor die moontlikheid beskik om selfs in tye van worsteling te kan skep. Dis juis De Villiers se depressie wat maak dat hy die lewe kan "voel".

In 1963 word hy vryskutjoernalis vir *Die Burger* en behartig die weeklikse rubriek *Woord en Wêreld.* In die jaar 1983 tree De Villiers uit die bediening en sluit voltyds by die joernalistieke wêreld aan, eers as redakteur – die eerste manlike redakteur – van *Sarie.* Vanaf Mei 1991 tot en met Oktober 1997 word hy redakteur vir die Sondagkoerant, *Rapport*. Dis ook in die tyd dat *Rapport* die hoogste aantal eksemplare per Sondag verkoop, duskant een miljoen.

In al hierdie tyd word sy pennevrug kort-kort gepubliseer. De Villiers het in sy leeftyd veertig boeke gepubliseer, waarvan ses digbundels is. Hy is ook skrywer vir baie van die NG Kerk se liedereskat. Sy gedigte word ook opgeneem in die *Groot Verseboek.* Sy digbundel *Jerusalem tot Johannesburg* wen in 2006 die M-NET prys vir poësie.

In sy aftreejare is hy terug na die bediening, en wel na Northcliff, in daardie jare bekend as NG Gemeente Aasvoëlkop.

© University of Pretoria

I.L. de Villiers sterf op 27 September 2009 in sy huis in Saxonworld, Johannesburg. Hy is ’n maand voor sy dood met motorneuronsiekte gediagnoseer, alhoewel hy twee jaar vantevore al begin siek word het.

Dit is belangrik om te noem dat as die poësie van De Villiers gelees word hy binne teks en konteks skryf. Gebeure en omstandighede bepaal sy poësie en ook die skepproses *(poeisis).*

3.3. DIE BYBEL SE MANIER OM OOR GOD TE PRAAT

Daar is reeds vroeër gemeld dat die kerk in die 21ste eeu vele uitdagings in die gesig staar. Die woord *uitdaging* is vir die navorser die verkeerde woord binne taal. Die woord *geleentheid* pas moontlik beter binne ’n geloofsverstaan en -praksis.

Die Skrif het veral in die protestante tradisie ’n krisis ondergaan, omdat die Skrif een van die pilare *(Sola Scriptura)* binne die tradisie is. Na die navorser se mening is die grootste rede vir gesag wat aan die taan is die taal wat in die Bybel gebruik word. Die essensie van dié navorsing is *taal*. Die beelde, metafore en simbole van die Bybel kom uit ’n ander leefwêreld uit wat die mens vandag nie verstaan of begryp nie. Die verskillende tale en vertalings speel ook ’n groot rol en verwar mense oor die betekenis of betekenisse van tekste.

Daarom poog hoofstuk 3 van die navorsing om uit te wys dat postmoderne Godstaal juis ’n moontlikheid kan wees en waarom dit aangewend kan word in die tyd waarin die mens postmodern leef. Dit beteken nié dat die Bybel geen gesag dra of nie belangrik is nie. Die klem word net daarop geplaas dat die Bybel vir die *gewone* lidmaat nie sin maak nie, omdat die taal nie sin maak nie. Bybelse metafore, beelde, simbole en beskrywings behoort aan ’n spesifieke wêreldbeeld en tyd waartoe die mens vandag nie direkte toegang het nie, maar slegs dit wat oorgelewer en bewaar gebly het.

Daar is verskillende response teenoor die Bybel wat nie verstaan word nie. Eerstens is daar ’n fundamentalistiese respons en tweedens ’n liberale respons – die twee terme word kortliks hieronder uiteengesit.

© University of Pretoria

	Liberaal	Konserwatief
Kennis	Eksperiënsiële (ervarings) fundamentalisme	Skriftuurlike fundamentalisme
Taal	Ekspressie	Proposionalisme

Verwerk uit Murphy 1996.

Elke respons het sy of haar eie dogma wat gevolg word. Ebeling (1963:318) is van mening dat “The primary phenomenon in the realm of understanding is not understanding of language, but understanding through language”. Ebeling verduidelik hierdeur dat taal in verband gebring moet word met dít wat verstaan word, deur taal. Taal is die mens se metode om die werklikheid te kan verwoord. God het gekies om Hulself te laat beskryf deur woorde. Die Bybel is nie ’n definisiehandboek wat God wil definieer nie, dit is veel eerder die weergee van ervaring deur mense wat in ’n verhouding met God gestaan het. Dit sluit aan by Torrance, wat meen dat God hierdie wêreld van woorde gebruik om te beskryf en te herbeskryf (Torrance 1972:184).

Die Bybel is die bron vir die gelowige, omdat dit vertel van verlossing in Jesus Christus wat as mens na die aarde toe gekom het en aan die kruis gesterf het. Die Bybel vertel van die goeie nuus vir elkeen. Dit vertel van geloof en hoop binne die Drie-eenheid. Dit vertel ook van ’n verhaal van hoe God saam met mense ’n pad stap. Die Bybel is ryk aan metafore en skeppende taal wat eie is aan ’n bepaalde wêreldidee en tradisie, soos vroeër gemeld. Barnard (1954:208) skryf die volgende daaroor: “Dwarsdeur die Bybel, in sowel die Ou Testament as die Nuwe Testament, word die boodskap van God aan die mense en deur mense gebring deur ’n veelheid van beelde en simbole en simboliese handelinge. Ook die taal en wyse van spreek wemel van beelde, vergelykings, metafore, simbole. Hierin gaan die Bybel ons voor en wys die weg aan die kerk wat hierdie boodskap moet naspreek”.

Die Bybel bestaan nie uit slegs een genre nie, maar uit heelwat verskillende genres wat oor eeue heen geskryf is. Bultmann (1984:132) meen:

> “Elke stelling oor God is tegelyk ’n stelling oor die mens en omgekeerd. Die Bybel word geken vir beeldende taal, poësie, wysheid en veral

© University of Pretoria

> narratiewe. Die verhale van hoe die mens God beleef en ervaar het deur die geskiedenis heen. Teologie is terselfdertyd antropologie."

Rondom die gedagte dat teologie terselfdertyd antropologie is meen Derrida (1998:1) dat religie en verlossing nie van mekaar losgemaak kan word nie, maar dat die begrippe saam hoort. "Can a discourse on religion be dissociated from a discourse on salvation: which is to say, on the holy, the sacred, the safe and sound, the unscathed, the immune (sacer, sanctus, heilig, holy, and their alleged equivalents in so many languages)?"

3.4. VERSKEIE EN *ONTWIKKELENDE* GODSBEELDE DEUR TEOLOË

Oor die eeue heen is daar gesoek na God, en mense het verskeie Godsbeelde en Godsbegrippe ontwikkel om hierdie soeke na God te beskryf. Die mens kan nie anders as om oor God te dink en te praat deur middel van beelde nie. Konsepte soos "Vader", "Verlosser" en "Vriend" is woorde vanuit die Bybel wat in mense se ervaringswêreld *(Dasein)* oorgeneem is en gebruik word om iets van die misterie en werklikheid van God te verstaan en te probeer uitdruk. Die beelde kan nooit die volheid van God vasvat en tot uitdrukking bring nie. Juis daarom bestaan die gevaar dat beelde van God later stagnant en geyk kan word – dat hulle losgemaak word van die misterie en werklikheid van God.

Luther praat op verskeie maniere van God se beeld, veral God se versteektheid (1989:44). Die uitdrukking wat God se versteektheid beskryf is dat God versteek is aan die kruis. Luther is van mening dat die teologie van die kruis die metode is waar God se verborgenheid na vore kom. God is versteek in lyding. Luther plaas klem op die teologie van die kruis as die metode om God te kan ken deur 'n paradoksale openbaring: bekend tog versteek. Feuerbach (1846:ad loc) is van mening dat God slegs 'n menslike projeksie van die mens se verbeelding is.

Luther vra die vraag hoekom God Hulself nie net meer openbaar vir die mens nie. Luther antwoord dat God Hulself ontsluier in vorme van kontras, soos lyding en skaamte, vir die doel om geloof te laat groei. Egte geloof is om in God te vertrou, selfs wanneer dit voel asof God afwesig is.

© University of Pretoria

Paul Tillich (1968:251) aanvaar Luther se idee dat God versteek is. Tillich meen dat God onheilspellend onafwendbaar as die naakte God bekend word voor wie geen mens kan staan nie.

Langs Tillich is daar ook David Tracy (2000:241), wat praat oor die *appropriation of language* wanneer daar oor die versteektheid van God gepraat word. Tracy se opvatting is krities en kreatief en Tracy vat ’n aantal diverse idees saam, soos dié van Michel Foucault, wat hoofsaaklik as deel van die postmodernistiese stroom gesien word. Tracy plaas klem op die geskiedenis en meen dat God se verhouding met die geskiedenis as ’n ontwrigting gesien moet word. Hy vra die vraag: “What if history is less a continuity than it is constituted by detours, labyrinths, even radical interruptions?’’ Dit kom dan daarop neer dat God nie die een is wat lei met mag en krag in die midde van geskiedenis nie, maar die een wat saam ly en sukkel en bestaan in die uithoeke van die geskiedenis. Dan is daar ’n nuwe verstaan van geskiedenis teenoor die “ander” en dis God wat verteenwoordigend van die Ander is, die “versteekte Ander” binne lyding (vgl. Tracy 2000).

Daar is ook stemme oor die beeld van God wat iets van armoede en feministiese denke wil weergee. Die denke van Gutierrez meen dat God weggesteek is tussen die armes. Gutierrez (1991:72) lê klem op die versteekte teenwoordigheid van God ten opsigte van die wet van kontras. God word die minste verwag in die plekke waar mense dink God moet wees. Maar die plekke waar ’n mens God vind is juis die onverwagse plekke, soos die splinter van die kruis en selfs in menslike lyding. “There, in the poor, the ‘hidden God’ questions and challenges us, especially if we put ourselves in the presence of today’s concrete poor without indulging in any fantasies about them” (Gutierrez 1991:74). Elizabeth Johnson skryf oor die bevryding van vroue en die versteekte God.

Martin Buber (1957:23) meen dat God as die *“Thou”* beskryf moet word en nie as *“It”* nie. Buber meen dat denkers soos Nietzsche en Sartre glo dat God (as *“It”)* dood is in die realm van abstraktheid en objektifisering, dat God slegs ’n idee is en niks meer nie. Buber verstaan dat God nie versteek is *daar bo* as objek of een of ander hemelse abstrak nie. God is veel eerder paradoksaal teenwoordig en verborge in die hier, sonder die konkrete en egte ontmoeting met God. God word bekend in die versteektheid. Die lewende God maak Hulself bekend as ’n misterie, as misterie in die

© University of Pretoria

hier en die nou (hede). Buber voer aan dat God as die "*Thou"* baie belangrik is vir enige getuienis binne Godstaal.

Filosowe soos Nietzsche en Sartre verwerp afgodsbeelde en tekens wat in die plek van ervaring opgerig is. Die filosoof kan ook net in die plek van afgodsbeelde en tekens ander tekens en beelde voorstel wat verfyn en vervorm is om in die vorm van abstrakte idees in te pas.

Verskeie beelde en uitwysings van God word hier beskryf, omdat daar uiteindelik uitgewys wil word *hoe* De Villiers se Godsbeeld ontwikkel het en of sy Godsbeeld iets van Teopoëtika bevat. Binne De Villiers se werke kom verskillende beelde oor God na vore, soos die geduldige en genadige God, God wat die mens se persoonlike klagtes aanhoor, die God van Jesus, die God wat hoor en *saam* voel. Dit is almal enkele voorbeelde uit De Villiers se werke van verskeie Godsbeelde.

Die woorde wat gebruik word om God se beeld te beskryf, soos Heidegger (1971:210) dit stel, is nie die mens aan die woord nie, maar taal: "Language speaks. Man speaks in that he responds to language".

Keefe-Perry (2014:ad loc) verwoord dit goed wanneer hy net weer die wese van Teopoëtika wil beskryf:

> "The theopoetic invitation is a challenge for others to begin to speak their truth and to test it with others, making space for marginalized voices to safely enter the discourse. Theopoetics discourages a gate-keeping mentality wherein people must learn to speak and think in a certain way to have their voices heard. Conversely, it engenders dialogue from many voices and perspectives. More writing, more narrative, more metaphor, more confession, and more conversation. More invitation into the Kingdom of God realized such that a place is made here on earth for every voice and body."

Deur *poeisis* is dit wat die digter ook wil doen. Taal word gebruik om te skep en uit te nooi. Religieuse taal oor God wys vir die mens verskeie beelde van God. Die interpretatiewe vraag wil juis vra wat aan gang is en dit word weergegee deur die gedagte dat taal skep. De Villiers is welbekend ook vir sy Godsbeelde wat nuut, vars en anders is. Hy toon 'n beweging na 'n postmoderne Godstaal. Hierna volg van De Villiers se bekende Godstaal wat uit sy poësie geneem kan word.

© University of Pretoria

3.4.1. Die geduldige en genadige God

“Balansstaat”

O, Heer, ek dank U vir U groot geduld
met my. Ek is so in die skuld
by U, My bankstaat bly in rooi getik.
Nulle kom voor die komma by – ek sluk
soms swaar daaraan. Ek bied
so min en vra al meer krediet
en kry dit (God weet hoe!).
Ek is soms bang U roep
my in om alles te betaal
en haal my uit U waagskaal
uit as ’n te groot risiko:
’n Twyfelaar wat glo.

(De Villiers 1972:32)

3.4.2 Persoonlike klagtes

“**Pyn”**

Pyn was amper vergeet

Ek voel dit weer
Raak U my aan
hier agter oor my niere
daar’s iets daar –

Vryf oor my hart
Vat my klam hande
Nie dat U dit moet genees nie –
Net stadig met my saamloop, Heer.

En laat ek pynlik vrolik wees
en pyn sover ek kan vergeet
en waarlik vry wees;
U-in-pyn liefhê,
Versink in U
God, gees in Gees.

(De Villiers 1975:13)

© University of Pretoria

3.4.3. Die God van Jesus

"Vyeboom"

Maar Hy het niks anders as blare daaraan gekry nie – (Mat. 21:19)
Leer dit van die vyeboom ... wanneer sy takke begin sag word … weet julle die somer is naby (Mat. 24:32)

Jesus het by Jerusalem 'n vyeboom gevloek,
'n vaalwit stam geknoets getak, met halfgevrete blare
soos 'n arm kerkrangskikking – toe Hy vrugte soek
totaal buite die tyd vir vye, sonder eers verskoning vra
vir dié bar snuifie skepping by sy stad, 'n spatsel groen
tussen die Sionsklippe wat hom bloot na sy aard gedra.
Geïrriteerde Jesus, ons begin ook skuifel, erg ons soms, soek
waar U is, vra angstig na die nuwe aarde-hemel,
wolk en vuur en gloed van glorie wat verskyn. Ons roep
soos bedelkinders sonder pa, ons, mense van meganika,
van internet, selfone, televisie (beeld per satelliet),
generies aangepaste kos, kloning, antibiotika.
Ons voel met ons gebede in u blare, en ons vrees
soms daar is niks, ook u seisoen is om. Dán kom die ligte,
koel wind van Elia, roer die ritsel, voel u gees
soos ysdons oor 'n natgeswete lyf. U groei nuut in ons tyd.
U somer loop stil katvoet, buite hang 'n vy sy takke
met groen puntjies uit: dalk voorjaar vir die ewigheid.

(De Villiers 2005:71)

3.4.4. Die God wat hoor én saam voel

"Notre Dame"

Notre Dame
Parys, Oktober 2006

Hy kom met die psalm, soos 'n bewolkte dagbreek,
en kry gestalte langs die biskop met die silwerbeker:
Jesus: die Christus, Hy, die leraar van Kapernaum,
maar nou met engelvlerke, 'n sonskynskoenlapper,
goud, met kolletjies rooiswart gestolde bloed.
Ek wéét dis Hy maar skrik vir sy gesig as Hy die beker lig
met hande van die biskop wat die wyn sy bloed verklaar.
Hy gryns alwetend soos 'n dakspuier aan die torings,

© University of Pretoria

presies of Hy die bose word, of Hy ék word ...
En ek voel ek moet eintlik uit, God, buite,
want wat hét ek en die mense hier kom soek?
Dat selfs Hý by die beker bóós word,
ék word, en die inkantasie van die biskop
skril wegdwarrel in die rokerige note van die orrel.
Maar ek bly staan, - staan op my voete (Ou Vertaling),
Esegiël voor die wesens met die wiele binne wiele,
hy wat toe lang maande op sy sy moes lê, eers op die een
en toe weer op die ander, met sy verinneweerde baard.
Ek maak die kruis en sluit my oë, wag vir donderslae
en vreemde wesens wat agter invlieg by die roosvenster
– die mooiste menskaleidoskoop vir God op hierdie aarde –
maar hoor die laaste amen, kyk weer na die altaar:
die biskop en sy helpers en die mense begin loop.
Jesus, die vreemde vlerke-Jesus het verdwyn.
Ek dwaal regs van die altaar, bid, steek kerse aan
en sukkel met die vlammetjie wat aanhou stol.
'n Man in swart kom maak alles weer skoon en blink
en skielik brand my kerse. Ek sien Hom sonder vlerke,
net maar 'n mens by die nou leë marmer hoogaltaar
in die flikkering van honderd liggies. Hy bly na my kyk,
Hy stáár eintlik na my, nou met oë van die Maagd
deur sagte rook van bewende klein vlammetjies berou,
petisies, angste en beloftes: sy hele aangesig verander
in 'n serene somerskoonheid, soos van 'n vrou.

(De Villiers 2008:20)

Binne die bostaande gedigte word 'n spreker se Godsbeeld weergegee wat oor 35 jaar ontwikkel én ook verander het. De Villiers se digkuns is ryk aan beelde en metafore. Die vorige aanhaling van Levinas (1982:86) is al in die proefskrif gebruik, maar dit verwoord hier ook iets van die skeppingsproses van taal:

> "What the multiple expressions of religious language have in common is the claim to be inexhaustible in references to the world from which the signification of words, propositions and discourses is woven. How do we open to language the borders of the given reality in which we live? … In the poetic imagination, the unheard can be heard, called out to and expressed … *metaphor can lead beyond the experiences which seem to have created it"* [Eie kursivering].

© University of Pretoria

Dit is interessant om daarop te let dat De Villiers se Godsbeeld groei toon. In die jaar 1972 – binne *Leitourgos* – dig hy hoofsaaklik oor bekendhede in en rondom die erediens. In 2009 is daar ’n dieper-gaan in sy poësie wat deurskemer en as poëtika en uiteindelik teopoëtika beskryf kan word.

Binne dié onderstaande gedig dien die mossie as metafoor vir die ganse skepping. Hambidge (2013:ad loc) skryf die volgende oor De Villiers. “Ek dink ’n mens sou uiteraard die digter kon tipeer as die digter van die nostalgie, maar nooit as sentimentele digter nie. Daarvoor is die tegniese beheer so dwingend dat dit die sentimentele of emosionele oordaad uitwis. Ons vind dikwels die epifaniese moment in sy digkuns, daardie oomblik waar iets oopgaan of ’n moment verhelderend voor die waarnemer staan. Uiteraard was die digter ’n komplekse mens: sowel joernalis as religieuse mens en die gedigte verraai iets van hierdie twee pole. In die digkuns egter word die teenstrydighede versoen, dikwels in aangrypende verse wat om die vormbeheer veral imponeer.” Die gedig gee teopoëtika weer, wat in hoofstuk 4 aan die hand van metodes uiteengesit word.

“Mossie”

... En nie een van hulle sal na op die aarde val sonder die Vader nie. (Matt. 10:29 OV)

’n Mossie het in my verkoeler vasgevlieg.
Ek het die warm klein verbryselde karkas
’n kilometer verder by lamplig uitgehaal.
Bloed en mis het strepies op my hand geverf
en in die kou het ’n wolkie heiligheid
opgedamp uit die klein bondel ogies, vlerkies,
bene, veertjies, grysbruinwit. Een hartklop
was die Hoëveld van God bewus, asof
my koplampe, my hande met die dreuning
van die enjin bid. Naby was kierie-paddatjies.
’n Uil het verder swartstil, flitsoog
op ’n doringdraad bly sit.

Die spreker meen dat die Hoëveld van God bewus is. De Villiers is eintlik ’n Bolander. Hy probeer beskryf hoe die Hoëveld van God bewus is, maar kan dit nie eintlik ten volle verwoord nie. Dit is ’n uitstaankenmerk van teopoëtika: ’n aanvaarding dat daar altyd ’n onsekerheid binne kognitiewe denke sal wees oor die Heilige, en dat hierdie onsekerheid nie lei tot ongeloof nie, maar groot klem lê op die kreatiwiteit van die skepping. Dit sluit byna aan by Augustinus se vraag: “Wat het ek lief as ek my God lief

© University of Pretoria

het?" En sy antwoord is ook merkwaardig: "Ek weet nie, maar ek gaan nie ophou liefhê nie".

3.5. HEIDEGGER: WESE *(BEING/ DASEIN)* EN BESTAAN (*EXISTENCE/ EXISTENZ*)

Taal as interpretatiewe diskoers het sy wortels diep binne-in die mens se wese; binne die alledaagse bestaan in die wêreld *(Dasein)*, ook as 'n oorspronklike interpretasie van die Wese. Die essensie van daar-wees-in-die-wêreld lê in sy bestaan *(Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz.)*

Bestaan verwys na 'n modus van *wees*, spesifiek die wese van daardie wesens wat oop staan vir die openheid van wees waarin hulle staan. Heidegger (1962:46) maak 'n onderskeid tussen *wese* (om te wees-in-die-wêreld – *Dasein)* en *bestaan.* Bestaan het geen aard nie; 'n bestaan word gevorm uit die wese wat dit beïnvloed. Bestaan is nie wees nie; dit bring (die) wese na vore. "Existence is a way of understanding what constitutes his own existence" (Heidegger 1969:299).

Die wese *(being)* wat bestaan is (die) mens. Die mens bestaan alleen. Niks is indien daar nie 'n genoegsame rede daarvoor gegee kan word nie (Caputo 1987:60). Klippe is, maar hulle *bestaan* nie. Bome is, maar hulle bestaan nie. Perde is, maar hulle bestaan nie. Engele is, maar hulle bestaan nie. God is, maar Hy bestaan nie. Die stelling: "Die mens bestaan alleen" *(man alone exists)* beteken nie dat die mens alleen is nie. Werklike wese beteken nie dat die mens alleen werklike wese is, terwyl alle ander wesens onwerklik en slegs ervarings is van menslike idees nie. Die stelling: "die mense bestaan alleen" beteken dat die mens daardie wese is wie se Wese *(Being) onderskei* word deur die verborgenheid van Wees – *van* Wees en *in* Wees.

Vir Heidegger *bestaan (exist)* die mens vanweë en deur taal. Hy beskryf dit as volg:

> "The difficulty lies in language. Our Western languages are languages of metaphysical thinking, each in its own way. It must remain an open question whether the nature of the Western languages is in itself marked with the exclusive brand of metaphysics, and thus marked permanently by onto-theo-logic, or whether these languages offer other possibilities of utterance – and that means at the same time of a telling silence" (Heidegger 1969:73).

© University of Pretoria

Heidegger beskryf weer dat elke skrywer/denker vasgevang is in die “prisonhouse of language.” Derrida bou veral hierdie gedagte uit. Elke teks binne taal sluit intertekstuele verhoudings met ander tekste in. Heidegger meen dat betekenis alleen tot “in-die-wêreld-wees” (*In der Welt sein)* van *Dasein* behoort. Dit beteken nie dat *Dasein* ruimtelik tussen ander entiteite aangetref kan word nie, maar dat ’n wêreld reeds oop is en dat ander dinge (entiteite) vir *Dasein* teenwoordig kan word (Heidegger 1962:55). Dit sluit aan by hierdie navorsing, wat meen dat daar niks buite konteks is nie (Derrida) en as daar niks buite konteks aangekeur kan word nie, dan het geen ding of entiteit *bestaan* buite konteks nie. In kort, menslike bestaan is ’n unitêre fenomeen. Daar is geen God of enige ander dominante verwysing buite konteks nie.

Onverskillige, ondeurdagte antwoorde rakende vrae rondom God en die Bybel is deesdae alledaags. Daarom moet daar nie net ’n veilige ruimte bestaan vir gelowiges om vrae te vra en in dialoog met mekaar te tree nie, maar ook om hulle geloof te reoriënteer en herdefinieer in terme van ’n konteks wat eie aan hul identiteit en kultuur is en gevolglik vir hulle sin en betekenis inhou.

Waarom is die verstaan van Heidegger se wese *(Dasein)* en *bestaan* belangrik vir dié proefskrif? In Heidegger se 1982 publikasie haal hy Stefan George aan, wat in sy gedig die volgende formuleer: “So I renounce and sadly see: / Where word breaks off no thing may be” (Heidegger 1982:86). Die mens kan slegs *wees* deur taal en daarom is dit nodig om die begripsverduideliking weer te gee. ’n Mens kan slegs in-die-wêreld-wees (*Dasein)* deur taal. Die mens is – deur die taal wat hulle praat – in die wêreld. En alleen deur taal bestaan daar iets soos ’n verstaanshorison waarbinne sake en situasies en dinge na vore kan kom.

Gadamer (1976:62) maak die volgende stelling ten opsigte van wat bo bespreek is.

> “Language is by no means simply an instrument or a tool. For it belongs to the nature of the tool that we master its use, which is to say we take it in hand and lay it aside when it has done its service. That is not the same as when we take the words of language, lying ready in the mouth, and with their use let them sink back into the general store of words over which we dispose. Such an analogy is false because we never find ourselves as consciousness over against the world, and as it were, grasp after a tool of understanding in a wordless condition. Rather, in all our knowledge of ourselves and in all

© University of Pretoria

knowledge of the world, we are always already emcompassed by the language which is our own."

3.5.1 Heidegger: *sense* en *significance*

Heidegger het die gedagtes van *sense* en *significance* in sy boek *Being and Time* (1962), weergegee en aangedui dat taal in verhouding staan met denke en elke mens se wese. Wese is primêr tot denke. Dit is die ervaring van *Dasein* wat denke voortbring. Vir Heidegger is *Dasein* en *Denken* prioriteit. *Dasein* kom vóór taal. Denke is dus dan afhanklik van *Dasein*. 'n Skrywer gee uitdrukking aan die lewe deur taal en deur die gebruik van taal wat gebruik word *(sense)* is dit vir die skrywer verstaanbaar en vir hulle belangrik – dit wil sê dit het *significance*.

Heidegger sou dan weergee dat vir enige geskrewe stuk om betekenis te hê, in hierdie geval poësie, moet dit 'n ervaring wees wat sin maak *(sense)* en dan moet dit ook 'n waarde hê vir die mens se wese (*Dasein),* met ander woorde *significance.* Enige teks het *significance* vir die outeur, dit wat die outeur daarmee wou sê. Dus kan daar gesê word dat elke teks *sense* en *significance* het. Maar om ook weer te bevestig: *there is no outside text.* Derrida wil nie deur sy aanhaling *there is no outside text* weergee dat daar (1) geen ander manier is om dinge te verstaan buiten die geskrewe teks nie (2) en dat outeur, leser en konteks betekenisloos is nie. Derrida wil hierdeur beklemtoon dat alles, soos tekste, op veelvuldige maniere verstaan kan word. Dit is nooit net "signifier of the signified" nie.

Vir lank is geglo dat betekenis net in die teks gevind kan word. Heidegger (en Derrida) se gedagtes help om 'n teks oop te breek en om *sense* en *significance* daarby in te sluit. Derrida se gedagtes help met die dekonstruksie van 'n teks; die woord *Destruktion*[27] het Derrida by Heidegger gevind. Elke teks wat geskryf is het vir die outeur *sense* en *significance.*

[27] Heidegger maak die volgende stelling ten opsigte van *Destruktion*:

"it has nothing to do with a vicious relativizing of ontological standpoints. But this destruction is just as far from having the negative sense of shaking off the ontological tradition. We must, on the contrary, stake out the positive possibilities of that tradition, and this means keeping it within its limits; and these in turn are given factically in the way the question is formulated at the time, and in the way the possible field for investigation is thus bounded off. On its negative side, this destruction does not relate itself toward the past; its criticism is aimed at 'today' and at the prevalent way of treating the history of

© University of Pretoria

3.6. TAAL AS VITALITEIT OM TE (KAN) BESTAAN

Religieuse en filosofiese belangstelling in die fenomeen van taal is nie nuut nie. Dit dateer van so vroeg soos Plato en taal was nog altyd ’n belangstelling binne filosofiese kringe.

As wesens (mense) wat betekenis aan verstaan kan koppel, is die mens altyd onderworpe aan taal, en deur taal tree ’n betekenisvolle wêreld vir wesens na vore. Die wêreld is nie ’n vreemde fenomeen waarvan die betekenis ontrafel moet word nie. Die betekenis van die wêreld is eerder altyd reeds deur taal ’n gegewe. Iets soos die wêreld waarin die mens leef is alleen moontlik soverre daar betekenis daaraan gegee kan word deur taal.

Woorde kry betekenis deur die objek wat daardie woord verteenwoordig aan daardie objek te koppel. Heidegger se belangstelling in taal is reeds sigbaar van die begin van sy loopbaan, veral teen die agtergrond van *verstaan* én *interpreteer* én *in-die-wêreld-wees (Dasein).* Heidegger beklemtoon die belangrikheid van diskoers of praat *(die Rede)* vir taal. Heidegger (1996:150) meen dat die ekstisensieel-ontologiese fondasie van taal diskoers is. Hy beklemtoon die belangrikheid om te luister en te kan antwoord op gesproke woorde, en meen dat die stilte wat maak dat ons kan luister baie meer betekenisvol is as al die geraas van betekenis (vgl. Heidegger 1996:154). Dié stilte kan genoem word die *stille praat van taal.*

Meylahn verwoord dit *(die stille praat van taal)* as volg:

> “It is the silent speaking of language, in other words, it is that which is forgotten or not heard. Humans do not hear this silent speaking of language. One does not hear the *Geläut der Stille*.[28] We cannot know that one is spoken by language, and therefore one cannot but think that the way the world appears (is created by language) is the way the world is” (2013:4).

ontology... But to bury the past in nullity (Nichtigkeit) is not the purpose of this destruction; its aim is positive; its negative function remains unexpressed and indirect” (Heidegger 1962: 44).

[28] Vgl. Heidegger 1971:207-208

© University of Pretoria

> "This is the double bind that human beings find themselves in. Humans are the creatures who construct meaning and thereby construct the worlds in which they live. Humans live in culture as opposed to nature, and eventually believe that their culture is nature. It is what makes humans, and therefore this closure of meaning (the creation of a world – the carrying out of a world through the silent speaking of language) is necessary and unavoidable, even if the closure, the final meaning, is impossible" (2017:3).

Deur die *stille praat van taal* word die wêreld ook *geskep* deur dit wat nie gesê word nie. Elke mens erf en word begrond in 'n taal en 'n huis van wees (vgl. Heidegger 1971:192). Deur die taal wat oorgeërf word van geslag tot geslag word 'n wêreld geskep *(poiesis)* en met dít in gedagte is poëtiese taal die mees outentieke modus of vorm van die menslike wese in die verhouding teenoor ander. Taal is gegrond in die gebruik van poësie om *in-die-wêreld-te-wees* en die wese word gekonfronteer deurdat die *wees* gegrond is in die dood. In poësie, ter verheldering, word 'n blom nie meer net gesien as 'n objek wat vir tuinbou gebruik word nie, of gesien as nog 'n blom nie. Binne poësie triomfeer die blom oor al die mens se hermeneutiese idees en dit word toegelaat om die blom self te wees. Poësie is die manier vir die mens om hulleself bekend te stel as "being-towards-death". Dit herinner die mens dat bestaan net tydelik is. In poësie kan die Wese manifesteer in die *andersheid.* Heidegger maak daarom die onderskeid tussen gewone en poëtiese taalgebruik. Taal kan vir die mens 'n ryk bron van openbaring wees.

Vir Heidegger is taal nie 'n entiteit wat bestaan nie, maar gee bestaan aan die Wese waarrondom alles bestaan. Dis nie 'n teenwoordige objek nie, maar teenwoordig. Dit is nie iets wat waar is nie, maar bevestig dit wat wel waar is (Heidegger 1996:81-83). Soos reeds vroeër in die proefskrif vermeld, is Heidegger daarvan oortuig dat taal nie net 'n instrument of gereedskap is wat mense gebruik om die wêreld konseptueel te verstaan nie. Taal is eerder die venster wat die menslike wese ten toon stel – vir hom of haarself, maar ook vir ander. Taal is dus integraal in elke menslike wese se manier om te bestaan. Heidegger skryf in *On the way to language* (1971:189) die volgende:

> "Die mens praat. Ons praat terwyl ons wakker is en terwyl ons droom. Ons praat altyd; ook daar waar ons geen woord praat nie, maar slegs luister of lees. Selfs wanneer ons nie luister of skryf nie en eerder ontspan. Ons is die heeltyd

© University of Pretoria

> besig om te praat in een of ander manier. 'n Pratende mens is: mens" [Vrye vertaling].[29]

In die bostaande woorde wys Heidegger uit dat selfs wanneer ons geen taal gebruik nie, ons nie ophou om in die huis van taal te woon nie. Self in die *stille praat van taal* is ons steeds ín die huis van taal.

Die mens is linguisties in hierdie wêreld, nie omdat taal slegs toelaat dat die mens die wêreld kan definieer nie, maar ook dat die mens gedefinieer word as 'n wêreldse bewoner deur taal. Om 'n wêreldse bewoner te wees is om in taal te woon (Heidegger 1971:189). Heidegger (1977:189) skryf 'n bietjie later: "Language is the house of Being in which man ek-sists by dwelling, in that he belongs to the truth of being, guarding it". Ons kan nooit buite die horison van taal beweeg ten einde 'n wêreld in sigself te aanskou nie. Ervaring is altyd intensioneel deurdat die mens in die wêreld bestaan.

Die mens sal in geen manier eers denkbaar kan wees sonder taal nie. Heidegger (1977:156) skryf: "… for to be a man is to speak". Die mens het nie taal óf tyd óf Wese ontwerp nie. Die wese van taal is "saying that shows" (1971:130). Heidegger sien taal nie as 'n uitdrukking van die menslike wese nie, maar veel eerder as 'n voorkoms van Wees. Denke druk nie die menslike wese uit nie; dit laat toe dat die Wese 'n "taalgebeurtenis" is. Die mens praat nie net bloot 'n taal nie, die mens praat deur taal (1971:124).

Taal is vitaal, in die sin, wanneer Heidegger oor poësie nadink, noem hy dit die vroomheid van denke *(piety of thinking).* Hy beweer wanneer die digter die spel begin om met taal te speel (dit is wat poësie is), beteken dit dat oorspronklike gebruikswaarde van taal om inligting oor te dra nie gebruik word nie. Heidegger noem poësie 'n heilige *(sacred)* en misterieuse taal (1964:171). Heidegger is ook oortuig dat beide, poësie en filosofie, op soek is na die Wese (1971:80).

Binne hierdie proefskrif is dit nodig om te vermeld dat Heidegger se primêre bedoeling en skrywe oor poësie nie verwar moet word nie. Poësie is vir Heidegger 'n linguistiese

[29] Die is my eie vertaling vanuit die Duits: "Der Mensch spricht. Wir sprechen im Wachen und im Traum. Wir sprechen stets; auch dann, wenn wir kein Wort verlauten lassen, sondern nur zuhören oder lesen, sogar dann, wenn wir weder eigens zuhören noch lesen, stattdessen einer Arbeit nachgehen oder in der Muße aufgehen. Wir sprechen standig in irgendeiner Weise. Als sprechende ist der Mensch: Mensch."

© University of Pretoria

skepping en toelaat vir dinge *om-te-wees*. *Dichtung* (poësie) is die skepping van taal en om toe te laat dan dinge kan *wees.* Die doel van poëtiese taal is om dinge te laat voorkom in hulle waarheid *(Unverborgenheit, Gr. Alétheia).* Poësie stel dinge in taal na vore. Misterie word juis in poësie vasgevang vir die blote rede dat dit nie gesien word as verteenwoordigende konteks nie. “In the naming, the things named are called into their thinging. Thinging, they unfold world, in which things abide and so are abiding ones” (Heidegger 1971:199-200).

Heidegger vra die vraag: “What are poets for?” en hy beantwoord dit soos volg: “Poets are the mortals who, singing earnestly of the wine-god, sense the trace of the fugitive gods, stay on the gods tracks, and so trace for their kindred mortals the way toward the turning ... To be a poet in a destitute time means: to attend, singing, to the trace of the fugitive gods” (Heidegger 1971:94).

Vir Heidegger dra poësie die taak van post-metafisiese denke oor, omdat dit slegs in poësie, waar ons *radikaal* gekonfronteer word, dat daar binne taal perke is, veral in diskoers. Een van Heidegger se navolgers, Jean-Luc Nancy, sou later na hierdie gebeurtenis verwys as die digkuns se weerstand. Nancy (2006:15) meen “... poetry became the self-transcending of language, the self-transcending of sense – conceived as sense itself. This explains its tense, nervous, riven confrontation with philosophy”.

Dus, egte denke beteken post-metafisiese denke, wat nie bestaan in abstrakte teorieë oor die probleme van kennis of waarde of realiteit nie, maar denke wat bestaan in die konkrete denke en spraak oor die Wese. Die volgende aanhaling sluit aan by hierdie egte denke: “It is the same kind of thinking that the thinker of first rank must accomplish, a thinking which has all the purity and thickness and solidity of poetry, and whose saying is poetry ... it is a speaking that, like all genuine poetry, says more than it speaks, means more than it utters” (Heidegger 1971:ad loc).

Ter samevatting bou Derrida voort op die werke van Heidegger. Die navorser het reeds gemeld dat Derrida die woord *dekonstruksie* by Heidegger vind en dit dan uitbou. Vir Derrida kan poësie soos volg saamgevat word: “ ... the desire to learn, but from and of the other, thanks to the other and under dictation, by heart” (Derrida 1992:22). Dit beteken om by die Ander *(alterity)* te leer. Dis die oopstelling (Heidegger

© University of Pretoria

se *lichtung)* van die wese en om te reken op die ervaring van poësie. Derrida noem die naam God die eindelose verwoesting van taal. Hierdie *naam van God* is die eindelose speel met taal en al wat daar is is ’n spoor, ’n verlede, nooit teenwoordig nie en ’n toekoms wat altyd nog sal aanbreek (vgl. Meylahn 2013).

Meylahn se gedagte dat ’n toekoms altyd nog sal aanbreek beskryf die direkte verband tussen *taal* en *bestaan.* Taal maak dit moontlik dat die mens kan bestaan. Taal maak geloof moontlik; taal maak dit moontlik om oor God, die Ander, te kan praat. In die volgende afdeling word dié ondersoek nog een stap verder geneem na ’n moontlike postmoderne Godstaal of Teopoëtika – die uiteindelike doel van hierdie navorsing. Deel van die interpretatiewe taak is om te vra waarom daar nuwe moontlikhede nodig is om oor God te kan praat. Deur taal word die wêreld geskep waarin die mens kan leef. Deur taal is nuwe Godspraak, oftewel teopoëtika, moontlik.

3.7. RELIGIEUSE TAAL AS (TEO)POËTIKA

Die vraag wat gevra kan word is of religieuse taal as poëtika *(pure language)* gesien kan word? Heidegger is van mening dat alle kuns uiteindelik ’n vorm van poësie is. Daarom kan religieuse taal as poëtika gesien word. Religieuse taal moet dus die essensie van poëtika ontdek sodat dit nie, soos Heidegger (1971:208) meen, ’n “used-up poem” word nie. Die idee dat religieuse taal poëties is en uiteindelik as teopoëtika verstaan kan word is nie nuut nie. Levinas het oor die aard van religieuse taal as poëtika geskryf. Dit is reeds vroeër in die proefskrif aangehaal.

3.7.1. Keller en teopoëtika

Keller (2013:182) bied ’n drievoudige analise aan van die poëtiese tradisie wat uiteindelik teopoëtika genoem word. Sy onderskei tussen drie strome of rigtings: eerstens die Oosterse kerke se *theosis,* dan die post-*dood van God* rigting en dan die beklemtoning van God se verskeidenheid en oneindige-wording. Dit is belangrik binne hierdie navorsing om Keller se drie strome te raadpleeg, omdat hierdie proefskrif wel voortbou op die relasie wat sy lewer.

© University of Pretoria

Die eerste stroom binne haar analise is om die woord *theopoiesis* terug te neem na *theosis*, wat met "vergoddeliking" vertaal kan word binne die Oosterse kerke. Sy verwys na Irenaeus, wat meen dat *God die Logos* is wat geword het wat ons is, sodat ons kan word wat Hy is, en verwys na Athanasius se Christelike formule wat meen: "God het mens geword, sodat mens God kan word". Keller meen dat die eerste stroom 'n interne weerstand tot die teologie bied en 'n dualistiese transendensie aanbied, waar daar plek is vir menslike interaksie, in plaas daarvan dat God nét transendent is. Keller probeer vasstel tot watter mate teoloë maniere kan vind om die interrasionaliteit tussen die Heilige en skepping te kan weergee. Sy meen dat teopoëtika juis dít toelaat en Keller meen dat teopoëtika groot gebruikerswaarde toon. Hoewel hierdie eerste stroom iets weergee van teopoëtiek, is dit nog lank nie ondersoek nie en dit word steeds vasgevang in die klassieke substansie van metafisika.

Keller se tweede stroom is die post-*dood van God* stroom, waar sy veral verwys na die werk van David Miller. In die spore van Miller onderskei Keller tussen teopoëtika en teopoësie. Vir Keller is teopoëtika 'n denkrigting ná die dood van God. Sy sluit die werke van Thomas Altizer en Mark Taylor in en meen dat poëtiek 'n refleksie op *poeisis* is en 'n formele denkrigting insluit oor die aard van die maak van betekenis, wat wegbeweeg van die van die aard van logika en teologie af. Die kontras word geken as 'n radikale interpretasie. Teopoësie fokus nie op dood van God nie, maar dat alle teologie uiteindelik metafoor is. Teopoësie is net die herbeskrywing van "extant religious faith or theological knowledge" (Miller 2014:8).

Teopoëtika wek aanvaarding vir verskeidenheid, fragmentasie en veelvoudigheid, terwyl teopoësie net die skep van nuwe idees in ou tradisionele fasette is. Keller vind wel aanklank by 'n teopoëtika wat afhanklik is van onbetwisbare referente, soos Heidegger se onto-teologie en Derrida se Transendentale betekenis.

Keller (2013:183) skryf die volgende oor die tweede stroom:

> "Theopoetics begins not where theology ends, but where it becomes. That is, where theology negates itself becomingly. For in the event of its self-negation theopoetics repeats the tradition of negative theology, with a difference: now it understands the affirmation that is made possible by the negation not as the

© University of Pretoria

> changeless truth of the hyperousiologial neo-Platonic One, but as the construction of a language that is already always unsaying itself. It relativizes its own utterances not as an act of selfabnegation but as the affirmation of its own unknown future and the beauty of its innermost history of becoming."

Teopoëtika kan gesien word as die konstruksie van taal wat reeds altyd taal self onsê. Keller meen dat die mens hulself nie in 'n plek wil bevind waar die liefdevolle en poëtiese God se kis versier word met teopoësie nie.

Keller (2013:184) meen dan ook die volgende:

> "The theopoetic impulse works to uncork the energies of icon, story, and metaphor that every systematic form of theology cannot but dampen Ë and this energy is needed now if progressive forms of theology are to persist in the face, the Janus-face, of fundamentalism and secularism, which will always outdo us at the game of guarantees. On the other hand, the linguistic indirection of theopoetics, its kinship both to negative theology and to post-structuralism, is fostering sustainable negotiations with a matrix of secular discourses."

Die derde stroom binne Keller se analise is 'n *reframing* van Miller (2010) se stelling wat meen dat teopoëtika begin waar teologie eindig.

Keller *reframe* teopoëtika as 'n negatiewe. Sy beskryf negatiewe teologie in die sin dat God enige benaming en beskrywing oortref. Negatiewe teologie vertel van 'n wese wat agter en verby woorde en taal is, wat selfs verby *wees* is. Dit is belangrik om kennis te neem dat Derrida se *différance* nie negatiewe teologie is nie. In Derrida se woorde: "It is and it is not" (1997:2).

Die ooreenkomste of nabyheid tussen negatiewe teologie en *différance* is dat negatiewe teologie die limiete of beperking van taal uitwys om juis oor God te kan praat en *différance* wys ook die beperking van taal uit, sowel as die moontlikheid wat taal bied (vgl. Derrida 1995:48).

© University of Pretoria

Keller is egter oortuig dat negatiewe teologie die metode is om oor God te kan praat. Een van die uitdagings wat Keller dan mee te doen kan hê in haar ondersoeke na Godstaal is dat sy dus net besig is met teopoësie en nie met teopoëtika nie.

3.7.2. Uitdagings

Daar is egter nog twee probleme wat opduik wanneer religieuse taal as poëtika verstaan word. Eerstens is daar die tradisionele siening dat alle religieuse taal metafories of figuurlik is; dit wil sê teopoësie. Dit gaan dan hoofsaaklik oor die aard van taal en as alle religieuse taal slegs metafore is, word daar gewerk met teopoësie. Die tweede siening, waar vorige wanopvattings oor religieuse taal as poësie opgeduik het, is wanneer religieuse taal gesien word as ’n spesiale kategorie binne taal. Die standpunt is problematies, want dit rus op die voorveronderstelling dat “alledaagse” taal nie dieselfde betekenis het nie. As religieuse taal op hierdie wyse benader word beteken dit dat die *betekenis* moeilik is om te verstaan of onduidelik is. Die taal word hoër geag en is nie vir almal verstaanbaar nie. Dit kan amper iets wees soos die profeet in die Ou Testament. Net hy het die voorreg om God se stem te hoor en God praat met hom op ’n sekere manier. Dis wanneer Heidegger se siening gevolg word dat dit moontlik word dat religieuse taal nie anders is as taal nie, maar veel eerder die essensie van taal is. Dis die woorde binne taal wat die deursigtigheid weergee wat andersins verborge sou wees.

3.7.3. Religieuse taal

Daarom kan religieuse taal gesien word as poëtika, maar nie soos dit in die verlede gekonseptualiseer is as *net* simbolies of metafories nie. As religieuse taal gesien word as suiwer taal sal daar nie gedink word dat dit binne ’n spesiale kategorie behoort nie. Soos vroeër gemeld is dit nie die mens wat praat nie, maar taal wat praat. “Language speaks. Man speaks in that he responds to language” (Heidegger 1971: 210).

Daar is ’n ooreenkoms tussen Heidegger se siening van poësie en die konsep van openbaring. Beide poësie en openbaring kan die waarheid verteenwoordig. Die digter luister na die stem van Wees. Binne religieuse taal kan hierdie siening gevaarlik wees,

© University of Pretoria

omdat daar in die naam van godsdiens baie valshede verkondig word. Wat belangrik is in religieuse taal is die idee van taal, die woord, wat spreek.

Nog ’n manier hoe religieuse taal as poëtika beskou kan word is dat poësie die ontwykende probeer verwoord. Heidegger (1971) praat van die digter as die een wat die heilige benoem. Heilig beteken letterlik “om eenkant te wees of afgesonder te wees”. Die digter benoem die Heilige, benoem die Ander. Die digter laat toe dat die Heilige te voorskyn kom as die Ander. Dit neig na die onsêbare, terwyl dit tog nog onthul en probeer bekendmaak.

Pattison (2000:171) skryf in hierdie verband die volgende: “… poetry is veiled, a sign rather than a statement. Playing on the double meaning of the German ‘Wink’, which means both ‘hint’ and ‘wave’ …, Heidegger says that such a hint / wave is ‘a holding on to a closeness in the course of increasing distance and, conversely, the revealing of the distance still to be covered in the joyful proximity of the one arriving”.

Poëtika onthul die diepte van dít wat vir die mens dalk ontwykend voorkom, omdat dit probeer om die dinge te benoem in die proses van openbaring. Heidegger (1982:220) meen “… the god who remains unknown, must by showing himself as the one he is, appear as the one who remains unknown. God’s manifestness … is mysterious”. Die intimiteit tussen geborgenheid en openbaring is die essensie van religieuse taal. Religieuse taal onthul die heilige as ver van die mens af, maar in dieselfde asem word die nabyheid daarvaan beklemtoon. Dit is in taal dat die openbaring van God as die Ander bekend gestel word. Rituele kan ook as ’n vorm van poëtika beskryf word, wat ook God bekendstel as die Ander (vgl. Freedman 1977). Poësie en ritueel se kenmerke oorvleuel grootliks. Freedman (1977:5-26) meen: “In poetry, the medium and message are inseparably intertwined to produce multiple effects at different levels of discourse and evoke a whole range of responses: intellectual, emotional, and spiritual”.

Al hierdie vorme van religieuse taal wys die suiwer vorm van taal uit en die andersheid van *Wees* in taal. Religieuse taal help die mens om die kloof tussen woord en ding te kan sien en oorbrug, maar moedig die mens aan om oor die Heilige te praat en om dit

© University of Pretoria

wat versteek is na vore te bring. Religieuse taal is dus ’n nuwe manier van praat, ’n nuwe roeping, ’n ander benaming.

Die geleentheid vir die teopoëet, en moontlik ook die kerk, is om te ontdek hoe die eksplisiete taal van religie en die implisiete taal van die sekulêre by mekaar uitgebring kan word. Hierdie twee wêrelde kan nie vernou word tot mekaar nie, maar ook kan hulle nie *net* van mekaar geskei word nie. Hulle verteenwoordig uiteenlopende diskoerse met verskillende vrae, kriteria, en moontlikhede. Heidegger se siening van poëtika moedig die mens aan om die taal as ’n opening van die Heilige in die Ander te kan sien.

Heidegger, soos aangehaal deur Stassen (2003:275), meen die volgende:

> “The poet calls, in the sights of the sky, that which in its very self-disclosure causes the appearance of that which conceals itself, and indeed *as* that which conceals itself. In the familiar appearance, the poet calls the alien as that to which the invisible imparts itself in order to remain what it is.”

Die Ander word teenwoordig in taal. Die Ander word ook teenwoordig in die *stille praat van taal.* Soos Heidegger (1982:81) dit self ook beskryf: “language flatly refuses to express itself in words”. Dit beteken dat in die tussenruimte en stiltes die Heilige of Ander ook teenwoordig word.

Die misterie binne poësie kan juis as die essensie van poësie beskryf word. Dit is ook die manier van hoe religieuse taal die Heilige en die Ander laat manifesteer. Dit is deur die geheimenis van taal en misterie dat die Heilige en die Ander waargeneem kan word.

Schleiermacher (1992:74) onderskei religieuse taal op twee konkrete maniere. Eerstens is daar die taak om die taal van die teks te verstaan; dit kan ook beskryf word as die grammatiese interpretasie. Dit beteken om letterlik na die taal van die teks te kyk. Tweedens is daar die taak om die innerlike lewe van die outeur van die teks te verstaan, wat ook tegniese interpretasie genoem kan word. Hy verwoord dit soos volg:

© University of Pretoria

> "Indeed, a person thinks by means of speaking. Thinking matures by means of internal speech, and to that extent speaking is only developed thought. But whenever the thinker finds it necessary to fix what he has thought, there arises the art of speaking, that is, the transformation of original internal speaking, and interpretation becomes necessary. Hermeneutics and rhetoric are intimately related in that every act of understanding is the reverse side of an act of speaking, and one must grasp the thinking that underlies a given statement" (Schleiermacher 1992:74).

Om te verstaan is vir Schleiermacher die kennis van denkgebeure en dus die omgekeerde proses van *om te spreek.* Sodoende word tegniese interpretasie dan uiteindelik 'n psigologiese of sielkundige interpretasie. Die teks is dan 'n sielkundig-godsdienstige behoefte wat deur vrye kreatiewe denke geskep is deur die outeur. Vir Schleiermacher speel taal en betekenis 'n rol, maar hy meen dat ware betekenis en verstaan uiteindelik bepaal word deur die gedagte en dit is die gedagte-objek wat oor betekenis beskik.

Taal veronderstel ook gemeenskaplikheid en binne hierdie gemeenskaplikheid speel religieuse taal ook 'n rol – van hoe om die Ander te kan aanroep en aanhoor. Dis binne die huis van (religieuse) taal dat dit moontlik is om die Ander te kan aanroep. Levinas (1996:41) verwoord ook dat die onsêbare teenwoordig gemaak word deur taal en dat ekspressiewe taal in essensie poëtika is. Levinas is ook oortuig dat die Ander verby die ewige ontoelaatbare oorsprong van taal is.

Daar is wel een onderskeid (binne religieuse taal) tussen Levinas en Heidegger. Heidegger meen dat 'n persoon in die huis van taal woon, terwyl Levinas meen dat 'n persoon se woning eerder 'n tent is waarin 'n persoon nie woon nie, maar nader beweeg aan die Ander. Dit is wel moontlik om Heidegger en Levinas se idees oor religieuse taal, binne die proefskrif, eerder as komplementerend tot mekaar te gebruik.

Dit moet genoem word dat Heidegger se benadering tog 'n uitdaging bied aan die teologie en selfs filosofie om sekere eienskappe van God te bevestig. As ons religieuse taal as poëtika wil begryp – binne 'n Heideggeriaanse sin – sal daar altyd 'n sekere onbepaaldheid van betekenis wees.

Pattison (2005:243) artikuleer dit soos volg:

© University of Pretoria

> "This [approach] allows for and even insists on a certain inbuilt imprecision, since thinking about God is not, simply, thinking God, that is to say, it is not a mental event that can be imagined as simply and unproblematically transparent to its object. It is not a straightforward cognitive act."

Wanneer religieuse taal as poëtika gesien word, kan dit God se verborgenheid bekendstel en die Heilige of die Ander na vore bring. Die uitdaging wat Heidegger wel voorstel is dat die mens dalk nie die aard van religieuse taal kan konseptualiseer nie. Die aard daarvan bly versteek. Dit beteken nie dat die mens nie daaroor kan praat of kontempleer nie. Gall (2012:188) meen die volgende wanner daar oor religieuse taal gedink word: "… beyond the horizon of intelligible representation – silent, mysterious, perhaps divine."

Religieuse taal is nie anders as enige ander taal nie; alle taal is uitendelik poëtika, taal in die suiwerste vorm. Dis poëtika wat dit moontlik maak dat dít wat versluierd of weggesteek is bekend en oop gemaak kan word. Van Buren (1972:62) meen dat: "'Religion arises from experiences of what surpasses language". Die navorser dink die woord *surpass* (oortref) kan dalk beter verwoord word deur eerder te sê dat poëtika, wat alle taal is, die sluier lig en dat die Ander en andersheid ervaar en beleef kan word.

> "The default of God and the divinities is absence. But absence is not nothing; rather it is precisely the presence, which must first be appropriated, of the hidden fullness of what has been, and what, thus gathered, is presencing … This no-longer is in itself a not-yet of the veiled arrival of its inexhaustible nature" (Heidegger 1982:184).

Wanneer religieuse taal as poëtika beskou word, kan daar nader aan die Heilige beweeg word. Die uitdaging wat dit vir die mens stel is om die geslote en weggesteekte as 'n geskenk te aanvaar en om deur taal daaroor te kan en mag praat. In die taak om oor die Heilige en die Ander te praat skep dit 'n spasie dat ander ook, dalk, poëties daarin wil wandel.

Ter afsluiting meen Wilder dat sonder religieuse taal wat ten volle betrek word in die moderne wêreld soos wat dit is, dit toenemend moeiliker sal wees om die wêreld te verander in die koninkryk wat dit juis kan wees.

Wilder (1976:220) meen dat Teopoëtika juis gesien word as religieuse taal wat benodig word vir nuutwording binne religie. Eerder as om nuwe teorieë of bewyse van

© University of Pretoria

God te wil lewer, kan teopoëtika gebruik word om meer kuns na vore te bring en minder wetenskap. Teopoëtiese klimaks is nie bewyse nie, maar erkenning en resonansie met die Ander en die Heilige (vgl. Keefe-Perry 2014:25). Die gebruik van teopoëtika is die skep van taal in taal wat die diep Christelike tradisies hoog ag, maar ook ag slaan om ’n ervaring van die Heilige en Sakrale te kan beleef.

Teologiese diskoers laat mense voel dat hulle ervaring nie geld of belangrik is nie. Hopper (1992:221) sluit aan by Heidegger en meen dat die modern mens net kan leer dink as daar ’n radikale afleer van denke kan plaasvind.

3.8. TEOPOËTIKA: TAAL NA DIE DOOD VAN GOD

Die frase *dood van God* kan vir baie skokkend wees, veral in die jaar 1966 toe dit op *Time* se voorblad verskyn het.

Die taal wat vir God gebruik word is dikwels moeilik, wetenskaplik en dubbelsinnig: daarom die *dood van God* om nuut oor God te kan praat in die 21ste eeu. Teopoëtika maak dit moontlik om oor God te praat, maar weg te bly van teologiese Godstaal of ’n totale draai na ateïsme. Teopoëtika maak dit moontlik om oor God te praat in die 21ste eeu, na die *dood van God;* nie net om oor God te praat nie, want as die mens oor God praat, praat die mens ook met God, in die woorde van Jean-Luc Marion (2012). Teopoëtika praat ook *oor* en *met* God. Teopoëtika is ’n spesifieke manier van dink, praat, skryf en ervaring weergee, soos Heidegger dit sal noem *om-in-die-wêreld te-wees (Dasein).*

Vir dekades het apologete die “bestaan” van God probeer verdedig. Dit het gemaak dat die realiteit van God die heeltyd verdedig moes word, ten spyte van die afwesigheid van God. Vergelykend gesproke, so lank as wat God se skoene gevul kon word met rede en wetenskap om God te kon weergee, was God nie dood nie. Dit is die beweeg van die verborgenheid van God na die vernietiging of verwoesting van die woord God. Altizer (1967:28) meen in plaas daarvan om te praat van die afwesigheid van die ervaring van God, daar eerder van die ervaring van die afwesige God gepraat moet word. Volgens Altizer: “God has ceased to be” (1967:28).

Is dit nog moontlik om oor God te praat na die *dood van God?* Hierdie proefskrif wil uitwys dat postmoderne Godstaal of teopoëtika juis moontlik is in die 21ste eeu,

© University of Pretoria

deurdat De Villiers se poësie betrek word om oor hierdie God te kan praat. Om oor God te kan praat moet ons terugkeer na religieuse Godstaal waar God gelyktydig teenwoordig is, maar ook weggesteek *(hidden)* is, of dalk om die paradoksale oortuiging te volg dat God Hulself as *hidden* openbaar.

As die paradoksale benadering gevolg word, kan dit juis makliker wees om oor God te praat, vir die rede dat God weggesteek is, maar steeds teenwoordig is. Dit maak dit moontlik om oor God te kan praat sonder arrogansie of dat mense dink dat hulle alle antwoorde oor God het. Die legitimiteit van postmoderne Godstaal kan juis aanvaarbaar wees, omdat God Hulself openbaar in sy verborgenheid. Dis nie ’n hibried of selfs ’n middeweg nie, maar dalk eerder ’n derde weg – in die taal van Kearney (2001 en 2010) – om oor God te kan praat.

Die stelling dat openbaring en misterie saam hoort, of meer spesifiek, dat God Hulself openbaar in sy versteektheid bied vir baie ’n weg om oor God te kan praat in ’n postmoderne samelewing. God se verborgenheid is gelyktydig ’n verborgenheid en ’n onthulling – dit kan selfs as ’n ambivalensie beskryf word.

Die *dood van God* is nie net ’n teologiese probleem of vraagstuk nie, maar ’n probleem wat die fundamentele waardes soos waarhede, rede, reg en verkeerd en goed en sleg beïnvloed. In Nietzsche se gelykenis word die *dood van God* aangekondig deur ’n mal man *(madman),* waarvan die oënskynlike waansin die onmiddellike gevolg is van die desentralisering van rede en rasionaliteit. Dieselfde rasionaliteit en die wetenskaplike en tegnologiese vooruitgaan het die tradisionele siening en konsep van God begin bevraagteken. Nietzsche meen God het nie net doodgegaan nie, maar Hy is doodgemaak deur moderne wetenskap.

Noëlle Vahanian (2014:ad loc) skryf in haar vader se werk, *Theopoetics of the Word*, die volgende in die voorwoord: “God is a nameless God; anonymous, God is the Word; made flesh, God is my vocation, not because I am Christian rather than Pagan, but because I am *tout court* (without addition or qualification). Not because this is my God and not yours, but because God is language”. In Vahanian se skrywe ego die gedagte van Derrida dat selfs die onmoontlike moontlik word deur taal.

In die taal van Harrity (2014:5-10) noem hy teopoëtika ’n *nebulous nebula*: beide die term en die materiaal waarna die term verwys. Dit is mooi en verwarrend. Daar is baie

© University of Pretoria

meer wat binne teopoëtika aangaan as net die estetiese karakter daarvan. Net soos die *nebula* anders te voorskyn kom wanneer die menslike oog daarna kyk en ook wanneer ’n waarneembare kleur langs die elektromagnetiese spektrum geanaliseer word, kan teopoëtika ook verskillend lyk. Dit hang af van waar die fokus geplaas word.

Teopoëtika is ten volle bewus van die tekortkominge van fisika, metafisika, filosofie en taal en dit is Godstaal wat in teks en konteks gevind kan word (vgl. Meylahn 2013:301). Vir Heidegger is die beweging na taal toe ’n poëtiese een. Hierdie beweging na poëtika toe het ’n ruimte oopgelaat om oor God te kan praat – by name teopoëtika. Metafisika is oorkom en om oor God te kan praat, is post-metafisiese poëtiese taal taal wat ’n wêreld skep, al is dit deur die gebruik van metafisiese taal om oor ’n post-metafisiese wêreld te praat.

Godstaal binne teopoëtika is ook die vernuwing van taal en verbeelding. Die hernuwing van taal kan traumaties wees, soos Wilder skryf: “Before we join the chorus of those who repeat that the renewal of Christianity is a matter of the renewal of its language we should recognize how difficult this is”.

Binne teopoëtika word daar te doen gekry met misterie. Omdat teopoëtika ten gunste van metafoor en poëtiese denke is, moet teopoëtika nie verander word in foppery of kullery (mistification) nie. Dikwels is dinge wat as misterie beklemtoon word, niks anders as foppery nie. Foppery kom dikwels in negatiewe teologie na vore – veral in die Afrikanertradisie. *Moenie die weë van God bevraagteken nie* is iets wat dikwels gesê word as iemand trauma beleef, maar dit is nie *misterie* nie. Dit is veel eerder net foppery om iemand aan te raai om nie vrae te mag vra nie. Daar is wel ’n alternatief, en dit is binne die dekonstruksie van teopoëtika. Derrida vermy die woord *misterie* en laat eerder toe dat dekonstruksie binne *différance* gevind kan word wat plek maak vir die misterie. Soos reeds vroeër in die proefskrif vermeld *différance* is nie een of ander mistieke, onuitspreeklike wese óf *Dasein* nie. So ook is die *stille praat van taal* ook nie negatiewe teologie nie.

Alves (1990:99) verwoord iets van teopoëtika na die dood van God in die onderstaande stelling. Ek stem dus nie met alles saam wat Alves in die stelling vermeld nie, maar die navorser stem tog saam dat teopoëtika hokke wil leeg maak eerder as om vasgevang te wees in metafisika:

© University of Pretoria

> "It is not theology. Theology wants to be science, a discourse without interstices ... It wants to have its birds in cages ... Theopoetics instead, empty cages, words which are uttered out of and before the void, the deep sea (the eyes look upwards, waiting for the light which fractures through unquiet waters ...), deep forest (if one has patience one will hear the voice of an enchanted bird who lives there – and yet it has never been seen by anyone ...), empty cathedral, where our thoughts become light and jump over abysses ... dexegetes and hermeneuts are at a loss."

Die vraag in die navorsing is om te vra of postmoderne Godstaal moontlik is en of De Villiers se digoeuvre daarmee kan help. Hoe praat en skryf die mens oor God wanneer daar nie meer oor God gepraat kan word nie, nie in die sin van negatiewe teologie nie, maar uiteindelik *différance*? En dan is daar die vraag of De Villiers se werke teopoëtika is.

3.8.1. Teopoëtika bind saam en maak spasie *(Gelassenheit)*

Teopoëtika bind saam, maar nie soos spykers wat in hout ingekap word nie. Dit is eerder die beweeg en die samevatting *soos die wind*: in die taal van Heidegger *Dasein*, Derrida en Caputo *différance* en Keller se poëtiese skrywe as poëtika. Hierby word gevra of De Villiers se werke ingesluit kan word by dié voorbeelde.

Teopoëtika maak spasie *(Gelassenheit).* Teopoëtika skep spasie, dis een van die temas in teopoëtika. *Gelassenheit* kan ook beteken om iets te laat wees of om spasie te maak vir iets. Heidegger het veral na hierdie term verwys, hoewel dit eerste deur Meister Eckhart gebruik is (vgl. Kearney 2001:93). Caputo neem Heidegger se verduideliking van *Gelassenheit* en meen dat dit nie net na dink verwys nie, maar ook na dit wat denke toelaat, dit wat toelaat dat dinge kan wees (Caputo 1987:213)

Gelassenheit bied ook ander spasie en maak plek vir die Ander. Daarom kan teopoëtika ook as oop beskryf word en dat dit ook spasie bied en skep om oor God te kan praat. Die spasie wat deur teopoëtika geopen word maak dat *thing things* en die *world worlds* kan wees. Hierdie spasie laat toe dat dinge kan *wees* binne 'n Heideggeriaanse verstaan.

© University of Pretoria

3.8.2. Hoe praat ons oor God na die *dood van God?*

Om oor God te praat is ’n vernuwing in taal en in verbeelding nodig. De Villiers se werke word hiervoor gebruik om te kan uitwys of dit wel moontlik is. Teopoëtika is nie op soek na definieerbare konsepte nie, maar is ten gunste van poësie, metafoor en verbeelding.

Teopoëtika bied ’n middeweg. Hoewel Teopoëtika die weg bied na meer, oorvloed en potensiaal meen Kearney dat daar nog grense is. Kearney (2001:7) beskryf daardie weg soos volg om oor God te kan praat:

> Namely: (a) the hyper-ascendant deity of mystical or negative theology; and (b) the consigning of the sacred to the domain of abyssal abjection. In the first instance, God can take the form of a divinity so far beyond-being (Levinas, Marion, and at times even Derrida) that no hermeneutics of interpreting, imagining, symbolizing, or narrativizing is really acceptable ... In the second instance, the divine slips beneath the grid of symbolic and imaginary expression, back into some primordial zero-point of unnameability which is variously called “monstrous” (Campbell, Zizek), “sublime” ([Jean-François] Lyotard), “abject” ([Julia] Kristeva), or “an-khorite” (Caputo).”

Teopoëtika moet ook menslik bly om oor God te kan praat. Soms moet selfs metafisiese taal gebruik word om oor die post-metafisiese te praat. Daar waar artikulasie moontlik is, moet dit toegepas word, sonder reduksionisme. Teopoëtika werk met die “without why”. Teopoëtika moet oop wees vir ’n verskeidenheid van kulture. Dit moet ook ’n dinamiese gevoel van realiteit kan skep. Teopoëtika is ’n verbintenis in die taal van Kearney of ’n dalk (nooit ’n sekerheid nie) in die taal van Caputo.

In die woorde van Guynn (2006:99):

> “Theopoetics, opens up a space for unanticipated dreaming in which the past, present, and future are re-shaped as we reorganize and even recreate our own stories and our relationships with others, the world, and the Divine … It is a style of writing or a theological stance, an artful way of working with language and worldview. The theo-poet uses the occasion of the poem to creatively

© University of Pretoria

> suggest, ambiguously hint, generously intimate in ways that create space for the reader or the public to face the unknown, engage Mystery, to dream and be transformed."

Daar kan nog steeds oor God gepraat word binne taal, solank daar besef word dat God se teenwoordigheid gelyktydig 'n teenwoordigheid, maar ook 'n versteektheid is. God maak Hulself bekend deur Hulself as versteek voor te stel.

3.9. SAMEVATTING

In hierdie hoofstuk is weergegee hoe De Villiers se lewe ontwikkel het en hy uiteindelik die digter geword het wat hy was. Die vraag wat deurgaans in die proefskrif gevra kan word is of De Villiers 'n *teopoëet* is.

Daar is ook gefokus op die Bybel se manier om oor God te praat en ook oor die beelde en metafore wat in die Bybel na vore kom. Ook is verskeie en ontwikkelende Godsbeelde weergegee om te wys dat De Villiers bewus was van die algemene beelde van God, maar dat die navorsing wil uitwys of hy wel bewus was van 'n meer mistieke God en hoe hy daardie God beskryf het.

Heidegger se *wese* en *bestaan* en ook *sense* en *siginificance* is weergegee, omdat die terme belangrik is veral wanneer daar met tekste gewerk word. Die belangrikheid van taal is deel van die essensie van hierdie proefskrif. Daarbenewens maak taal alles moontlik. Die ontleding van religieuse taal as poëtika maak vir die mens 'n wêreld oop om God binne teopoëtika te *probeer* weergee.

Daar word ook verwys na hoe daar oor God gepraat kan word nadat God as dood verklaar is. Dalk is die aanbiedinge eerder 'n *différance,* maar dit maak plek en skep spasie om dit te ondersoek. Teopoëtika dekonstrueer die algemene denke oor God en skep nuwe moontlikhede om oor God te dink en praat.

Daar is spasie om oor God te kan praat deur taal wat mense saambind. Hierdie spasie word deur *différance* geskep en daar is 'n openheid om maniere te mag soek om oor God te mag praat en 'n wêreld te kan skep.

© University of Pretoria

SLEUTELTERME:

- Godsbeelde
- Wese *(Being)*
- Bestaan *(existence)*
- Dasein
- *Différance*
- Dood van God

© University of Pretoria

HOOFSTUK 4

4.1. INLEIDING

In hoofstuk 3 is die vraag gevra waarom daar juis nuwe moontlikhede nodig is om oor God te kan praat. Die vraag is aan die hand van teopoëtika gemaak en daar is waargeneem dat teopoëtika ’n moontlikheid is om oor God te kan praat. In hoofstuk 4 word Osmer se vraag wéér filosofies ingekleur en daar word gevra: *Watter Godspraak is gepas in die tyd waarin ons leef?* Met dié vraag wat hoofstuk 4 se rigting bepaal word daar gesoek na watter Godstaal gepas is. Hoofstuk 3 het reeds in hierdie rigting begin beweeg. Om dié vraag te kan beantwoord, is dit tog belangrik om die geskiedenis in ag te neem en weer te gee hoe daar in die verlede oor God gepraat is, om ook te kan verwys na die ontwikkeling van liturgie, omdat hierdie studie ’n liturgies-teologiese studie is. Die liturgie het ook ontwikkel en Godstaal het verskuif. Dis ook noemenswaardig om te kyk hoe die NG Kerk se liturgie verskuif het en wat gebeur het oor die afgelope 30 jaar.

Een van die kernkonsepte wat ondersoek word is watter Godstaal in die tyd waarin die mens leef, dit wil sê, ’n postmoderne wêreld, gepas is. Hoe word daar oor God gepraat? En is dit enigsins nog nodig om oor God te praat? De Villiers se digbundels word in die volgende hoofstukke betrek om te kan vergelyk of sy Godstaal binne poësie ’n gepaste manier is om oor God te kan praat.

Soos reeds vroeër in die proefskrif vermeld vertel Nietzsche (1974:159) die verhaal van die mal man *(madman)* wat op die markplein rondhardloop en soek na God. Hy kan nie vir God vind nie en kom tot die gevolgtrekking: “God is dood!” Nietzsche het nie *per se* God se bestaan erken of ontken nie. Hy het wel gemeen dat die God van moderniteit dood is. Barth (1990:68-70) het met Nietzsche saamgestem dat God nie ’n gevangene van geskiedenis kan wees nie.

Barth skryf dat God die Een is wat nuut, ver en vreemd is:

© University of Pretoria

> "Immer ist Gott dem Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, überlegen, nie in seinem Bereich, nie in seinem Besitz, immer sagt Wunder, wer Gott sagt."[30]

Chopp (1998:6) skryf dat poëtika wel 'n manier van praat kan wees, omdat dit dít wat soms nie gesê kan word nie, probeer verwoord:

> "Poetics is an invention, for it must create language, forms, images to speak in what in some way has been ruled unspeakable or at least not valid or credible to modern reason. Compared to rhetoric, poetics does not seek so much to argue as to prefigure, to reimagine and refashion the world. Poetics is a discourse that reshapes, fashions in new ways, enlarges and calls into question the ordering of discourse."

4.2. LITURGIESE ONTWIKKELINGS

Die navorsing vind plaas binne Praktiese Teologie om uiteindelik 'n liturgies-teologiese praksis voor te lê wat aangewend kan word binne die liturgie van die kerk. Met behulp van De Villiers se digoeuvre word die ondersoek daargestel en gevra of sy werke as teopoëtika beskou kan word en hoe sy werke aangewend kan word in die liturgie.

Daarom is dit nodig om liturgie te definieer en juis uit te wys hoe liturgie ontwikkel het oor 'n aantal jare en selfs verander het. Die bespreking van liturgie is nie 'n volledige uiteensetting van die liturgie nie, maar dien as "metafoor" om uiteindelik die navorsing te kan voltrek. Dit dien as agtergrond om die voorgrond te kan ontwikkel.

Wat beteken 'n kerk, gemeenskap, verkondiging van die woord, liturgie en Christelike identiteit in 'n postmoderne, post-metafisese wêreld? Hoe bespreek mens God sonder die gekondisioneerde voorveronderstellings rakende die metafisika en intimiteit wat met godsdiens gepaard gaan? Hoe gaan gelowiges dit regkry om in 'n sekulêre konteks van 'n relevante godheid te praat? Dit impliseer dat hierdie Christene se denke uitgedaag gaan word juis omdat hulle nie meer na God kan verwys as 'n objek van godsdiens nie. God word dus nie meer gekaap deur 'n bepaalde groep mense se begrip of standpunt oor godsdiens nie, maar God kan beleef word in 'n postmoderne wêreld.

[30] "Vir die mens is God altyd aan die ander kant, nuut, ver, vreemd, bonatuurlik, nooit in bereik nie. Die wat God sê, sê altyd wonderwerk."

© University of Pretoria

Reeds in 1.3.4 is daar gemeld dat hierdie proefskrif taal as ’n semiotiese sfeer sien. Dit is die wegbeweeg van die objek en meer klem of fokus op die ervaring plaas. As dit nie vir ervaring was nie, sou die studie nie moontlik gewees het nie.

Die erediens as liturgiese gebeure, as die fees van die Godsontmoeting, staan sentraal in die kerk, veral in die NG Kerk. Dit is die grondvorm vir die funksionering van die gemeente as liggaam van Christus (Firet 1968; De Klerk 1982:11). Alle kerke, selfs dié met die eenvoudigste erediens, het ’n liturgie. Die navorsing gebruik die invalshoek van teopoëtika as ’n benadering tot die liturgie. Enige liturgie het estetiese eienskappe, of moet daaraan voldoen. Estetika word deur Van Blerk (1994:106) beskryf as die “filosofie van die bestudering van die skone”. Strydom (1994:227-228) meen dat alhoewel sommiges van mening is dat estetika alles met die kunste te doen het en geen nut vir die erediensganger of erediens inhou nie, dit nie die waarheid is nie en dat die kerk estetiese beginsels in die erediens kan en moet gebruik.

Liturgie as lewegewende handeling se doel is om ’n veranderende effek te hê op die lewens van die mense wat ’n rol daarin speel. Dis ’n drama, dis ’n storie, dis ’n gedig. Die persoon laat hulleself agter om op God te fokus (Grainger 2009:1-4). Liturgie dui persoonlik, huislik en gemeentelik (kerklik) aan wat mense doen wanneer hulle God ontmoet, na Hom luister en Hom aanbid, godsdiens beoefen en Hom verheerlik. In die Ou en Nuwe Testament het die gemeentes God verheerlik en self die liturgie beoefen. Naas die tempelliturgie is die Ou Testamentiese liturgie onderhou met besnydenis en Paasmaaltye in die huise. Die liturgie van die Nuwe Testamentiese sakramente van doop en “die breek van die brood” vloei uit die Ou Testamentiese handelinge voort.

Hoewel “liturgie” die handelinge in die erediens omskryf, word daar in die algemene spreektaal in die NG Kerk meer gepraat van “erediens” en “samekoms”. Die erediens word hoofsaaklik omskryf as die Christelike gemeente wat saamkom in die Naam en teenwoordigheid van die Drie-Enige God.

Die geskiedkundige ontwikkeling van liturgie dui van die vroegste tye af daarop dat dit die diens van die gemeente op ’n bepaalde manier verwoord (Barnard 2001:90). By wyse van ’n metafoor dien liturgie as voertuig vir die gemeente om konkreet gestalte te gee aan die vertikale ontmoeting met God, toewyding aan Hom en horisontale

© University of Pretoria

betrokkenheid by medegelowiges en mense wat nog buite die kring van die geloofsgemeenskap staan.[31]

In die Septuaginta en in die Nuwe Testament word die woord *leitourgia* gebruik om die Ou Testamentiese offerdiens aan te dui en die begrippe “diens van die volk” of “werk in belang van die volk” staan sentraal, omdat die woord *leitourgia* saamgestel is uit *leitos,* “volk”, en *ergon*, “werk.” Die woord “liturgie” is afgelei van die begrip *leitourgia*, wat saamgestel is uit die woorde *laos* (volk) en *ergon* (werk) (Müller 1988:23).

Liturgie vind plaas binne ruimte, tyd en verhouding. Barnard (2001:118) meen dat Van der Leeuw die term “liturgie” gebruik as “diens van God” waar God die *genetivus subjectivus et objectivus* is. God is tegelykertyd die Een wat handel in die erediens en die Een aan wie ’n diens bewys word. Long (2001:7) gebruik ’n illustrasie om liturgie te beskryf. Hy meen dit is soos ’n Moedersdagontbyt. Kinders wil hul ma se hart hierdeur bly maak. Soos kinders die onvolmaakte ontbyt voortsit, net so bied die mens ’n onvolmaakte liturgie vir God aan. In Antieke Griekeland het *leitourgia* gedui op die diens van ’n welgestelde burger wat by ’n spele as priester/liturg optree.

Volgens De Klerk (1982:12) is die begrip veral in drie betekenisse gebruik. Eerstens is dit as ’n sosiaal-politieke begrip in die wêreld van die ou Grieke gebruik. Die gegoede Griekse burger was verplig om volgens sy inkomste diens (*leitourgia*) in die gemeenskap te lewer. Hy moes op eie koste ’n publieke bydrae lewer tot voordeel van sy medeburgers. Dit was eers later dat die diens aan die volk, die *leitourgia,* ’n meer kultiese betekenis gekry het. Dit het gebeur omdat die politieke lewe so nou met die diens aan die gode van die stad en die volk verbind was.

Tweedens is die begrip in ’n priesterlik-kultiese sin gebruik. In die Septuaginta, die vroegste Griekse vertaling van die Ou Testament, het *leitourgia* ’n vakterm geword vir die diens wat deur die priesters en die Leviete verrig is. Hier is daar geen sprake van die sosiaal-politieke diens van die Griekse burger nie. Dit dui op die kultiese verrigtinge voor en aan God gedoen, nooit op die diens aan die medemens nie.

[31] Die begrippe “erediens” en “liturgie” word afwisselend gebruik in hierdie studie. Hoewel die navorser nie daarmee bedoel dat dit sinonieme is nie, is die aard van hierdie studie so dat die begrippe interafhanklik en verweef is aan mekaar.

© University of Pretoria

Derdens is die begrip in ’n gemeentelik-diakonale sin gebruik. In die gemeente van die Nuwe Testamentiese tyd was die woord *leitourgia* met sy verbuigings goed bekend. Dit is vir alle dienswerk van die gemeente of van die apostels en ander ampsdraers gebruik, sowel in as buite die eintlike samekoms van die gemeente. Die gemeente het *leitourgia* verrig deur hulleself gelowig op te offer vir die werk of die gemeente van die Here (vgl. Fil. 2:25); deur die heidene wat vir die koninkryk van God gewen is, aan Hom as offer aan te bied (vgl. Rom. 15:16); deur kollekte aan die arm gemeente in Jerusalem by te dra (vgl. 2 Kor. 9:12); en deur aan besondere gebedsbyeenkomste wat met vaste gepaard gegaan het, deel te neem (vgl. Hand. 13:2).

’n Ouer bydrae van Müller (1990:52) omskryf Liturgie as “die dienswerk wat die Godsvolk (gemeente) verrig tot eer van die Here. In sy wydste betekenis sluit liturgie dus die totale aktiwiteite van die gemeente in”.

Wepener beskryf liturgie dit as volg:

> “In die Liturgie vind daar gemeenskap plaas (*koinonia*) tussen God en gelowiges waar hulle aanbid en feesvier, God so ontmoet en daardeur toegerus word en waardeur elke tradisie deur middel van liturgiese elemente, binne ’n bepaalde orde, haar spesifieke leerstellings aan lidmate voorhou as norm van hoe daar oor God gedink en met Hom omgegaan moet word” (Wepener 1998:13).

Die vraag wat aan die orde is is die volgende: kan daar teopoëties oor God gedink en met Hom omgegaan word binne liturgie en indien moontlik, hoe word dit toegepas? Voordat die vraag beantwoord kan word, moet daar eers na die ontwikkeling van liturgie gekyk word en van daar af te kan voortbeweeg en uiteindelik ’n *teopoëtiese liturgie* te skep.

4.2.1. Bybelse rigtingwysers

Die navorsing geskied binne die Praktiese Teologie met klem op die liturgie en daarom word uitgewys watter rol die Bybel speel. Talle mense sien die Bybel as die Woord van God in mensetaal. Dis reeds vroeër in die navorsing vermeld dat Bybelkennis aan

© University of Pretoria

die taan is en dat mense nie meer eredienste as feesviering beleef nie, maar eerder as vervelig, oud-modies en dood.

Baie sal meen dat postmoderniteit vir die mens ’n groot krisis gebring het en dit is dat die Bybel nie meer gesien word as die *waarheid* nie, maar eerder dat vele interpretasies van die Bybel as die waarheid beskou kan word. Dis ook so dat die *taal* van die Bybel nie deur almal verstaan word nie. Die belangrikheid is daarin dat daar ’n hermeneutiese proses verbind moet word aan die lees van die Bybel.

In die onderstaande gedeelte word die ontwikkeling van die liturgie weergegee vir die rede dat De Villiers sterk op liturgie klem gelê het en dat die navorsing ’n liturgiese moment insluit, waar die vraag gevra word hoe ons oor God kan praat binne ’n postmoderne tyd en na die dood van God.

4.2.1.1. Ou Testamentiese liturgie

Vir mense in die Ou Testamentiese lewe of die lewe van die Ou Nabye Ooste was die doel dat hulle ’n god kan vind en ook die naam van hierdie god kan ken. As hulle die god kon vind en sy naam kon ken, dan kon hulle met die god kontak hê. Die genoemde stelling sluit uiteraard by die navorsing aan, want in die proefskrif word gevra of postmoderne Godstaal enigsins moontlik is en ook die benaming van ’n God.

Dis Abraham, Isak en Jakob wat die *openbaring* van God ontvang. Binne die eerste twee hoofstukke van Genesis word daar ’n simbiotiese verhouding uitgewys tussen God en mens.

Die woord ‘dien’ wat dan met *leitourgein* vertaal word kom om en by honderd keer in die Ou Testament na vore, veral op plekke waar die erediens ter sprake is. *Leitourgen* is die vertaling van die woord *sjeret* uit Hebreeus uit. *Leitourgen* verwys hoofsaaklik na diens aan Jahwe.

Die selfstandige naamwoord *leitourgia* vertaal vanaf die Hebreeuse woorde *abodah* dui dan op die verskillende vorms van die erediens. Dit is dan die diens van die leviete en priesters en veral die offerdiens by die altaar. Hierdie tekens van dankbaarheid en verering het onder andere bestaan uit offers.

In die Ou Testament was daar verskillende feeste om die gemeenskap met Jahwe aan te dui, so ook was daar verskillende offers om Jahwe te verheerlik.

© University of Pretoria

Kultus dui volgens Barnard (1981:59-60) daarop dat dit die mens se poging was om God te beïnvloed. Die kultus vind uitdrukking in die interaksie tussen kultuur, vorme en tekens.

In die Ou Testament is sterk klem daarop gelê dat Jahwe in die tempel woon. Dit is egter nie Hyself wat daar woon nie, maar sy Naam (vgl Eksodus 20:24). Die volk kon sy Naam op verskeie plekke aanroep en gebruik, maar kon nooit oor sy Naam beskik nie.

God se teenwoordigheid het beteken dat sy volk Hom kon ontmoet en dit is ’n belangrike funksie in die Ou Testament.

Hierdie bondige oorsig van die ontstaan van liturgie word in die navorsing ingesluit vir die rede dat dit tog belangrik is dat daar waargeneem word dat van die begin van die Bybel af, dit wil sê Genesis, daar *gesoek* is na God. Dit is steeds vandag die geval in postmoderniteit, die soeke na God wie se Naam dit werd is om uit te kan spreek.

4.2.1.2. Nuwe Testamentiese liturgie

Die Nuwe Testament gebruik nié die woord *leitourgia* vir die erediens nie, maar dui dit met die woord *thréskeia* aan. Die Nuwe Testament gebruik nooit die begrippe *leitourgein* en *leitourgia* vir die uitwys van die ampswerk van die leiers van die gemeente nie. Vanuit die christelike denke is dit is ook waarneembaar, omdat die Ou Testamentiese kultus nie reglynig togepas kon word op die Nuwe Testament nie, en Hebreërs meen dat die priesterlike kultus sy einde in die offer van Christus gevind het.

Die Nuwe Testament bied ook nie vir die mens ’n orde vir die erediens aan nie. Die gemeentes wat wel in die Nuwe Testament bekend staan het hulle eie vorme van liturgie waarvan sing, Nagmaal, gemeenskap en lering van die fasette was wat in eredienste voorgekom het.

Wanneer daar deur die Nuwe Testament gelees word is dit wyd bekend dat die groet en die seën pertinente dele van die erediens gevorm het. In elke omstandigheid – dit word bepaal in tyd, plek en ruimte – is God verskillend aanbid. Die ontmoeting was gegrond op die versoening *in* en *deur* Christus en dit was feestelike gebeure as daar na 2 Korintiërs 5 gekyk word.

© University of Pretoria

So vind ons dat die aanbidding in die Evangelies verskil van dié in Hebreërs, omdat tyd en plek ’n rol speel. Dié navorsing wil net uitwys dat God van die begin af *gesoek* word en dat dit van die vroegste tye so was.

4.2.2. Oosterse kerke se liturgie

Die eredienspraktyk van die NG Kerk en ander gereformeerde kerke verskil uiteraard van die Oosterse kerke. Die Oosterse kerke wou nie die leer van die *filioque* aanvaar nie, terwyl die Westerse kerk dit wel as deel van die belydenis erken het. Dit het dus gelei tot die bestaan van die Oosters-Ortodokse of Bisantynse kerke aan die een kant en die Westerse Katolieke Kerk aan die ander kant (vgl. Quicke 2018:51).

Die Oosterse kerke se liturgie word geken deur ’n gedramatiseerde karakter van die erediensthandeling, waarin daar gevier en *gesoek* word na die opgestane Here.

Die gebruik van ikonostasis en beelde of ikone is algemeen in die kerke. Die ikone speel ’n groot rol, omdat daar geglo word dat dit direkte toegang verleen tot Christus of die heilige wat daarop uitgebeeld is (Quicke 2018:52).

In De Villiers se eerste bundel, *Leitourgos* (1972), verwoord hy iets van hierdie Bistantynse liturgie en gee dit as volg weer:

> **Bistantynse Liturgie** (1972:70)
>
> Soms, oosters, hoor ek kore in die Pase:
> die priester staan gelate voor die ikonostase
> met die beeld van Maria, heiliges, evangeliste,
> Jesus self en ander groot getuies van eergister
> Gebede word gemompel met ’n ekfonese[32]
> af en toe, half-ritmies soos ’n streng kategese
> hul geleer het. Aan die einde van die rite
> word dit helder in die ligte lampe van die akoliete[33]
>
> *Kyrie Eleison*
> O, Heer, is ek beeld, ikon, heilige
> of net ’n mens wat eenkant in U skemerte
> moet staan? Ek preek U Woord,
> doop, breek U brood.
> Die tyd om agter hierdie skerm
> in te gaan, is naby –
> Here, ontferm U oor my!

[32] Ekfonese: Half-ritmies stemverheffings wat in gesamentlike gebed voorkom (De Villiers, 1972:73)
[33] Akoliete: Altaardienaars

© University of Pretoria

Grieks as gemeenskaplike taal en die Christendom as gemeenskaplike godsdiens het die bewoners van die Bisantynse Ryk vanaf die 6de eeu saamgebind tot ’n staatsvolk wat hulself as Romeine beskou het. In politieke betekenis het hierdie volksbegrip alle inwoners ingesluit wat binne die grense van die ryk gewoon het en aan dieselfde keiserlike wette hulself laat onderwerp het. So het die Bisantynse volk uit alle burgers of “politai” bestaan, met uitsondering van die keiser, wat in ’n bepaalde mate nie aan die wette onderworpe was nie.

Aan die begin van die gedig, “Bistantynse Liturgie”, kry die leser die gevoel dat die spreker half afwesig is. Hy skryf ’n klomp woorde neer wat nie in die moderne leksikon sin maak nie. Hy meen die priester staan voor die ikone, naamlik Maria, heiliges, evangeliste én Jesus. Gebede word opgesê asof dit streng aangeleer is.

Die spreker vra wat hy is en of hy net ’n mens is wat in die skemerte moet staan. Die gedig verwoord iets van ’n soeke na God. Die terugdraai na kontinentale filosofie het ook weer die deur oopgemaak vir postmetafisiese mistieke Godstaal en dis wat in dié gedig aan die gebeur is. Dis die verhouding van taal tot die Ander (Meylahn 2016:1).

4.2.3. Noord-Afrika kerke se liturgie

Die Noord-Afrika kerke het groot geskiedenis met dié soos Clemens, Athanasius en Augustinus.

Wegener (1965:284) verwoord iets van die styl en liturgie van dié kerke as volg:

> “... met die kateder waar die prediker gestaan het eenkant op ’n verhoog, terwyl die nagmaalstafel in die skip gestaan het -juis daar waar die gemeente saamkom. Dit was dan ook nie ’n altaar nie, maar ’n tafel *(mensa*). Sulke ou basilieke moet in groot getalle aanwesig gewees het, veral in die noordelikste hoek van Afrika. In die binnelandse streke was die kerkies ongetwyfeld kleiner, minder sinvol in styl en struktuur, maar die erediens sou wel op dieselfde patroon ingerig gewees het, met besondere nadruk op die prediking, terwyl die sakramente van doop en nagmaal, en ook die belydenis van geloof deur katkisante, die nodige aandag geniet het.”

© University of Pretoria

Noord-Afrika en Spanje is hoofsaaklik afgestaan aan Islam en die Christendom word uitgebrei na die Ooste en die Weste terwyl die Suide geblokkeer was. In 1054 n.C. vind die groot skeiding tussen die kerk van die Ooste en die Weste plaas. Die liturgie van die Weste kan in in twee groot families ingedeel word, naamlik die Rooms-Katolieke Noord-Afrika liturgie en die Galliese liturgie.

4.2.4. Westerse kerke se liturgie

In die Weste, in teenstelling met die Ooste, is die begrip liturgie nie vinnig gebruik nie en daar is meer van die Latynse begrippe soos *ordo*, *officium*, en *ministerium* gebruik gemaak.

By Justinus is daar belangrike inligting oor die erediens wat op Sondag plaasgevind het: Skriflesing en prediking, die voorlees uit die herinneringe van die apostels en die geskrifte van die profete (Barnard 1981:62).

Die viering van die teenwoordigheid van Christus in die erediens is gesoek in die misoffer op die altaar, waar Christus sy liggaam en bloed in die brood en wyn deur die bediening van die priester aan die Vader opoffer.

Die gemeente is hoofsaaklik passief in die erediens, terwyl die priester die sentrale rol speel in die liturgie.

4.2.5. Reformasie en liturgie

Die Reformatoriese tydperk duur vanaf 1500-1700 n.C. Die Reformasie begin by Martin Luther as protes teen die uitbuiting van kerke. In 1517 spyker hy sy 95 stellinge teen die deur van die kerk by Wittenberg vas.

Binne die reformasie gaan dit oor die ontmoeting en die teenwoordigheid van God *(praesentia realis)* in die erediens. Dit liturgiese ontwikkeling binne die reformasie is groot en daarom word net enkele denkers hanteer vir die rede dat daar al wye navorsing oor die onderwerp gedoen is. Soos reeds vroeër genoem word dit net hier weergegee oor watter Godstaal vir die tyd waarin ons leef gepas is. Daarom word daar na die historiese ontwikkeling gekyk om dan deurdagte argumente te kan weergee.

Vir persone binne die reformasie sou die Nagmaal ’n gedagtenismaal wees wat terugwys na die gebeure van die verlossing en breek dan die siening af van die Rooms-Katolieke kerk wat die Nagmaal as offer gebruik. Die reformatore het ook

© University of Pretoria

probeer om die lidmate deel te laat wees van die nagmaalgebeure (Barnard 1981:331).

Die klem wat die Reformasie op die prediking gelê het sou ’n groot invloed op die kerk hê. Luther bepaal dat waar Christene bymekaar kom daar gepreek moet word. Calvyn skryf ook in die voorwoord van die La Forme dat die Here drie sake met betrekking tot die erediens bepaal het, naamlik die prediking van sy Woord, die openbare gebede en die bediening van die sakramente (Barnard 1981:332).

Die prediking van reformatore was Skriftuurlik en die uitleg *baie* meer letterlik as allegories.

4.2.5.1. Gereformeerde erediens

Die erediens ontwikkel, vorm en vervorm binne ’n spesifieke kultuur. Omdat kulture gedurigdeur aan die verander is en besig is om te ontwikkel, sal die kerk ook in haar eredienste voortdurend te staan kom voor verandering.

Daar is oor die algemeen drie standpunte, volgens Barnard, waar die Gereformeerde erediens sy oorsprong het (Barnard 1981:327). Die eerste gedagte is dat die erediens afkomstig is vanaf die Rooms-Katolieke mis. Dit is deur Luther, Zwingli en Bucer gesuiwer. Die tweede standpunt is dat die Gerformeerde erediens afgelei is van die laat-middeleeuse preekdiens. Die laaste standpunt is dat dit ’n nuwe skepping is en die Woord van God die enigste norm vir die erediens is. Die ontwikkeling is egter te danke aan ’n kombinasie van al drie hierdie standpunte.

Vir gereformeerdes is die erediens die hartklop, enjin of episentrum van die kerk. Dit is ’n geleentheid waar die God van hemel en aarde sy kinders kom ontmoet. Die erediens is, net soos die kerk, aan die verander, omdat dit ook blootgestel is aan ’n veelheid van kulture en veral sosio-politieke omstandighede.

Die erediens in die Reformatoriese kerke in Suid-Afrika staan onder druk. Cilliers (2004:5) meen: “Baie predikers het al uit hulle preekgeloof geabdikeer – al preek hulle nog elke Sondag. Hulle glo niks meer oor die prediking nie, of in elk geval weinig. Hulle verwag nie meer iets van die gebeure van die goddelike Woord nie. Hulle preek, maar eintlik praat hulle maar net”. Eredienste word dikwels as eenvormig, weekliks dieselfde en te “tradisioneel” ervaar.

© University of Pretoria

Dit is ’n uitdaging vir baie liturge. Die druk op predikante om ’n vars en aktuele boodskap te bring, veral in die uitdagende milieu waarin ons leef, is uiters groot; vandaar dat soveel mense onder andere kla dat dieselfde inhoud week na week aangebied word. Vernuwing in die erediens is al vir baie lank dié gonswoord in Gereformeerde kerke (Cilliers 2004:5). Geen mens is vir verveling gemaak nie en God se skepping is ook nie vervelig nie. Daarom behoort geen erediens vervelig te wees nie en daarom is daar ook geen rede om verveeldheid te duld nie. As daar een onverdraagsaamheid is wat Christelik is, dan is dit die een teen verveling (Cilliers 1998:12).

Binne die gereformeerde erediens is daar heelwat weggedoen met simbool en ritueel. Simbole en rituele is hoofsaaklik weggeneem sodat daar op die Woord gefokus kan word. Die wegdoen met simbool en ritueel was binne ’n bepaalde tydsgewrig gedoen, maar daarmee saam het dit ook verveeldheid na vore gebring. Binne die navorsing sal teopoëtika aangewend word om te kan uitwys of dit die voldoende manier is om oor God te kan praat *en* ook kan bydra tot die liturgie.

Die ander kant van die munstuk hou ook waarheid in; dat mense meen dat predikers soveel klem op ervaring en belewing plaas dat die sentraliteit van God en die unieke identiteit wat binne die NG Kerk gevind word verlore gaan. Die uitdaging van die navorsing is – in die woorde van Kearney – om ’n derde weg te kan vind en bepaal. Die rol wat teopoëtika binne die liturgie kan speel kan as brug dien tussen Woord en estetika.

4.2.5.2. Die kerklike jaar

Die kerklike jaar is die viering én belewing van God se genade en liefde. Ons vier God se ingryping in die geskiedenis van die mensdom, waardeur Hy sy liefde en genade konkreet en sigbaar maak (Clasen et al. 2010). Die kerklike jaar word juis in dié hoofstuk bespreek met die doel dat binne die navorsing die hele kerklike jaar deel is van teopoëtika. Die skepping van die kerklike jaar is reeds teopoëtika.

Die Kerkjaar of liturgiese jaar is die ritme van Christelike feesdae en seisoene. Dit is die polsslag waarmee die kerk van Christus lewe. In die Kerkjaar word die hooftrekke van die heilsgeskiedenis soos dit tot openbaring kom in die lewe, sterwe en werk van Jesus Christus deur die gemeente in die hede gevier. Hierdeur kan die gemeente met

© University of Pretoria

die heilsgeskiedenis identifiseer en dit hul eie maak. So word die heilsgeskiedenis ook aan kinders en nuwelinge in die geloof oorgedra.

Die erediens word op die Sondag gevier, omdat dit die dag van die opstanding is. Die tyd in die Kerkjaar bepaal egter telkens die aard, inhoud en fokus van ’n spesifieke erediens. Dit bepaal ook die skeppingsmoontlikhede in die liturgie. Die verskillende tye in die Kerkjaar word simbolies ingeklee met verkondiging wat ook visueel deur middel van simbole, kleur, woord en beeld geskied.

Die kerklike jaar is ’n belangrike hulpmiddel in die kommunikatiewe handelinge van die kerk. “Onder die primêre leiding en werking van die Heilige Gees, wil die kerklike jaar ’n belangrike hulpmiddel wees” (Barnard 1989:1).

Weber (2004:28) verwoord die liturgiese of kerklike jaar as volg en sluit aan by die definisie van Barnard (1989).

> “The liturgical year, also known as the church year or Christian year, as well as the calendar, consists of the cycle of liturgical seasons in Christian churches that determines when feast days, including celebrations of saints, are to be observed, and which portions of Scripture are to be read either in an annual cycle or in a cycle of several years.”

4.3. VERNUWING BINNE LITURGIE

Die wyse waarop mense glo of hulself binne godsdiens bevind het te doen met hulle denkbeeld oor God. Die liturgie van die erediens in die NG Kerk het volgens sommige ten dele lewensvreemd geword. Daar is talle verhandelings en proefskrifte wat uitwys wat die tendense binne die liturgie van die NG Kerk is. Dit strek vanaf onaanpasbaarheid, tot onverstaanbare taal en nie-aktuele prediking. Baie meen dat eredienste gevul is met teologiese en dogmatiese waarhede, maar met geen betrekking tot die werklike lewe nie en veral nie met betrekking tot die tydsgees waarin ons leef nie.

Wanneer mense herontdek wat die bedoeling van liturgie in die werklikheid is, begin lidmate besef dat dit lewegewende potensiaal het in plaas daarvan dat dit ’n gevoel van verveeldheid en lewensvreemdheid skep (Grainger 2009:5-6). Die tradisionele (Gereformeerde) erediens het in baie gevalle verval in ’n kognitiewe, intellektuele

© University of Pretoria

monoloog. Die effek hiervan is vernietigend, want die erediens is die hartklop van ’n gemeente en sekerlik die een byeenkoms waar die grootste persentasie lidmate op ’n gereelde basis saamkom. Van Aarde (2009:6) vra dat daar eerder terugbeweeg word na *communio* binne die kerklike opset: “… By its ‘de-instutionalisation’ the church should again become the place where human beings encounter the divine by remembering Jesus within the context of sharing faith experiences”. Dit is waarheen teopoëtika neig en ’n rigting wat die liturgie kan inneem.

Indien liturge wat verantwoordelik is vir die liturgie in die erediens nie sensitief is vir die samelewingstendense en die behoeftes van lidmate en veral ook gesinne nie, begin daar ’n vervreemding plaasvind tussen lidmaat en kerk wat uitloop op ’n afname in erediensbywoning.

Die NG Kerk se *Handleiding vir die erediens* (Clasen et al. (reds.) 2010) het groot aandag daaraan geskenk om liturgie in eredienste nie lewensvreemd te maak nie. Die liturgie in die erediens is ’n fees op die aarde (Op. 4:9). Daarom mag die erediens nie wêreldvreemd wees nie. In die lig van ons Gereformeerde tradisie en in die lig van die tydsgees waarin die mens tans leef, kan daar liturgiese vernuwing in eredienste ingebring word, solank ons onthou waaroor dit gegaan het en waaroor dit ook nou gaan. Liturgie het deur die eeue op grond van die geloofsinsigte van die kerk gegroei. Liturgiese vernuwing is daarom altyd in die eerste plek ’n ontdekkingstog; daarna kan die kreatiewe aktiwiteit volg.

Die bril waardeur die proefskrif voortdurend wil kyk, is ’n *(teo)poëtiese* bril.

4.4. POSTMODERNE TEOPOËTIESE LITURGIE

Dalk verwoord Willem Nicol (2000) dit soos volg volledig:

> “Ek het begin agterkom hoe beperk my rede is waar dit oor God gaan. Wat my gehelp het, kan ander ook help: ek het besef dat ons in die geloof met ’n Misterie te doen het wat ons nie kan vashou nie, maar deur Wie óns vasgehou word.”

Kearney (1998:253) verduidelik aan die hand van metafore die paradigmaskuif van premodern tot postmodern. Waar die premoderne paradigma deur ’n enkele spieël verteenwoordig kan word (wat die lig uit ’n transendente oorsprong weerkaats), kan die moderne paradigma weer as ’n lamp beskou word (wat ’n oorspronklike lig van

© University of Pretoria

binne projekteer). Die postmoderne paradigma kan die beste beskryf word as ’n hele reeks spieëls wat mekaar weerkaats:

> “The postmodern paradigm is, in other words, that of a labyrinth of mirrors which extend infinitely in all directions – a labyrinth where the image of the self (as a presence to itself) dissolves into self-parody.”

Sodoende gebruik hy ook ’n metafoor om die interaksie tussen die goddelike en die menslike te verduidelik: “ ... for metaphoricity is precisely the pensive power of language that comes alive in the crossing of ostensible opposites – immanent-transcendent, sensible-intelligible, finite-infinite” (Kearney 2010:80). Dit kan ook verstaan word as die menslike ervaring binne-in die erediens en veral in liturgie.

William Stafford (1993:61) skryf die volgende oor liturgiese (erediens-) teopoëtika. “Church services are poetry from beginning to end; they just are poetry. ... and important involvement in language, use of language for significant human experiences.”

Hoe groter en wyer globalisasie uitkring, hoe makliker word dit vir mense om van die een faset na die volgende te beweeg. Die vraag wat ’n bydrae in die afdeling kan lewer is die vraag of postmoderne liturgie beteken dat die mens hulle *losmaak* van hul tradisie of is dit nuwe maniere om oor liturgie te dink en dit toe te pas?

Postmoderne gesprekke en liturgie rondom die Bybel, God, Jesus Christus en die Heilige Gees moet rekening hou daarmee dat taal en literatuur en die fisiese lewe nie meer *net* kognitiewe (rasionele, argumentatiewe en intellektuele) inhoud kan bevat nie, maar dat affektiewe, ervaring, en emosies ook werklik ’n rol speel.

’n Postmoderne lewe lê klem op die proses en nie die einddoel nie – dis ook belangrik vir ’n postmoderne liturgie. Daar is nie *slegs* net een vorm of moment van waarheid nie, maar waarheid lê in die verhouding tussen insig, deelname en kennis. Waarheid het altyd te doen met ’n geïnterpreteerde waarheid.

Aan die begin van die proefskrif het die navorser gemeld dat die Bybel vir mense lewensvreemd geword het. Binne postmoderniteit is daar veral klem gelê op Skrifgesag en of die *Heilige Skrif ditself kan interpreteer.*

Die navorsing het al uitgewys dat God *(Other)* onmeetlik groter en meer is as wat mense kan erken of bepaal, en dat die *Ander* nie vasgevang kan word in paradigmas

© University of Pretoria

of ruitme nie. Soos Thomas van Aquino in sy *Questio Disputata de Potentia* gesê het: “This is what is ultimate in the human knowledge of God – to know that we do not know God”.

Derrida (1995:55-56) meen dat God die nie-kenbare is en daarom kan daar nie eksplisiete stellings oor ateïsme of teïsme gemaak word nie. Dit word in verband gebring met hoe daar na ’n postmoderne liturgie verwys kan word.

Postmoderne liturgie moet eerstens meer inklusief en meer holisties wees. Dit moet ook meer geïntegreerd en tolerant wees. Daar is ’n verskeidenheid van religieuse behoeftes, soos die tradisie waarin mense grootgeword het, verskeie persoonlikheidstipes en konteks (vgl. Du Toit 2000:171). Die navorsing wil uitkomste bied en nie klinkklare antwoorde gee nie.

Wanneer Wilder (1976:23) oor teopoëtika dink, meen hy dat dit altyd gegrond is in kulturele konteks. Teopoëtika kan nie net fantasie en ontsnapping van realiteit wees nie; dit moet tog relevant en betrokke wees in verskeie kontekste. Wilder meen dat daar sekere konnotasies of verbindings tussen verbeelding, maatskaplike drome, aksie, teologie en politiek is en verwys na die boek van Brueggemann wat hy in 1978 geskryf het, *Prophetic Imagination.* Wilder meen dat hyself reeds in die 1970’s besig was met skryf oor verbeelding en die Nuwe Testament. Hy beskryf die apostoliese geskrifte: “... guerrilla operation which undermined social authority by profound persuasions. What no overt force could do it did by spiritual subversion at the level of social imagination of the polis and the provinces of the empire. It was a case of liturgy against liturgy, of myth against myth” (Wilder 1976:24).

Daarom beweer hierdie navorsing dat dit dien as ’n verduideliking van hoe om die Skrif te verstaan en dat die teopoëet aktief polities deel word van sy of haar tyd. Vir Wilder gaan dit veel eerder oor teopoëtiese kennis, eerder as *objek-verifikasie* en denke.

Die mens gaan na die erediens en ervaar die liturgie om God se stem te hoor, of binne die invalshoek van die navorsing, *Godstaal te beleef.* Maar Poling (2011:32) maak die stelling dat God en selfs die vreemde Ander *(Other)* van God enige tyd kan gebeur en nie bepalend is tot die erediensuur of selfs die liturgie nie. Hy neem dit een stap verder dat God as Poëet/Digter reeds met die wêreld aan die praat is vir die rede dat liturgie en die erediens *bestaan*. God is reeds dan al aan die woord, al word daar niks

© University of Pretoria

gekommunikeer nie. Poling se gedagte sluit aan by Heidegger se gedagte oor die *stille praat van taal* wat beleef kan word sonder enige taal.

Teopoëtika bied vir die mens dat die manier hoe die Heilige geartikuleer word die ervaring en manier hoe mense dit ervaar verander.

Langan (2002:63-80) verwoord dit soos volg:

> "Imagining is an act of hope, a challenge to fate, an effort to take matters in hand and to accept our unique role as human beings, "in the world but not of it." It is the weaver of culture …To all this there is a frightful corollary. Free to play with the givens, to reject or distort input, at the interface between our senses and ourselves, our imagination has a terrible power over our inner life, over the decisions we make … For the imagination always totters between that Wisdom, which played at the feet of the Creator before the stars sang together, and madness. Educating the imagination is thus of primordial importance."

Die aanhaling deur Langan kan vir die mens beteken dat die mens *teopoëties* begin leef. En dit beteken om die onbekende in die bekende te sien, en selfs die Heilige te ervaar waar niemand *kan* dink dit moontlik is nie. Teopoëtika wil ons idees kom oopbreek en verbreed. Dit wil 'n nuwe inspirasie daarstel.

Dit moet ook duidelik waargeneem word dat Teopoëtika nie voorstelle wil maak oor hoe mense moet glo en wat hulle glo nie, maar dat dit wat geglo word uiteindelik nuut benader word, selfs só dat ander daarvan bewus is en deel word.

Liturgie is die poëtiese ontdekking van God wat aan die werk is. Poling (2011:18) meen die volgende wanneer hy oor taal en *be*naming skryf: *"*Adam, in naming the animals with words, takes part in the creation of the earth. He did not make the creatures themselves, but created their names, one of the primary ways of knowing and identifying them in relationship to the rest of the world. To create through language is one of our highest callings, because at their best, words manifest the mystery of the divine among us. When humans gather to call on and encounter this mystery through poetic imagery and imagination, we are coming together in the act of worship".

© University of Pretoria

Dus is die voorstel dat as daar postmoderne teopoëtiese liturgie ontwikkel kan word, dit beteken dat ruimtes geskep word waar mense ingetrek kan word. Dit is die aanmoediging van lede om saam oor die skepping as teopoëtiese element te dink. Dit is die ontdekking van teopoëtiese en teologiese taal vir die Heilige en die Ander. Binne ’n postmoderne wêreld is die aanslag altyd sagter, meer pastoraal en meer terapeuties.

Teopoëtiese taal is nie stagnant nie, maar aan die beweeg en *skep* ook beweging. Daarom kan teopoëtika as gepas wees vir postmoderne Godstaal. Die volgende hoofstuk sal egter die navorsingsvraag verder beantwoord of De Villiers se werke *Teopoëtika* is.

4.5. DANS AS METAFOOR VIR DIE LITURGIE

Dans is nie ’n sentrale tema in die navorsing nie, hoewel *dans* as metafoor baie na vore kom. Dans dui daarop dat iets nie stagnant en struktuurvas is nie, maar aanpasbaar en aan die beweeg is. Dis minder liniêr.

Volgens Cilliers kan liturgie vergelyk word met ’n dans. Cilliers (2007:91-92) gebruik dans as ’n metafoor vir liturgie en estetika en noem ses kenmerke van hierdie “dans”:

- Hierdie “dans” druk beweging en progressie uit en is ritmies, esteties en mooi. Dit versinnebeeld God se bedoeling met die mens en handel oor die estetiese waarneming van God se skoonheid.
- Hierdie “dans” is holisties van aard en druk die mens nie uit as twee entiteite van liggaam en siel nie. Liggaam en siel is twee aspekte van dieselfde entiteit en die hele menswees word in die liturgie aangespreek.
- Die mens – geskape na God se beeld (*imago Dei*) – word deur die “dans” self kreatief gemaak. Die skeppende mens word ook deur Christus herskep.
- Hierdie “dans” is sakramenteel van aard. Die liturgie dien as raakpunt tussen skepsel en Skepper. Dit sluit aan by Marion wat meen dat God “must be”.
- Hierdie “dans” is eskatologies. Dit wys heen na die wederkoms en lieflike toekoms sonder einde wat voorlê.
- Aangesien die mens op ander aangewese is, smag hierdie “dans” na gemeenskap.

© University of Pretoria

Teopoëtiese liturgie kan dan ook in dié dans verwoord word. Teopoësis is ook *oop* en *vry* en *ruimte* word geskep om die ander te kan ervaar. Keefe-Perry (2014:9) beskryf dat in sy pad met teopoëtika hy ’n dans met *poeisis* gedans het.

4.6. MISTIEKE GOD

Daar is reeds vermeld dat teopoëtika met die uitgang van mistiek werk. Wêreldwyd is die tendens dat baie mense na hulself sal verwys as *spiritueel* eerder as *religieus.* Die interessante is dat hulle in teenstand en opstand is teenoor die geïnstitusionaliseerde vorm van godsdiens, maar hulself nie losmaak van hulle geloofsisteem nie. Hulle wil steeds die belewing van die Ander hê, hoewel hulle wegbeweeg van institusie af. Die gedagte aan ’n mistieke, onbekende God is nie vreemd binne die Christelike tradisie nie, en kom weereens van die Grieke af wat gemeen het dat God die eerste oorsaak van alles is en was, maar dat Hy nie gedefinieer kan word nie. God bly die onverstaanbare, onbekende God (vgl. Du Rand 2005:90).

Meer mistiek beteken minder dogma en dogmaties, minder outoritêr, meer vry. Binne postmodernistiese Christendom het mistiek heelwat te doen met die teenwoordigheid van die Teenwoordige te midde van die afwesigheid van die Teenwoordige; God wat Hulself as verskuild laat voorkom. Dit is reeds vroeër in die navorsing gemeld.

Binne die hoofstuk waarin liturgie aandag geniet is dit ook belangrik om kennis te neem dat die mistieke God ook *weergegee* kan word in die liturgie. Dit handel hier oor God wat Hulself op unieke wyses openbaar tussen mense. God maak Hulself bekend deur te wys dat hy die *Groot Onbekende*[34] is. Die prediker is die uitwyser van God, maar God is die een wat bepaal *hoe* dit gebeur en dit bly deel van die mistiek.

As die metafoor van *dans* weer gebruik kan word, is God die Een wat dans. Maar op watter manier God in sy skepping dans – en hoe God dans as mededanser – bly aan die misterie van God oorgelaat.

[34] Groot Onbekende is ’n gedig deur M.M. Walters, maar ook binne die leksikon kan die woord *onbekende* verstaan word as dit wat nog nie heeltemal of ten volle geken kan word nie.

© University of Pretoria

4.7. VERSMELTING VAN HORISONNE – SOLA'S

Die NG Kerk en daarby ingesluit alle gereformeerde kerke staan op die vyf Sola's, by name:

- Sola Scriptura – deur die Skrif alleen.
- Sola Fide – deur geloof alleen.
- Sola Gratia – deur genade alleen.
- Solus Christo – Christus alleen.
- Soli Deo Gloria – Aan God alleen die eer.

Die navorsing wil vastel of die vyf Sola's in verbinding gebring kan word met teopoëtika – daarvandaan die naam *versmelting* van horisonne, om nie te sê dat teopoëtika alles moet vervang en dat daar weggedoen moet word met die Sola's nie, maar dat daar komplementerend tot die Sola's binne die liturgie 'n weg gevind word.

4.7.1. Sola Scriptura

Die Skrif is nie die fondasie van tradisie nie, maar die effek – die uitkring – *van* die tradisie af. Die stelling is onmiskenbaar in die navorsing. Binne die reformasie het die stelling "waar die woord is, is die kerk" aanklank gevind teenoor die Rooms-Katolieke kerk, wat gemeen het "waar die priester is is die kerk" (Cilliers 1998:69).

Die afgelope tien jaar loop die NG Kerk erg deur onder mense wat meen dat die kerk haar deure vir almal oopgegooi het, so ook postmoderniteit, homoseksualiteit en kettery. Baie meen en gun die navorser die stelling binne die poëtiese navorsing – dat die NG Kerk die baba met die badwater uitgegooi het – toe die kerk in 2015 by die Algemene Sinode mense met 'n homoseksuele oriëntasie dieselfde reg en voorregte gegee het as dié wat heteroseksueel is.

Die feit bly staan dat mense meen die Skrif en Skrifgesag aan die taan is, omdat die kerk haar deure oopgemaak het vir dié met 'n ander oriëntasie.[35]

[35] Soos reeds vroeër gemeld in die proefskrif is hierdie proefskrif geskryf na 'n navorsingsjaar in 2019 en in 2020 toe die Covid-19 pandemie die wêreld tref. Dis toe dat die kerk allerlei planne moes maak

© University of Pretoria

Die doel van die navorsing is nie om gevolgtrekkings te maak oor die kerk se standpunte nie, maar om uit te wys dat Skrifhantering- en uitleg nog altyd fundamenteel deel was van die kerk en dat daar nog altyd verskille was in die verstaan van tekste en die manier hoe tekste hermeneuties geïnterpreteer word.

Gelowiges binne die gereformeerde tradisie sal meen dat die Bybel die hoogste gesag in hulle lewe het, totdat dit toegepas moet word. Dit is dan dat gelowiges van mekaar verskil in die frase *Sola Scriptura.*

Binne die versmelting van horisonne tussen Skrif en teopoëtika moet aanvaar word dat die wêreld waarin die teks afspeel en die wêreld vandag (postmodernistiese wêreldbeeld) uiteenlopend verskil en nie dieselfde is nie. Daar is ’n afstand tussen hierdie twee wêrelde, tussen die ontvanger van daardie tyd vir wie die boodskap geskryf is of wie die boodskap opgeskryf het en die leser van vandag, en dis dan dat die boodskap van die teks onduidelik word en dit selfs in vandag se konteks kan vervaag.

Dus is dit belangrik om die boodskap van Skrif konsekwent en voortdurend nuut te interpreteer, want as dit nie gebeur nie, kan die Skrif uiteindelik *ook* dood verklaar word. Die twee uiteenlopende wêrelde kan tog ’n gemeenskaplike faktor gemeen hê en dit is die menslikheid in elke wêreld. In elke bestaanswêreld, in elke *in-die-wêreld-wees (Dasein)* is die mens wat gevul is met emosie, verbeelding en denke. Dis dan dat ’n figuurlike leer tussen twee wêrelde geplaas kan word en die twee wêrelde se horisonne versmelt. Dis belangrik om weer te meld dat daar niks buite die teks is nie, in die woorde van Derrida, maar die leser hoef nie net *oop* te wees vir die wêreld van die teks nie, maar ook oop vir die denkproses en interpretasie (vgl. Tracy 1981:64).

Luther is reeds in 1522 van mening dat die Skrif nie volmaak is nie. Dis dan dat mense sekere gedeeltes wil wegverklaar of hermeneuties uitlê in plaas daarvan om die werklikheid van die Skrif te ervaar. Die gesag van die Skrif lê beslis nie in die Bybel

om in tye van krisis en nood vir mense daar te kan wees. Die gebruik van tegnologie is uiteraard een fundamentele aspek. Binne die gedagte van Sola Scriptura het baie gemeen dat sekere dinge taboe’s is en dat dit nooit binne ’n ander konteks sal kan plaasvind nie, byvoorbeeld die doop van ’n kind. Streng fundamentaliste sou redeneer dat ’n kind *slegs* in die kerk gedoop mag word, intussen met ’n wêreldwye pandemie moet daar diensooreenkomstig plan gemaak word en kinders word selfs nou by hul huise gedoop. Die punt van die voetnota is dat teopoëtika vir baie ’n weg bied om iets van God te beleef, om vry te kan kom en te besef God is ook in plekke waar mense dit nooit sou verwag nie.

© University of Pretoria

self nie, dit lê ook nie in die kerk nie, maar *hoe* gelowiges die Woord leef en dat liefde die vertrekpunt is.

Om wéér die metafoor van *dans* te gebruik is die Bybel ’n dans wat vertel van mense en die ontmoeting met die ander, of in die taal van Barth, *gans Andere.* Die Bybel is ook vol poësie en uiteindelik poëtika, praat oor wie en wat God is, maar ook die soeke na hierdie God, ’n God wat *be*noem kan word, ’n God wat waardig is om ’n Naam te mag hê. Teopoëtika bied ’n refleksie oor tekste, om soos Moses voor die Brandende bos te staan en te vra wie nou aan die woord is.

Die Skrif is nie daar om vir die mens klinkklare antwoorde te bewerkstellig oor God of die Ander nie, maar om moontlike tekens oor God uit te wys. Dis in hierdie ooreenkomste waar horisonne kan versmelt tussen die Skrif en teopoëtika.

4.7.2. Sola Fide

Verskeie kere in die proefskrif is al weergegee dat die doel van ’n postmodernistiese uitkyk binne die navorsing *erns* maak met lewensgevoel en lewenservaring. Daar is soveel tradisies, sisteme, dogmas en reëls wat op *geldigheid* aanspraak maak binne postmodernisme die denke is dat daar meer as een algemeen aanvaarde en aanvaarbare stel kriteria is om die lewe te *leef* en te *ervaar.*

Sola Fide binne ’n gereformeerde tradisie beteken al is die mens tot kwaad geneig, het God reeds deur geloof in Jesus Christus, sonder enige verdienste van die mens se kant af, vanuit genade, aan die mens geregtigheid geskenk. Die geloof is nie die fondament van die gelowiges se behoud nie, maar die poort of middel waardeur die Heilige Gees gelowiges deel kry aan die genade van God (Sola Gratia). Dit is opsommenderwys wat Sola Fide binne die gereformeerde tradisie beteken.

Sola Fide behels en besit drie elemente wat onderskei kan word:

1. Kennis (L. *notitia)*

2. Instemming (L. *assensus)*

3. Vertroue (L. *fiducia)*

Kennis (*noticia*) van die evangelie lei die mens tot oortuiging dat die evangelie die waarheid is. Dit lei weer tot instemming (*assensus*) oor die waarheid, en hierdie

© University of Pretoria

instemming lei die mens laastens na persoonlike vertroue of geloof (*fiducia*) in Jesus Christus vir redding.

Geloof is ook om te weet dat God se totale majesteit en almag nie net in teks (Die Skrif) vasgevang is nie, maar dat die mens ook God op ander plekke kan en mag beleef. Natuurlik kom God ook te *voorskyn* deur taal, maar daar is ook ander moontlikhede om na God te kan soek.

Miskotte vermeld reeds in 1947 dat *geloof* nie moraliteit of religie is nie, maar *wonder, gawe, deel hê aan kreatiewe skepping van God* (1947:105) en dit sluit by teopoëtika aan: om die Ander te kan beleef in die alledaagse, om vry oor God te kan praat, en teopoëties oor God te mag dink.

4.7.3. Sola Gratia

Adams (2000:ad loc) verwoord Sola Gratia soos volg: “Reformed spirituality is funded – in heart, mind and soul – by a sure and certain knowledge that the initiative is with God (God comes to us in grace) and that the response comes from us, in gratitude”.

Sola Gratia beteken dat die mens geen bydrae tot sy of haar verlossing kan lewer nie, maar dat die mens in afhanklikheid staan. Werke verdien nie die verlossing nie, maar word deur genade aan die mens geskenk. Teopoëtiek laat ruimte dat daar gedink kan word oor wat kan wees.

Om ’n groter betekenis en waardering te vind vir die poëtiese is dit nodig dat die mens ontwikkeling toon om hulself uit te druk, te luister na ander, maar ook om genade tussen mekaar te betoon. Zylla (2008:131-132) meen “if we are to speak meaningfully of the deeper experiences of God in our lives and in the lives of our congregations, we need to pay careful attention to how language may express the depth dimension of our searching”.

Zylla redeneer verder dat genade dit is wat die mens aanmekaarbind. “Grace. Advent. Mystery. Small, diminutive, vulnerable we stand before our Creator. Discerning. Waiting. Prayerful … God meets us in these moments of contrition, light and opening of the eyes” (Zylla 2008:135).

© University of Pretoria

4.7.4. Solus Christo

Solus Christo beteken “in Christus alleen” en dat Christus die enigste *be*middelaar tussen die mens en God is. Binne teopoëtika kan die vraag gevra word of God *vasgedraai* word binne menslike idees en grense en of daar ruimte en plek om nuut, anders óf selfs vars oor God te mag dink. Kearney (2010) vra die vraag wat kom na God? En hy beantwoord dit deur te beklemtoon dat ’n terugdraai na die hernude God gevind kan word. Caputo (2007:81-85) meen dat die Jesus die “centerpiece of a poetics of the Kingdom of God” is.

Hy skryf verder in *The weakness of God* (2016) die volgende en meen: “… the dynamics of a desire beyond reason and beyond what is reasonably possible, a desire to know what we cannot know, or to love what we dare not love, like a beggar in love with a princess, whose desire is not extinguished by the impossible”.

Hoe kan die horisonne tussen Jesus, die Christus, en teopoëtiek versmelt? Dit behels die komponent van misterie. Jesus wat Seun van God is bly vir die mens een van die grootste misterieuse idees oor eeue heen. Om toe te laat dat Jesus vir die mens ’n misterie bly, wat verby woorde kan beweeg, maak dit moontlik dat horisonne versmelt.

Dis ook die wegbeweeg van die beheptheid van fundamentalistiese Christene met begrippe soos *verlossing* en *hel* en dié wat meen dat hulle presies weet wanneer die eindtyd sal plaasvind.

Walt Whitman skryf in sy gedig ‘Passage to India’ die volgende: “After the noble inventors, after the scientists,/the chemist, the geologist, ethnologist,/Finally shall come the poet worthy that name,/The true Son of God shall come singing his songs”.

4.7.5. Soli Deo Gloria

Aan God, alleen, al die eer ... is die betekenis van die vyfde sola. Die sola beteken dat God al die eer in die hemel en op die aarde ontvang.

Die mens in sy verhouding tot God het geen handelingsvryheid nie. Dit beteken dit wat die mens doen bring nie die mens nader aan God of maak die een beter as die ander nie. Geen werk het verdienstelike aard nie. Daarom is die heil van die mens afhanklik

© University of Pretoria

van die genade alleen en kan dit op geen enkele manier verdien word deur menslike handelinge nie. Alle eer kom alleen aan God toe: *Soli Deo Gloria.*

Binne teopoëtika kan die mens besef dat God die mens met die vermoë van selfbeskikking geskape het. Dit beteken dat die mens vrye wil het en dat keuses deur die mens gemaak kan word. Dis die keuse om ’n teopoëtiese uitkyk op die wêreld te hê, ten spyte van gebrokenheid. Dis ook binne teopoëtika dat die God wat die eer moet ontvang altyd ’n soeke na die Ander is. Dis die mens wat na God soek en met ’n gebroke halleluja en soms ’n halwe akkoord aan die God die eer wil bring.

4.7.6. De Villiers en die Sola’s

Wanneer De Villiers se gedigte gelees word, wat later in die proefskrif aan die bod kom, word geloof nooit voorgehou as die absolute finale waarheid nie. In sy gedigte is daar wel sprake van ’n diep geloof wat gevestig is in God, maar daar is ook geloof wat bevraagteken, saam dink en saam soek na antwoorde. Dit is geloof wat in sekere gedigte soms in asembenemendheid en verwonderdheid staan oor wie God is, maar dis ook geloof wat hunker na die soeke na God en wie God *werklik* is. Daar is gedigte wat die mens se situasie so deeglik beskryf en weergee, maar ook ander wat weer die hoop in die groot Misterie wil beklemtoon. Die gedigte wat aan die bod kom kan elkeen binne ’n teopoëtiese lens gelees word.

De Villiers was gefundeerd binne sy gereformeerdheid, maar het nie daarvan weggeskram dat ander liturgieë, gedagtes of idees nie bedink of herdink word nie. Binne postmodernisme is daar plek vir religie, alhoewel die navorser nie dink dit sal lyk soos tradisionele *kerk toe, Sondagskool toe* geloof nie. Binne die Afrikanertradisie was religie nog nooit afwesig nie. Daar was wel tye van ’n verminderde opwinding teenoor religie, maar die navorsing wil uitwys dat religie wel moontlik is ... teopoëtika dan, om oor God te mag praat.

4.8. HARRITY: WAT MAAK *POËSIE* UITEINDELIK *TEOPOËTIKA*?

Harrity (2014:13) meen om poësie uiteindelik as teopoëtika te kan weergee is daar drie “modusse” nodig om uiteindelik ’n gedig teopoëties te noem. Die drie modusse dien as matriks van hoe De Villiers se digoeuvre gelees kan word, en daarmee saam ook Poling en Meylahn se model. Uiteindelik sal gedigte gekategoriseer word binne

© University of Pretoria

die Kerklike jaar. Teopoëtiese voorstanders sal meen dat gedigte moet leef soos die Heilige woord-in-vlees (vgl. Keefe-Perry:ad loc).

4.8.1 Die liggaamlike modus

Die modus behels dat kreatiewe ervaring en menslike interaksie saam ’n eksistensiële aard en nuanse na vore bring.

4.8.2. Die profetiese modus

Die modus getuig van hoe die mens menslikheid, hulpbronne, en waardigheid waardeer en daarmee te werk gaan en hoe die mens kan bydra tot hierdie modus.

4.8.3. Die mistieke modus

Die mistieke modus poog om ’n transendente en kontemplatiewe goddelike ervaring te kan weergee, wat met en ook sonder *beliggaming* is.

4.9. POLING SE VOORGESTELDE MODEL VIR ’N TEOPOËTIESE LITURGIE EN LEES

Poling (2011:42-43) lê ’n poëtiese erediensmodel voor wat gebruik kan word binne die erediens en liturgie wat binne enige moment kan aanbreek en beleef kan word.

- Die aanroep van die veelvuldige name van God.
- ’n Heilige ontmoeting en dialoog met God.
- Om die wêreld nuut te *skep* deur *be*naming.
- Om die wêreld anders te sien deur die *be*naming
- Om die geskepte wêreld anders te bedink, omdat nuwe insigte verkry is.
- Die onderskeid tussen *kairos* (God se tyd) en *Chronos* (algemene tyd).

Die model kan ook as *interpretasiemodel* dien vir die lees van De Villiers se gedigte. Die aanroep van veelvuldige name van God kan óf die herhaling van reeds bekende metafore wees, óf nuutgevonde name vir God. Poësie skep wêrelde deur benaming. Poësie skep ook die moontlikheid dat die wêreld anders kan lyk, klink en selfs wees. Dis ook die besef dat God wel ’n moontlikheid is in dié wêreld. Dis nie die wegdoen met onto-teologie waar God net nog ’n Wese tussen wesens is nie of ’n moontlikheid tussen moontlikhede is nie. Dis soos Kearney (2001:7) dit beskryf: dis die God *agter* – verder *agter.*

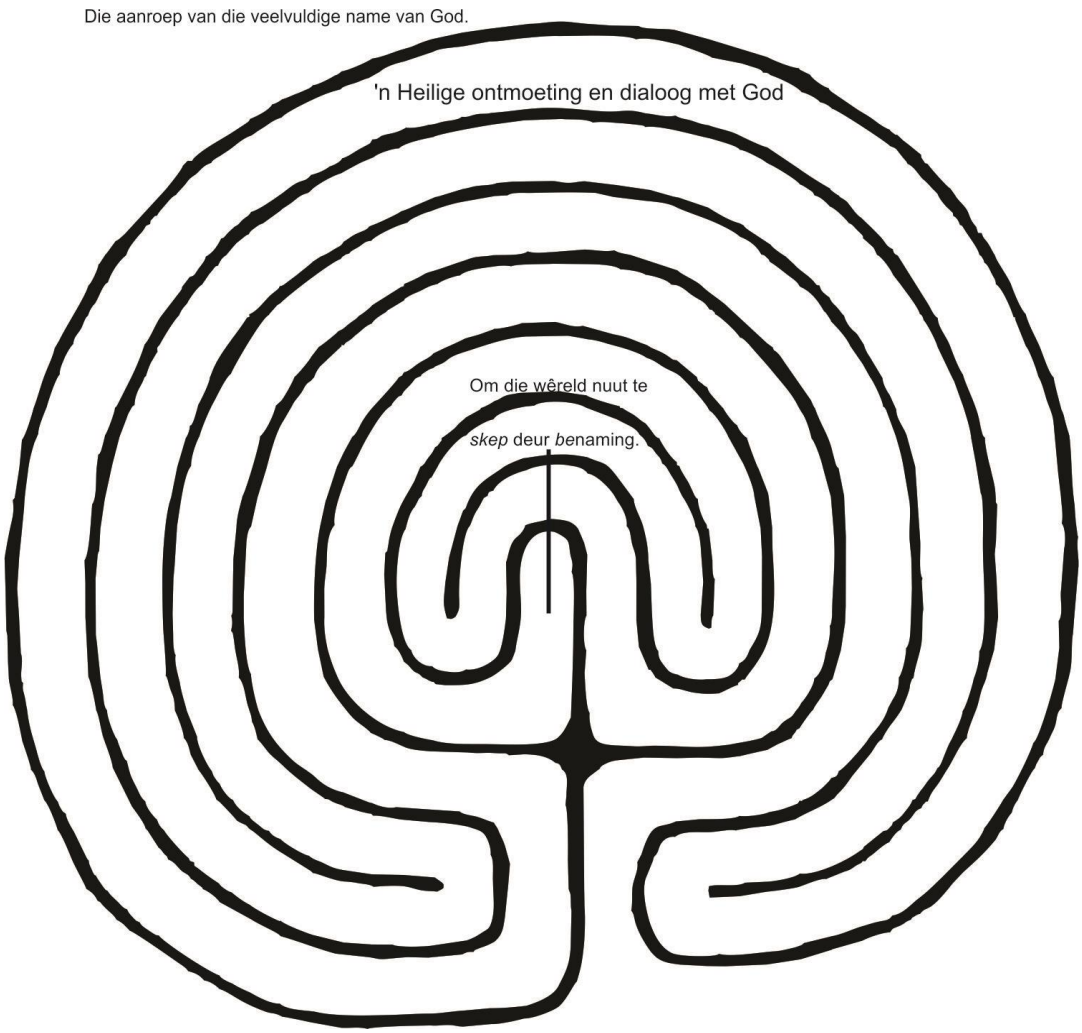
© University of Pretoria

De Villiers (1974:20) verwoord dit in sy gedig *In die dieper dinge* wanneer hy oor die Gees van God skryf.

> Gees van God
> U is die Diepte van die Goddelike Wese,
> die derde Dimensie
> van die Ewig Onbegryplike
> waarin die Vader en die Seun
> die Lengte en die Breedte is.
> Hoe arm is my beeld!
> Maar ek wil vandag só aan U dink.
> Deur U word alles aan ons geopenbaar.
> U, o Heilige Gees, ondersoek alle dinge,
> ook die dieptes van God.

Die gedig word ook later binne die kerklike jaar ingepas en teopoëties gelees.

© University of Pretoria



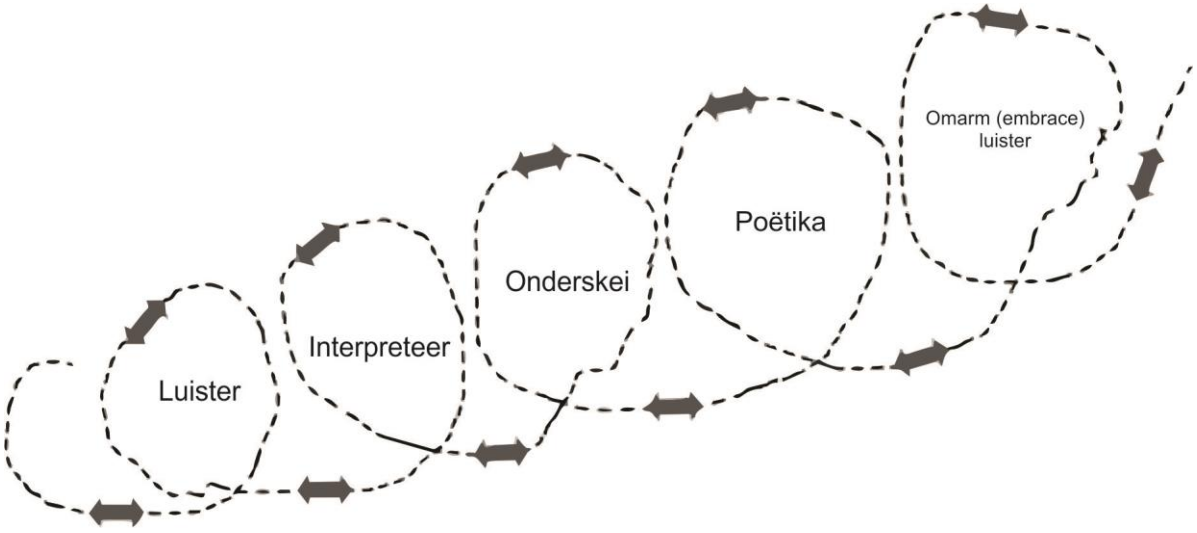
Figuur 3: Poling 2011:43.

Die model wat gebruik kan word moet nie stagnant of liniêr wees nie, maar eerder ’n sikliese model wat gebruik word om Godstaal te beleef. Taal bring die mens nader aan die God en aan die wêreld, want taal is al wat ons werklik het. Meylahn (2012:56) gebruik ’n sikliese model om na die missionale kerk te verwys wat ontwikkel en aangepas is vanuit Keifert (2006) en Roxburgh & Boren (2006) se werke. Die *dans*-beweging sal in hoofstuk 5 toegepas word om uiteindelik ’n teopoëtiese uitkoms te bied en te bepaal of De Villiers se digoeuvre as teopoëtika beskryf kan word en dan ook hoe sy werk kan help binne die erediens en liturgie.

© University of Pretoria

4.10. MEYLAHN SE MODEL WAT TOEGEPAS WORD OP POËTIESE LITURGIE EN LEES

Meylahn (2012:56) verskaf die volgende model wat gebruik word binne die missiologiese kerk, maar die model kan ook toegepas word om poëtiese liturgie te bewerkstellig. Hy maak ook gebruik van ’n spiraalproses om die beweging aan te dui.



Figuur 4: Meylahn 2012:56 – vertaal.

Die model kan toegepas word om uit te wys of De Villiers se werke werklike teopoëtika is en of dit net teopoësie is.

Eerstens vind die *luisterproses* plaas. Dit kan ook as *lees* geïnterpreteer word. Die gedig word gelees en daar word waargeneem in watter konteks dit plaasvind. Soos Meylahn (2012:57) dit stel: “cracks, discrepancies, and wounds of the dominant common language”. Hier word die ongehoorde en selfs *die stille praat van taal* bekend deur nie na die dominante diskoers te kyk nie, maar na die ongehoorde verhaal of agtergrond.

De Villiers se poësie sal teen die agtergrond van die ongehoorde diskoers en *die stille praat van taal* gelees word. Daarna beweeg die proses na *interpretasie*.

Die interpretasie van De Villiers se poësie is ’n veelvoudige en veelvlakkige benadering. Die is ’n postmoderne navorsingstuk, so daarom sal interpretasie nie plaasvind op tradisie en analise nie, maar eerder op dit wat oorgedra wil word. Daar sal eerder ’n proses van ontdekking toegepas word deur te kyk watter temas opduik

© University of Pretoria

en watter temas ’n rol speel. In Derrida se taal is al wat daar is die teks en daarom sal die teks gebruik word om interpretasie te bewerkstellig. Kommunikatiewe middele is gekonsentreerde taalgebruik in die oordrag van die boodskap (veral in poësie). Dit is daarom baie belangrik dat elke gedagte goed verstaan en geïnterpreteer word.

Die derde beweging is *onderskeiding.* Daar word onderskei of De Villiers se poësie gebruik kan word in post-metafisiese Godstaal en of dit teopoëtika is. Daar word vasgestel of De Villiers se werke teopoëtika kan wees en of dit moontlik is om post-metafisies binne ’n postmoderne wêreld oor God te kan praat en *hoe* daar oor God gepraat word. Word metafisiese taal gebruik om die post-metafisiese weer te gee? Reeds deur die hele proefskrif is sekere gedigte ingesluit om te wys dat De Villiers se Godsbeeld ontwikkeling toon.

Die vierde stap is die vraag van die proefskrif. *Poëtika* – bied die digoeuvre wat gebruik is vir die mens ’n manier om oor God te praat? Wanneer daar na die aard van poësie gekyk word lewer poësie binne die digkuns kommentaar op dit wat woordelyste en woordeboeke nie kan vaspen nie. Digterlike taal vertoon ook kenmerke van skisofrenie. Dit is konkreet in die voorstelling van ’n abstrakte wete (vgl. Hambidge 2013). Poësie is dít wat tussen lyste en vervoegings én woordeboeke staan. Alle mense ervaar en beleef die lewe, maar nie almal kan dit verwoord of na woord toe bring nie.

Binne die tipiese postmoderne siening is waarheid nie meer absoluut nie, maar relatief en gedifferensieerd, het waarheid baie kante, en is dit histories-kontekstueel. Daarom poog die navorsing om eerder ’n poëtiese lees na vore te bring eerder as om na waarheid te soek.

As poëtika het dit vir die mens *insig* om oor die Ander te kan dink. Is daar ’n openheid en ’n uitnodiging in ’n breër Godsverstaan?

Die laaste interpretasiemoontlikheid is dan *omarming (embracing)*. In die beweging word daar ’n spasie geskep wat gevul word met moontlikhede en transformasie. Die gedagtes van dit wat kan verander kom na vore en nuwe idees en denke kom na vore. Omarming veroorsaak dat stories (poësie) omhels kan word. die vraag van die vyfde beweging is Hoe kan die liturgie in die NG Kerk poëtika omarm?

Meylahn, saam met die modelle van Poling en Harrity, kan gebruik word om gedigte te *analiseer* en te lees deur die lens van teopoëtika. Die navorser kies dan dus ’n

© University of Pretoria

model om ’n teopoëtiese lees daar te stel en verder te ontwikkel, en ook om teopoëties oor God te kan praat.

4.11. POST-METAFISIESE TEOPOËTIESE GOD AS ’N MOONTLIKHEID

Om ’n voldoende manier te vind om oor God te praat was nog altyd ’n uitdaging – dit is regdeur die proefskrif waargeneem, van so vroeg af soos Genesis. Hoe praat ’n mens oor dit wat uiteindelik onverstaanbaar is? Die moontlikheid om ’n weergawe te gee van God wat die menslike rede oorskry is alles behalwe ’n eenvoudige taak.

Is dit enigsins moontlik om na God te verwys? Soos vroeër vermeld in die proefskrif neem Heidegger die Nietzscheaanse rekonstruksie van die geskiedenis, betreffende metafisika, oor. Vir Heidegger beteken dit dat die metafisika tot ’n einde gekom het en dat *wees* en die *waarheid* slegs konstruksies en produkte van die subjek is. Daar moet dus nou *verby* of *anderkant* die metafisika gedink word.

Die god wat deel word van filosofiese diskoers is nie die God wat Hulself vrylik openbaar nie. Dit is nie die God van Abraham, Isak en Jakob nie, maar eerder die god van filosowe en geleerdes (Marion 1991:54). Hoewel Marion se werk nie sentraal in die navorsing staan nie, word dit wel genoem. Marion meen ook dat die woord *being* nie aan God toegeskryf kan word nie. Marion is van mening dat God nie *be*noem kan word nie as gevolg van ’n oormaat intuïsie wat verder gaan as die konsep van betekenis. “God without being” – hy meen as God liefde is, dan het God lief, voordat Hy *is.* Marion (1991) glo dat God buite *be*noeming is.

Die einde van die metafisika beteken dat *waarheid* ook nie meer bestaan nie en dat verskillende waarhede die waarheid kan wees. ’n Post-metafisiese Godsbeeld kan veral verstaan word as dit in verband gebring word met ’n ontologie van verswakking. Dis veral Vattimo wat met die gedagte van die ontologie van verswakking werk. Vattimo het hoofsaaklik ’n postmodernistiese filosofie beklemtoon na aanleiding van Friedrich Nietzsche se invloed op sy werk. God word *verlaag* tot die vlak van die mens, wat *kenosis* insluit. Sy begrip van kenosis word aan die inhoud van 1 Korintiërs 12 geheg, waar die klem op die liefde geplaas word. Sodoende verval die idee van God

© University of Pretoria

se totale beheer oor die wêreld. Vattimo vergelyk die Goddelike *kenosis*[36] aan die Bybelse opdrag van oneindige liefde vir die medemens. Kearney (2010:134) som dit soos volg op: “And the conclusion of his fragile hermeneutic, startling to many traditional theists, is that secularization is the constitutive trait of authentic religious experience” (Vattimo & Rorty 2005:35 vgl. Kearney 2010:134).

Dit kan geïnterpreteer word dat die nie-gewelddadige God en die nie-absolute God van die post-metafisiese tyd geken word deur die neiging tot verswakking waarna die Heideggeriaanse filosofie ook verwys. Die ontologie van verswakking stem ooreen met die boodskap van *kenosis.* Vattimo bevraagteken die waarde van die hermeneutiek, aangesien alle feite geïnterpreteer word.

Heidegger se ontologie van die verswakking het ontstaan as ’n reaksie op die voorbehoud op die metafisiese objektiwiteit. Daar is dus ’n raakpunt tussen die ontologie van verswakking en die Christelike geskiedenis.

Daarbenewens meen Feuerbach (1846:ad loc) dat religie niks meer is as menslike gevoelens nie en dat die mensdom dit as ’n objek beskou en ’n beeld projekteer. Teopoëtika bied ’n aantal response aan sodat die teopoëtiese gedagtes nie in die vangnet van Feuerbach se kritiek van religie val nie. Keller (2008:96) maak melding daarvan dat sy wegbeweeg van proposisies en stelling. En sy meen dat daar slegs twee stellings oor God in die Bybel is wat met “is” verbind word. *God is Gees* en *God is liefde.* Keller meen dat in plaas daarvan dat nog sulke terme geskep word sy aktiewe taal gebruik wat nie grammaties oop is vir inversie, verbuiging of byvoegings nie. “Yet the infinity, as we have meditated upon it earlier, within the doctrinal symbol of creation, may be called the depth of God, the creative womb of all that is” (Keller 2008:97). Sy maak staat op metafore as versagting teen Feuerbach se stelling.

Om oor God te praat in ’n post-metafisiese, postmoderne wêreld binne teopoëtika kan teopoëtika *theos* en *poiesis* betrek, en so ook idees, die lewe en verbeelding in een of ander vorm van simbiose. Dit is teopoëtika wat die krag het, sodat ons oor God kan praat en bly praat. Caputo (2006) noem dit om oor God te praat as die gebeurtenis

[36] Vir Vattimo (2005:35) is *kenosis* ’n Goddelike leegwording en bewus word van die ander. In hierdie geval is die ander randfigure van die samelewing.

© University of Pretoria

van die onmoontlike en Kearney (2001 & 2010) praat van die God wat kan wees *(The God what may be).*

Hierdie sprake oor God beweeg verby die bestaan van taal en lê veel meer klem op ’n antropologiese en metaforiese verstaan van hoe om oor God te kan praat. Die voorstel word gemaak dat ’n postmetafisiese woordeskat verder sal gaan as ’n metafisiese woordeskat.

Gesangboekies word een-een toegeslaan
nog as ons sing.
Iemand staan klaar in die paadjie,
soek sy hoed. Amen!
Ons sluit – U diens gaan aan.

De Villiers (1972)

Die bostaande frase uit De Villiers se bundel spreek van die erediens wat klaarmaak binne die kerk, maar dat die erediens van God altyd aangaan. Teopoëtika laat ons toe om nuut en binne nuwe taal oor God te kan praat wat nie rigied is nie, maar uitdrukking gee oor die misterie, teologie, wat nie *net* logiese rede is nie, maar *poiesis* is, sodat die erediens van God kan voortgaan, dat die Naam van God *be*noem kan word.

Die navorser gee in hierdie afdeling nie antwoorde vir hoe oor om God te praat in ’n postmoderne, post-metafisiese wêreld nie, maar eerder ’n mikpunt of mikpunte van hoe om oor God te kan praat. Uiteindelik word drie modelle daargestel om De Villiers se gedigte te lees, met die keuse van een. Dit word in die volgende hoofstuk deeglik uiteengesit.

4.12. SAMEVATTING

Hoofstuk vier het met die vraag van Osmer gewerk: *Watter Godstaal is gepas in die tyd waarin ons leef?* Binne die hoofstuk is uiteengesit hoe liturgie ontwikkel het in verskillende sektore van die kerk. Hoe daar oor God gepraat is in die verlede is belangrik om weer te gee hoe moontlike Godstaal nou kan funksioneer.

Vernuwing binne die liturgie is ook uiteengesit en maniere is weergegee van hoe daar oor God gepraat kan word binne ’n postmoderne konteks. Ook die mistieke God is bespreek. Die ontmoeting met die *onbekende* God is aan die hand van liturgie bespreek. Soos reeds vroeër vermeld is die gedagte van ’n onbekende God nie

© University of Pretoria

vreemd binne die Christelike tradisie nie. Hy is onsigbaar, onvergelykbaar, onveranderlik, onbeskryfbaar en bowenal onbegrypbaar.

Die vyf sola's is weergegee om uit te wys dat teopoëtika juis moontlik is binne 'n gereformeerde tradisie – dus, die versmelting van horisonne. Teopoëtika plaas juis klem op 'n ander dimensie binne die gereformeerde tradisie. God bestaan, God leef, maar God kies om Hulself te openbaar in geheimsinnigheid of misterie.

Om poësie uiteindelik as teopoëtika voor te hou moet 'n model op die tafel geplaas word – by wyse van spreke. Binne die navorsing is drie modelle geïdentifiseer om De Villiers se korpus van gedigte te lees om vas te stel of dit teopoëtika is. Die modelle van Harrity, Poling en Meylahn is ter tafel gelê. Dit sal ook binne die kerklike jaar ingepas word, omdat hierdie navorsing 'n liturgies-teologiese studie is. Die werke kan dan weer vir ander as gebruiksmedium dien binne die erediens.

Ten laaste is daar gevra of 'n post-metafisiese teopoëtiese God in die postmoderne tyd 'n moontlikheid is. Ja. Dit is 'n moontlikheid. Hierdie navorsing wil dit juis uitwys.

SLEUTELTERME

- Liturgie
- Teopoëtiese liturgie
- Kerklike jaar
- Dans
- Metafoor
- Mistiek
- Post-metafisiese teopoëtiese God

© University of Pretoria

HOOFSTUK 5

5.1. INLEIDING

Hoofstuk 4 het met Osmer (2008) se derde taak omgegaan en die vraag: *Watter Godstaal is gepas in die tyd waarin ons leef?* is gevra en toegepas. In hoofstuk 4 is die vraag beantwoord deur metodes bekend te stel wat gebruik kan word om ’n gedig teopoëties te lees en daarmee saam uit te wys watter Godstaal gepas is in ’n postmoderne tyd. Hoofstuk 4 het uiteindelik die voorstel gemaak dat daar post-metafisies, postmodern en teopoëties oor God gepraat kan word.

In hoofstuk 5 word Osmer se vraag dan soos volg filosofies ingekleur en verwoord: *Hoe kan hierdie nuwe moontlikhede om oor God te praat ons verstaan verbreed?* Dit is wat hierdie hoofstuk aan die hand van De Villiers se gedigte wil toepas en uiteindelik uitwys. Die hoofstuk wil verduidelik hoe teopoëtika toegepas kan word met die genoemde metodes in hoofstuk 4 en hoe dit die mens se verstaan kan verbreed en selfs nuut verwoord, en dat daar ’n ruimte gegee word vir gelowiges om dit te mag ontdek. Gedigte sal in hierdie hoofstuk teopoëties gelees word binne die kerklike jaar, omdat dit uiteindelik ’n liturgiese studie is hierdie.

Die kerklike jaar is die viering van God se genade en liefde. Ons vier God se ingryping in die geskiedenis van die mensdom, waardeur Hy sy liefde en genade konkreet en sigbaar maak (Clasen et al. 2010). Die kerklike jaar word juis in dié hoofstuk bespreek met die doel dat die hele kerklike jaar as herhalende narratief beskou kan word (vgl. Müller 1988). In sy bespreking van liturgie sluit Janse van Rensburg (2006:553) aan by Kloppers (2003:80-88) se pleidooi vir die liturgie as ’n omvattende kunswerk. Kloppers (2003:84) verkies die term Gesamtkunstwerk wanneer hulle nadink oor liturgie in die erediens. Die begrip “Gesamtkunstwerk” kry dus in die teologie en in die besonder in die liturgiewetenskappe ’n nuwe en dringender betekenis. Wagner, soos geskryf in Kennedy (1996:283), gebruik die term Gesamtkunstwerk om ’n dramatiese

© University of Pretoria

kunswerk te beskryf wat drama, musiek, poësie en visuele kunswerke saamsnoer tot ’n selfstandige nuwe kunswerk. Kloppers pleit vir ’n Gesamtkunstwerk-benadering tot die liturgie en erediens, en beskou die lukrake en ondeurdagte gebruik van kuns en sogenaamde *clip arts* (veral met die gebruik van die moderne tegnologie soos dataprojektors) as ongepas (vgl. Wepener en Klomp 2015:1-8).

Die kerkjaar of liturgiese jaar is die ritme of herhalende narratief en storie van Christelike feesdae en seisoene. Dit is die polsslag waarmee die kerk van Christus lewe. In die kerkjaar word die hooftrekke van die heilsgeskiedenis soos dit tot openbaring kom in die lewe, sterwe en werk van Jesus Christus deur die gemeente in die hede gevier. Hierdeur kan die gemeente met die heilsgeskiedenis identifiseer en dit hul eie maak. So ook skep dit ruimte dat gelowiges kan groei en ontwikkel binne ’n liturgie wat gemaklik en verstaanbaar is.

Die erediens word op die Sondag gevier omdat dit die dag van die opstanding is. Die tyd in die kerkjaar bepaal egter telkens die aard, inhoud en fokus van ’n spesifieke erediens. Die verskillende tye in die kerkjaar word simbolies ingeklee met verkondiging wat ook visueel deur middel van simbole, kleur en beelde gebeur. So kry die gemeente deur ’n geheel van verkondiging en kommunikasie op verskillende vlakke deurgaans ’n bewussyn van die vaste punte in ons geloofslewe (White 2000:40).

5.2. TEOPOËTIKA EN DIE KERKLIKE JAAR

Die vraag na hoe teopoëtika binne die kerklike jaar kan inpas word in hierdie hoofstuk bespreek. Tot op hede is daar al ondersoeke gedoen van hoe poësie die liturgie van die NG Kerk kan verryk, maar daar is nog nie uitgewys of teopoëtika ’n moontlike manier toon om oor God te kan praat binne die erediens nie; daarom die nut van die navorsing.

Vervolgens sal daar nou gefokus word op die inhoude en aksente van die inskrywings in die kerklike jaar, of eenvoudig gestel, na die verskeie seisoen binne die kerklike jaar. Dit sal opsommenderwys plaasvind, omdat die analisering van De Villiers se gedigte deur ’n teopoëtiese lens die uiteindelike doel is binne die navorsing. Uiteindelik kan die term *ekklesia-poëtiek* ook gebruik word, wat kan dui op die kerklike jaar vanuit ’n teopoëtiese lens. Die bespreking word gedoen aan die hand van die chronologiese

© University of Pretoria

verloop van die onderskeie seisoene in die kerklike jaar. Dié afdeling sal afgesluit word met algemene opmerkings ten opsigte van die kerklike jaar.

5.3. DIE KERKLIKE JAAR

Die navorsing het al uitgewys dat daar nie net lukraak wegbeweeg word van tradisie nie. Dit sluit aan by Heidegger (1993:122) se idee dat daar nie net, in die geval van Heidegger, wegbeweeg wil word van die metafisika nie. So ook in die navorsing is daar nie net die absolute wegbeweeg van tradisie en teologie nie, maar teopoëtika word uitgewys as ’n moontlike manier om oor God te kan praat.

Predikers staan dikwels voor die gedagte oor waaroor Sondag gepreek moet word, of hoe kan die erediens vars en aktueel bly? Baie predikers sukkel om nuutgevonde gedagtes tuis te bring by lidmate en soos voorheen genoem voel baie erediensgangers dat die erediens vervelig is (Cilliers 1998:12-13). Die kerklike jaar kan predikers help, om weekliks nuut en aktueel te kan preek.

’n Ander naam waaronder die kerklike jaar bekend staan is die liturgiese jaar *(annus liturgicus).* Daar is ook die naam jaar van die Here of Christusjaar *(Annus Domini)*. Die name jaar van heil of jaar van genade *(Das heiles Jahr)* is ook name wat gebruik kan word. Die navorsing gebruik dus die naam kerklike jaar om die ritme binne die seisoene van die kerk te verduidelik.

Du Toit (1969:27-29) skryf op die volgende manier oor die kerklike jaar: “Die kerklike jaar is soos ’n katedraal waaraan eeue lank gebou is. Niemand weet meer wie oorspronklik daaraan gebou het nie; in elke geval is dit telkens verander en aangepas by latere insigte”.

Die kerklike jaar is ’n jaarlikse kerkkalender; dis ’n jaarlikse kerklike narratief wat deur die eeue gegroei en ontwikkel het deur Christene se behoefte om die verlossing in Jesus Christus te vier.

In die Bybel word die weeklikse Sondagfees genoem en dit het later gegroei en ontwikkel. Die vroeë Christene het mettertyd die veertig dae tot by Hemelvaart gevoeg en ook later is Pinkster ingereken, waar die vyftig dae van Pase na Pinkster bereken word. Met die verloop van tyd het die Adventsiklus ná die Paas- en Pinkstersiklus bygekom. Daarom is dit ’n deurlopende narratief en in die lig van hierdie navorsing, ’n aanhoudende, ritmiese dans: ’n ritme binne die jaar van die kerk.

© University of Pretoria

Binne die gereformeerde tradisie is die kerklike jaar ontwikkel om die prediker te help en uiteindelik die gemeente in aanbidding en lofprysing te lei deur verskillende fases, hetsy Pinkster of Advent. Of die kerklike jaar die aandag geniet wat dit verdien is ’n vraag én studie op sigself. Baie predikers het wegbeweeg van die kerklike jaar en vier hoofsaaklik net die meesternarratief binne eredienste, by name Kersfees, Paasfees en Pinkster.

Die kerklike jaar gaan oor ’n inhoudelik geslote maar soepel sisteem wat opgebou is uit ’n gedagte wat verband hou met die Christelike kerk en haar Here (Verheul 1992:327). Dis binne die aanhaling van Verheul dat daar ruimte gelaat word om liturgie teopoëties te kan inkleur, vir die rede dat daar soepelheid binne die kerklike jaar, maar so ook binne die liturgie is. Barnard (1989:2) verduidelik: “… die evangelie wil immers nie slegs vertaal, betuig en met woorde verkondig word nie. Dit wil gehoor, ter harte geneem en geleef word”. Dis wat hierdie studie wil bereik: dit wat gehoor word, kan opgeneem word en uitgeleef word. Dit sluit ook direk aan by Meylahn (2012) se metode wat toegepas word op ’n teopoëtiese liturgie en lees, waar Meylahn meen binne die eerste drie fases vind luister, interpreteer en onderskei plaas.

De Villiers se gedigte pas nie almal binne die kerklike jaar in nie, omdat die spreker oor ’n wye verskeidenheid onderwerpe dig, en daarom het die navorser gedigte gekies om binne die kerklike jaar te kan inpas wat deur predikers gebruik kan word om ’n erediens in te kleur. Die gekose gedigte sal gelees word deur ’n teopoëtiese lens. Die teopoëtiese lens sal dan ook ’n blik bied op die liturgie en hoe dit vir die liturgie nuutgevonde idees kan weergee. Dit dien dan as ’n moontlikheid om oor God te kan praat in ’n post-metafisiese, postmoderne wêreld.

Die ontstaan van post-metafisiese, postmoderne teopoëtiese taal oor God kan vergelyk word met ’n donker grot waar ’n kakofonie van klanke, verskillende beelde en handelinge na vore gebring word, en daar lig op gewerp word om ’n eindelose vertaling in verskillende liturgieë aan te moedig. Die donker grot, word uiteindelik verlig wanneer die kakofonie van klanke, oorheersende beelde en oordadige handelinge deur die teopoëtika gedekonstrueer word. Dit maak dit ’n radikale Godstaal moontlik. Die Godstaal verwys dus dan na ’n veilige ruimte waarbinne geloofskeuses gemaak kan word. Hierdie veilige ruimte wat geskep word, gee aan die gelowige die keuse vir geloof ten spyte van die tekort aan metafisiese bewyse oor God (vgl. Kearney 2010:7). Daarom moet daar nie net ’n veilige ruimte bestaan vir gelowiges om vrae te vra en in

© University of Pretoria

dialoog met mekaar te tree nie, maar ook om geloof te reoriënteer en te herdefinieer in terme van ’n konteks wat eie aan hul identiteit en kultuur is en gevolglik vir hulle sin en betekenis inhou.

Die kerkjaar binne ’n teopoëtiese lens of uitkyk kan die ruimte skep waar spirituele gesprekke kan groei en plaasvind. Dit is uiteindelik, na die navorser se mening, wat die kerklike jaar en die liturgie wil doen.

5.4. DIE GANG VAN DIE KERKLIKE JAAR

Die kerklike jaar bestaan dus binne ’n eenjaarperiode uit die volgende siklusse (Barnard, 1989:11).

- Die Kerssiklus, wat bestaan uit:
    - Vier Adventsondae
    - Kersfees
    - Epifanie
    - Sondae tot en met die begin van die Lydingsweke
- Die Paassiklus, wat bestaan uit:
    - Sewe Lydingsweke
    - Goeie Vrydag
    - Paassondag
    - Die veertig dae vanaf Paasfees tot en met Hemelvaart
    - Die tydperk tussen Hemelvaart en Pinkster
    - Pinkstersondag
    - Sondag Trinitatis tot die week na Pinksterfees.

Die kerklike jaar verloop dus vanaf vier Sondae voor Kersfees tot en met die Sondag na Pinksterfees. Die kerklike jaar dek slegs die helfte van die jaar. Die res van die jaar staan bekend as die *feeslose helfte van die jaar*. Die verloop van die kerklike jaar het die doel om die verlede as ’n lewendige hede te beleef. Dit wat God gedoen het in die verlede word herdenk, maar die oog word op die hede gehou (vgl. Barnard 1989:14).

Walton (2019:3-23) skryf die volgende in haar artikel *A theopoetics of practice: “*I think there should be two holy weeks. The first, before Easter, could carry on much as before. So we would move through the days of feasting and betrayal. Walk the road

© University of Pretoria

of sorrows and, in particular, make our journey at a proper pace from Good Friday through Holy Saturday to Easter day. But we would not stop there ..."

Sy skryf verder om haar gedagte te versterk: "Right now we are living in the strange season of the empty tomb. We inhabit a culture and practice a religion suspended between secularism and enchantment, participatory inclusiveness and populism, faith and terror. This strange season calls for a theopoetics of practice and a re-forming of practical theology, situated in holy week two".

Vir Walton is die tweede week die ruimte waar die teopoëtiese praktyke kan plaasvind. Sy noem dat selfs die kerklike jaar deur die lens van teopoëtika beskou kan word en dit is wat die navorser vervolgens sal probeer om te doen.

Binne die volgende subafdelings sal die hooftrekke van die kerklike jaar bespreek word. Dit is ook dan die ritme waarmee gedigte geïdentifiseer sal word deur die lens van teopoëtika.

5.4.1. Advent en Kerstyd

Advent strek vanaf die vierde Sondag voor Kersfees tot en met Oukersdag. Daar is gedurende hierdie tyd gewoonlik vier Sondae. Advent was in die geskiedenis nie die begin van die kerklike jaar nie, maar die einde daarvan (na Paas- en Pinksterfees) en aanvanklik was die fokus en die tema van Advent die tweede koms van Christus, maar dit het mettertyd verskuif na die voorbereiding vir die koms van die Here. Vandag word beide temas gevier, naamlik die afloop van die Christelike jaar en die verwagting van die koms van Christus, sowel as die begin van die Christelike jaar en die verwagting van die geboorte van Christus, die Verlosser.

> "In the first Advent, Christ the Lord comes into the world; in the next Advent, Christ the Lord comes as Judge of the world and of all the world's thrones and pretenders, sovereignties and dominions, principalities and authorities, presidencies and regimes, in vindication of his Lordship and the reign of the Word of God in history. This is the truth, which the world hates, which biblical people – repentant people – bear, and by which they live as the church in the world in the time between the two Advents" (Weber 2004:107-112).

Die Latynse woord *adventus* (aankoms) en die Griekse woord *epifaneia* beskryf die aankoms van die godheid na die tempel, die troonbestyging van die heerser sowel as

© University of Pretoria

die eerste amptelike besoek na die aanvaarding van sy regering. Dit kan sowel die menswording van Christus as sy wederkoms in heerlikheid aandui (Vos & Pieterse 1997:151).

Met die onderwerp van Advent as die koms, die naderkom, die aanbreek van God se koninkryk, kan die res van die kerklike jaar as die ontplooiing van hierdie koninkryk beskou word.

Kerstyd is die tyd tussen Kersdag en Epifanie. As daar getel word vanaf 25 Desember tot en met 5 Januarie met Epifanie op 6 Januarie, dan word daar by die getal twaalf uitgekom, die sogenaamde "twaalf dae" van Kersfees. Alhoewel Kersfees die dag in die kerklike jaar is wat die wydste gevier word en waarskynlik die gewildste van al die feeste in die kerklike jaar is, moet hierdie fees eintlik gedurende die twaalf dae tussen Kersfees en Epifanie gevier word en nie slegs op Kersdag nie (Bratcher 2003:17)

Die naam Kersfees kom van die oud-Engelse *Cristes maesse* wat verwys na die misdiens ter ere van Christus op 25 Desember *(Christ's mass).* Die naam is vir die eerste maal in 1038 gebruik en word later, in 1131, *Cristes-messe.* In Nederlands is dit *Kerst-messe*, in Latyn *Dies Natalis* – waarvan die Franse *Noël*, die Spaanse *Natividad* en die Italiaanse *Natale* afgelei word. Die kerugmatiese fokus van die liturgie in Kerstyd is God se inkarnasie as geloof- en lewenswerklikheid.

'n Belangrike rede vir die viering van Kersfees is die insig dat God Hulself aan die mens bekendmaak: dit is nie die mens wat Hom vind of raaksien in die babatjie van Kersfees nie, maar die groot God wat Hulself op 'n nuwe wyse in die teenwoordigheid van mense openbaar. Hy verskyn voor ons oë en roep ons om voor Hom in sy lig as egte mense te lewe. Met die genoemde gedagte in ag geneem is teopoëtika juis die metode van aanmoediging waar die vreemdeling hulleself onthul as iets bekends, waar die tuinier gesien word as Jesus en binne hierdie momentele onthullings kondig dit die koninkryk van God aan (vgl. Guynn 2006).

Teopoëtika laat ruimte en skep ruimte om die ongekwantifiseerde drome van die verlede, hede en toekoms te *her*vorm en te herorganiseer, sodat die mens se eie storie daarby kan inpas. Dit beïnvloed ook die verhouding met ander, die wêreld en die Heilige. Dit is wat Advent en Kersfees vir die mens kan beteken: dat God se verhaal die mens se verhaal word, maar dat daar ruimte geskep word vir elkeen (Guynn 2006: 99).

© University of Pretoria

Vos en Pieterse (1997:153-154) skryf oor Kerstyd en verwoord die Adventsgebeure soos volg: “Hy het mens geword ter wille van ons en ons heil. Hieroor kan daar gepreek, gepraat en gesing word. In die preek moet hoorders ook tot geloof in Hom opgeroep word”.

Teopoëtika binne ’n konteks van Advent is om weer te kan sien, maar ook nuut te kan sien en waarneem. Dit is soos Bartolomeus wat agter die Here aan geskree het om weer te kan sien. Mense het hom stilgemaak, maar hy het aanhou roep. Guynn (2006: 105) som die gebeure soos volg op: “No longer blind, let me see: Christ in you, Christ in me Jesus, come and heal my sight; Help me be whole, let me see by your light”.

5.4.2. Epifanie

Die Epifaniefees val (gewoonlik) op 6 Januarie en die tyd daarna word die tyd ná Epifanie genoem. Epifanie het in die Oosterse kerk ontstaan, waar dit aanvanklik ook die geboorte van Christus herdenk het. Die kerkvader, Martin Luther, het daarop aangedring dat Epifanie ook die herdenking van Jesus se doop moet wees. Dié fees gaan juis dan oor die besoek van die wyse manne, Jesus se doop en sy eerste wonderwerk. In al drie hierdie gebeurtenisse word Jesus se Godheid en sy Koningsheerskappy sigbaar (Clasen et al. 2010:286). Hierdie seisoen eindig net voor Aswoensdag, wat Lydenstyd inlei. Die Epifaniefees word op 6 Januarie of die Sondag die naaste daaraan gevier en die laaste Sondag in Epifanietyd staan bekend as Verheerlikingsondag, wanneer Jesus se verheerliking op die berg herdenk word. Daar is gewoonlik tussen vyf en sewe, maar kan ook nege Sondae wees waarop die prediking geskied gedurende dié tyd, aangesien die lengte van die seisoen van jaar tot jaar verskil vanweë die wisselende datum van Paasfees en hierdie gegewens die epifanie- én Lydenstyd beïnvloed (Adam 1992:301). In Epifanietyd kan die prediking inspireer om *lig*ter te leef in die lig van die Lig van Christus wat in die donker wêreld kom skyn het.

Epifanie binne teopoëtika word nie beperk tot die kerklike jaar nie, maar epifanie vind ook in die mens se gedagtes plaas. Dit vind ook plaas in die mens se verbeelding en gaan oor openbaring. Epifanie word nie net tot die godsdienstige beperk nie, aangesien alledaagse gebeure wat deur die sakramentele verbeelding beïnvloed word ook tot ’n epifanie kan lei (Kearney 2010:52).

© University of Pretoria

Epifanie kan ook gesien word as ’n gedaanteverandering of transfigurasie, wanneer die gewone sekulêre belewenisse omgeskakel word in iets wat heilig of profaan is. Epifanie kom voor tussen die grense van liniêre tydelikheid, wanneer huidige gebeure in die geskiedenis ’n hoogtepunt bereik. In terme van die oorspronklike skriftuurlike sin verwys epifanie na getuies wat as vreemdelinge van ver opgedaag het vir ’n belangrike gebeurtenis. Die Bybelse verwysing na die drie wyse manne wat vanuit vreemde lande gereis het om die woord wat vlees geword het (in die vorm van Jesus, Seun van God) te aanskou is ’n voorbeeld hiervan.

Dit skep ’n geleentheid waar die *bo*-sinlike (onmoontlike) transfigureer om nuwe moontlikhede daar te kan stel. Sodoende bring dit ’n vierde dimensie na vore wat verwys na ’n ruimte waarbinne ’n *nuwe* ontvang kan word (Kearney 2010:105). Die gedagte van Kearney sluit aan by Heidegger se *fourfold* (1971:107). Die Heideggeriaanse *Dasein* woon in die liggaam en daar is ’n band tussen die psigologiese, kosmologiese en spirituele natuur. Epifanie verbind hierdie elemente en dit skep plek vir die Heilige. Dit is om ingetrek te word deur die Heilige, maar in dieselfde oomblik ook terug te deins met diepe huiwering oor die groot misterie. Dis die naderkom, maar dan *kaalvoet* op die klippe te staan, skoene in die hand, omdat niemand selfversekerd kan toetree wanneer die Heilige geopenbaar word nie.

Moses het vol onsekerheid voor die brandende bos gestaan in Eksodus 3, maar Jahwe maak aan hom die belofte dat Hy sy mense sal bevry. So ook met die Bruilof in Kana is dit Jesus wat die water in wyn verander waar die mense in ’n krisis staan, omdat daar nie meer wyn is nie. Dis dan dat Jesus by ’n skynbare onoplosbare probleem intree en dit oplos. Die mense by die bruilofsfees was ook vol van onsekerheid en toe doen Jesus dié wonderwerk. In 1 Korintiërs 11:25-26 word ’n soortgelyke aanspraak gemaak in terme van die Avondmaal. Totdat Jesus weer kom moet die brood ’n simbool wees vir sy gebroke liggaam aan die kruis en die wyn ’n simbool van sy bloed wat gevloei het (Kearney 2010:54).

Epifanie is om die moontlike in die onmoontlike waar te neem, nie net in die kerk nie, maar in alledaagse bestaan. Teopoëtika laat toe dat dit moontlik word en dat daar oor God gepraat kan word binne post-metafisiese denke. Dis soos die mense by die bruilof in Kana. Hulle sien die Here Jesus meteens nuut. Hulle loer, letterlik, oor die rand van die beker en sien en ervaar Jesus. Niks is meer gewoon nie, maar Heilig. Teopoëtika

© University of Pretoria

laat toe dat die onmoontlike ’n moontlikheid mag en kan word. Dis waar liggaam en gees ontmoet.

5.4.3. Lydenstyd

Die 46 dae (40 dae plus ses Sondae) van Lydenstyd strek vanaf Aswoensdag tot met Stil Saterdag, die dag net voor Paasfees/Opstanding en Paassondag. Lydenstyd se Engelse naam, *Lent*, word afgelei van die stam van die oud-Engelse woord *Lencten*, wat dui op die dae wat langer word en na die naderende lenteseisoen verwys (Barnard 1981: 55)

Die naam Lydenstyd word verkies, omdat hierdie seisoen in die kerklike jaar veral verband hou met die lyding van Christus wat in die mens se werklike nood ingelaat word en iets sê oor die medelye wat God het met sy mense, in besonder die noodlydendes, die armes en die verontregtes. Christus se lyding word gedurende Lydenstyd in herinnering geroep word en daar word daarop gereageer, onder andere as voorbereiding met die oog op en as voorbereiding vir Paasfees. Die ses Sondae wat by die 40 dae van die lydenstyd getel word, word beskou as Sondae *in* Lydenstyd, aangesien Sondae die opstanding van Christus vier.

In die tradisionele sin is Lydenstyd ’n tyd vir evangelisasie en ware bekering – ’n tyd vir groei deur bekering, gemeenskap met medegelowiges, gebed, vas en ’n bewustelike toespitsing op die doop en daarom as sodanig ’n tyd vir hertoewyding. Dis in die tyd waar baie mense vas en sekere dinge opgee vir 40 dae. Binne tradisie is die gedagtes dat daar gefokus word op die lydende Christus en dat die mens ’n tyd lank binne daardie gebrokenheid moet vertoef. Maar Goeie Vrydag loop uiteindelik op die onverwagse verrassing van Pase uit – die fees van Christus se opstanding en die viering van nuwe lewe, hoop, vryheid en vreugde wat daaruit voortvloei.

Vier bewegings kan gedurende Lydenstyd onderskei word. Aswoensdag dui die stemming van Lydenstyd aan: alle uiterlike praktyke waarmee die mens in die wêreld besig is lewer geen uitkoms, indien daar nie innerlike vernuwing plaasvind nie.

In die volgende beweging word die mens se aandag gefokus op Jesus wat nuwe lewe gee en word gelowiges opgeroep om hulself ook in te span in die proses van bekering. Laastens word die mens herinner aan Jesus se verlossingsdade, terwyl elkeen uitgedaag word om self hulle kruis op te neem en Hom na te volg en heel te word in

© University of Pretoria

menswees. “Overall, Lent is an opportunity to face our abiding human weakness and to turn from self toward God” (Zimmerman 1993:119-120).

As Lydenstyd gekontekstualiseer word binne ’n teopoëtiese lens is dit hoe Guynn (2006) dit uitbeeld deur sy titel dat die *dood weer tuiniers* mag word. Teopoëtiese liturgie binne die kerklike jaar gee vir die mens ’n kans om dieper oor hulle eie ervaring en verstaan te dink en ook oor die Heilige in hulle lewe. Die vraag kan ook gevra word hoe die Bybelse verhaal met die mens se verhaal vergelyk kan word en hoe kan die mens dit uitleef binne ’n rituele spasie. Teopoëtiese rites skep geleenthede vir deelname, kinestetiese betrokkenheid, die gebruik van sintuie en om elkeen se eie pad te ontdek binne die groter konteks en verhaal. Die mens assosieer met die Lydensweg vanaf Jesus se menswording in Bethlehem tot en met sy kruisdood op Golgota. Iewers op dié pad bevind die mens hulleself.

’n Verhaal deur ’n anonieme skrywer verskyn in die jaar 2009 op Toringkerk se webtuiste. Die verhaal, getiteld *The wrong funeral,* vergestalt iets van die Heilige se betrokkenheid in die mens se lyding, soeke en uiteindelik dieper kennis oor die wese. Die dame het alleen en verlate gevoel toe ’n vreemdeling die kerk en uiteindelik haar lewe binnegestap het. Dit sluit weer aan by die gedagte, wat reeds in hoofstuk 3 bespreek is, dat God se teenwoordigheid gelyktydig ’n teenwoordigheid, maar ook ’n versteektheid is. God maak Hulself bekend deur Hulself as versteek voor te stel.

Consumed by my loss, I didn't notice the hardness of the pew where I sat. I was at the funeral of my dearest friend – my mother. She finally had lost her long battle with cancer. The hurt was so intense; I found it hard to breathe at times. Always supportive, Mother clapped loudest at my school plays, held a box of tissues while listening to my first heartbreak, comforted me at my father's death, encouraged me in college, and prayed for me my entire life ... My place had been with our mother, preparing her meals, helping her walk, taking her to the doctor, seeing to her medication, reading the Bible together. Now she was with the Lord. My work was finished, and I was alone. I heard a door open and slam shut at the back of the church. Quick footsteps hurried along the carpeted floor. An exasperated young man looked around briefly and then sat next to me. He folded his hands and placed them on his lap. His eyes were brimming with tears. He began to sniffle. “I am late,” he explained, though no explanation was necessary.

© University of Pretoria

After several eulogies, he leaned over and commented, "Why do they keep calling Mary by the name of "Margaret?"

"Because, that was her name, Margaret. Never 'Mary', no one called her 'Mary'," I whispered. I wondered why this person couldn't have sat on the other side of the church. He interrupted my grieving with his tears and fidgeting. Who was this stranger anyway?

"Isn't this the Lutheran church?"

"No, the Lutheran church is across the street."

"Oh."
"I believe you're at the wrong funeral, Sir."

The solemnness of the occasion mixed with the realization of the man's mistake bubbled up inside me and came out as laughter ... He said his name was Rick and since he had missed his aunt's funeral, asked me out for a cup of coffee. That afternoon began a lifelong journey for me with this man who attended the wrong funeral, but was in the right place. A year after our meeting, we were married at a country church where he was the assistant pastor. This time we both arrived at the same church, right on time.

In my time of sorrow, God gave me laughter. In place of loneliness, God gave me love. This past June, we celebrated our twenty-second wedding anniversary. Whenever anyone asks us how we met, Rick tells them, "Her mother and my Aunt Mary introduced us, and it's truly a match made in heaven."

Dit beskryf dalk die essensie en vertrekpunt van die lydenstyd vanuit 'n teopoëtiese hoek.

5.4.4. Paasfees

Holland (2012:ad loc) skryf die volgende oor Paasfees en die verbeelding:

> "We are reminded at Easter that unlike the Greek philosopher Socrates, who faced his sentence of capital punishment with a calm, welcome acceptance as the cup of poison hemlock was placed in front of him, Jesus, the Jewish rabbi, resisted his death with the anguished plea, "Father, if it is possible remove this cup from me." For Socrates, the body was the mere prison of the soul. For

© University of Pretoria

> Rabbi Jesus, the body and the book and the beloved world were imagined as united in God and thus believed to be blessed by God."

Die herdenking van die opstanding van Jesus Christus is van die vroegste tye af onlosmaaklik deel van die Christelike kerk se vieringe (Clasen et al. 2010:325). Dis God wat Hulself *toeganklik* stel, omdat Christus gesterf het. Die voorhangsel skeur, omdat God Hulself *toeganklik* maak. Die voorhangsel skeur, omdat dit die einde van die offerdiens is. Die voorhangsel skeur, sodat die mens vrymoedig na God toe kan gaan (Barnard 1989:60).

Paasfees handel oor die verrassende versorging van God deur sy seun na die wêreld te stuur. Dis die Paasgebeure wat gelowiges, sowel as die kerk, in beweging bring.

Paasfees, die hoogtepunt van die kerklike jaar en vir die meeste Christene die belangrikste fees van die jaar, word jaarliks gevier op die eerste Sondag na die eerste volmaan na die herfs dag- en nagewening (gewoonlik op 21 Maart) en Paastyd strek in sy verlengde vorm vanaf Paasfees vir vyftig dae tot Pinkstersondag en andersins tot voor Hemelvaart. Dit beteken dat Paasfees enige tyd van 22 Maart tot 25 April kan wees en saamval met die Joodse Paasfees en Pinkster (die viering van die Fees van die Eerste Oes), soos wat dit die geval was in die tyd van die vroeë kerk.

Paasfees handel oor 'n radikale kenosis: God in *vlees* wat alle mag en krag opgee. So ook word tradisionele taal oor God, afkomstig vanaf teologie, deur die proses van kenosis verplaas en uiteindelik kan daar by teopoëtika uitkom. God het Hulself opgegee, sodat die mens kan vorm en hervorm (binne die proses van *poeisis*).

Die opstanding is die hervorming van die onverwagse. Ricoeur (1974:448) meen dat die filosoof 'n geloof voorsien wat vryheid verkondig en die kruis en opstanding as 'n uitnodiging bied na 'n meer kreatiewe lewe. Die verantwoordelikheid berus egter op postmoderne gelowiges om bogenoemde geloof tot stand te bring, aangesien die filosoof net by magte is om oor geloofsake na te dink, sekere aspekte daarvan te bevraagteken en sodoende 'n ruimte te skep waar 'n hernude dialoog tussen geloof en godsdiens kan bestaan.

In die lig van sy eie naderende dood worstel Ricoeur met die vraag rondom God se dood en opstanding. Sy verwysing na 'n spesiale vorm van genade, wat die dood voorafgaan, gee weereens 'n element van teopoëtika weer. Hy argumenteer dat 'n

© University of Pretoria

spesifieke godsdiens nie van belang is wanneer 'n mens dié tipe genade beleef nie: "... Indeed maybe it is only when faced with death that the religious becomes one with the Essential and that the barrier dividing religions are transcended. Because dying is trans-cultural it is also trans-confessional and trans-religious" (Ricoeur 2006:45).

Ricoeur praat van hierdie genade as 'n paradoks van die naderende oorgang. Om so 'n oorspronklike ervaring van genade te hê moet die mens nie fokus op hulle eie redding nie, maar moet hulle hoop aan ander gee. In terme hiervan skep Ricoeur 'n verrassende nuwe begrip van die Nagmaal, veral met verwysing na die simboliese bloed wat deur die wyn vergestalt word. Transsubstansiasie[37] word dus gesien as 'n teken van lewe eerder as 'n teken van 'n gietende bloedoffer. Nagmaal word dus nie meer 'n blote herdenking van Christus wat sy lewe geoffer het nie, maar eerder die bevestiging van die lewe wat Christus as 'n geskenk aan die mens gegee het om te geniet, sonder dat alle energie op vrese rakende die *lewe na die dood* vermors word. Toe Christus gesê het: "dit is volbring" het Hy dit bedoel, aangesien Hy sy eie lewe opgeoffer het (in 'n gebaar van kenotiese leegwording) sodat die mens voluit kan lewe (Ricoeur 2006:90).

Ricoeur (2006:91) sluit sy finale Testament met die volgende merkwaardige woorde af:

> "The Son of Man came not to be served but to serve. Hence the link between the death-rebirth in the other and service as a gift of life. Hence also the link between feast and service. The Last Supper conjoins the moment of dying unto oneself and serving the other in the sharing of food and wine which joins the dying person to the multitude of survivors reunited in community. And this is why it is remarkable that Jesus never theorized about this and never said who he was. Maybe he didn't know for he lived the Eucharistic gesture, bridged the gap between the imminence of death and the community beyond. He marked a passage to glory (through suffering and death) without any sacrificial perspective."

Jesus het gely, sodat ons weer kan lag. Sy kruis, wat geen grap was nie, maak 'n nuwe spel en dans, 'n verdiepte genot met God moontlik. Christus is ook kwasi-

[37] Vervolgens word transsubstansiasie beskou as 'n wesensverandering; byvoorbeeld die omskakeling by die Nagmaal van die brood en wyn as onderskeidelik die liggaam en bloed van Christus.

© University of Pretoria

transendentaal, of in die woorde van Meylahn (2013:251-264), ’n kwasi-Messias wat reeds gekom het, maar weer kom. By die kruis lyk dit of alle vreugde en kennis oor God verdwyn, maar: “Easter is an altogether different matter. Here indeed begins the laughing of the redeemed, the dancing of the liberated and the creative game of new, concrete concomitants of the liberty which has been opened for us, even if we still live under conditions with little cause for rejoicing” (Moltmann 1971:50).

5.4.5. Hemelvaart en Pinkster

Die kerk het deur die eeue die hemelvaart as die troonbestyging van Jesus met ’n afsonderlike fees gevier. Op Hemelvaart word Christus se verhoging en koningskap gevier: Christus *“is ook God en regeer daarom saam met die Vader en die Gees”* (Vos 2001:470) Dit word op die veertigste dag (altyd ’n Donderdag) na Paasfees herdenk. Die herdenking van die dag hou sterk verband met die opstanding van Jesus uit die dood en dat die hemelvaart die oorwinningskarakter en opstanding bevestig.

> “The ascension of Christ into heaven and his exaltation in the kingdom over which he reigns is a critical piece of the Easter proclamation and essential part of the history of our redemption. In the words of the Moravian liturgy: ‘Christ our crucified, risen, and ascended Redeemer, shall remain our confession of faith’” (Alexander 1994:375).

Die opgestane en verheerlikte Christus wat aan die regterhand van die Vader sit bly ’n gewonde Messias, soos in die boek Openbaring (hoofstuk 5:6). Die verrese Here sal altyd die wonde van die kruis dra. Daarom meen Luther dat daar altyd terugbeweeg moet word na die kruis toe en dring hy aan op ’n teologie van die kruis.

Wanneer daar oor Pinkster besin word, moet die viering van Pinkster in verband met Paasfees altyd verreken word, omdat die werk van die Heilige Gees wat hiermee gevier word ’n voortsetting van die bediening van Christus is. Pinkster is die viering van ’n spesifieke werk van die Heilige Gees, naamlik die bemagtiging van die kerk vir Christus se werk in die wêreld, en hierdie werk vind nie plaas buite of los van die Vader en die Seun nie.

Naas die viering van Pinkster(sondag), het daar ook in die NG Kerk ’n tradisie ontstaan om Pinkster te begin vier vanaf Hemelvaartdag of gedurende die week voor Pinkstersondag, met die hou van bidure of eredienste. Met Pinkster kan saam met

© University of Pretoria

Dingemans (2000:514) bely word: "God is één en Hij werkt door zijn Geest op verschillende wijzen".

5.4.6. Koninkrykstyd

Koninkrykstyd strek vanaf die eerste Sondag na Pinkstertyd tot op Christus die Koningsondag, die Sondag voor die eerste Sondag van Advent. Alhoewel daar nie enige primêre of hooffeeste gedurende Koninkrykstyd gevier word nie, is daar baie vieringe (en vaste) wat in hierdie seisoen val en wat in ag geneem kan word vir ontginning in die prediking en liturgie.

Koninkrykstyd val in die Suidelike halfrond veral in die winter, waartydens die Suidelike halfrond die groen van die natuur sien verdwyn. Die lenteseisoen breek aan die einde van Koninkrykstyd aan. Ander aksente as dié wat in die Noordelike Halfrond aandag geniet moet dus in hierdie seisoen van die kerklike jaar beklemtoon word.

Koninkrykstyd staan in die Engels bekend as *Ordinary time*, maar dis juis in die *ordinary time* dat dit moontlik is om oor God te kan praat en denke binne 'n teopoëtiese lens te kan hê.

Cilliers (2007:106) vertaal die woorde van Helmut Thielicke soos volg: "Die grootste geheimenisse van God speel hulle altyd in die diepte af ... God bou sy koninkryk in die verborgenheid. Dis soos by die oprigting van 'n brug wat onder baie steiers en beskotte gebou word sodat 'n mens die bouwerk self nie sien nie. 'n Mens hoor net die duisende hamerslae. Op 'n dag word die steiers en beskotte weggeneem en die bouwerk staan voor ons verwonderde en beskaamde oë. God was nie ledig terwyl ons tevergeefs na tekens van sy spore en sy werk gesoek het nie".

In die gewone tyd kan die Heilige ook gevind word en daar kan selfs oor 'n God gepraat word *deur* metafisika, maar tog ook *sonder* metafisika. God kan uiteindelik *teo-poë-ties* verwoord word.

5.5. DE VILLIERS SE GEDIGTE, DIE KERKLIKE JAAR EN TEOPOËTIKA

In hoofstuk 5 sover is die kerklike jaar breedvoerig bespreek en die belangrike *seisoene* daarin is weergegee en teopoëties benader met die doel om selfs nog nuwer daaroor te kan dink. Reeds aan die begin van die proefskrif is die vraag gevra, as die

© University of Pretoria

Bybel teopoëties gelees word, wat beteken dit vir die liturgie? Dis die wegbeweeg van ’n metafisiese beredenering dat God wel bestaan of nie bestaan nie en eerder ’n poëtiese artikulasie om wel oor God te kan praat in ’n post-metafisiese wêreld. Habermas (2002:75-76) sluit hierby aan wanneer hy skryf: “The collapse of metaphysics caused theologians to assimilate to the atheism of university life, and thus betray their tradition”.

Teopoetiek as ’n hermeneutiese raamwerk handhaaf en skep ’n ruimte vir ’n betrokkenheid by die numineuse (bomenslike of bonatuurlike), sonder om te soek na rasionele verklarings en waarnemings. Dit bied ’n generatiewe lees van poësie wat ingebed is in die rol van die numineuse. Dit bied inspirasie deur die Goddelike en gedigte word ook so ervaar en beleef. Uiteindelik is dit ook ’n skeppingsproses.

Teopoëtika en estetiese kreatiwiteit binne die kerk is ’n essensiële element in liturgiese vernuwing en om sodoende nuwe praat oor God te laat plaasvind. Met implikasie word daar ook die nodigheid uitgewys dat daar in die kerk ’n ontwaking moet plaasvind van teopoëtiese “intelligensie” wat in staat is om vorm, tekstuur en kleur, klank en reuk te waardeer en uiteindelik te skep. Kortom, dit is tyd om die skoonheid, mooiheid, die ruimte te waardeer met alle sintuie, soos in die hoofstuk vermeld. Om dit te kan doen is ’n gawe, ’n uitdrukking van die skoonheid van God.

Oor die kerklike jaar skryf Eslinger (1995:76-78):

> “Preaching the Church Year is not simply a question of determining the seasonal context and theme of the day. A far more complex and dynamic relationship between preaching and the liturgical year may be detected, especially in understanding the origins of the year.”

Hiermee saam is dit belangrik dat dit in die kerklike jaar in die prediking en liturgie nie net gaan om die oorvertel van ’n betrokke moment in die evangelie asof dit ’n historiese gebeurtenis in die verlede is nie: “... the Gospel cannot be reduced to historical observance. To do so is to destroy it. Christ is not some historical person who once lived and died and whom we now respectfully remember. He is a presently living Lord, a Lord who demands discipleship in the present, not relegation to the safe distance of the past” (Eslinger 1995:78).

© University of Pretoria

Op ontologiese vlak fokus dit op die toekomstige *eschaton* eerder as die alreeds afgespeelde geskiedenis; sodoende word die verlede in die toekoms geëmansipeer (Ricoeur 2004:12).

Die uitdaging is om die Heilige van die betrokke geleentheid deur die prediking en liturgie teenwoordig te stel in die hede. Ons leef nou en hier – teopoëtika maak dat die nóú beleef kan word. Die evangelie het nie net in die verlede ’n impak gehad nie, maar is ook nou gerig op lewensverandering. Die skoonheid van teopoëtika kan lewensveranderend wees. Hierdie eskatologiese paradoks van verlede-as-hede word ook in die Bybel aangetref.

Teopoëtika as konsep verwys na die moontlikheid wat uit kreatiewe denke oor die onbekende kan bestaan. Die mens kan dus ontvanklik wees vir moontlike verandering wat gepaardgaan met ’n verskuiwing in denke as gevolg van ’n teopoëtiese instelling. Die onbekende en die soeke na antwoorde is belangrik omdat dit die belangstelling prikkel om voortdurend belangrike vraagstukke te identifiseer, daaroor te besin, te debatteer en sinvolle interaksies in ’n postmoderne wêreld te hê.

Gedigte uit De Villiers se bundels is uitgesoek en sal deur die lens van teopoëtika gelees word. Dit word ook binne die kerklike jaar ingelees as verwysing en vanuit daardie ruimte sal Meylahn (2012) se model toegepas word gebruik word om gedigte te lees. Harrity (2014) se model sal ook op sekere gedigte toegepas word om die ondersoek uit te voer. Dit skep ruimte om nuutgevonde idees oor God en die Heilige te mag hê. God word dus ’n God na die dood van God ... wat nie meer is nie, maar wat weer *kan* word. Die God is in staat om die mens te rig tot ’n heilige lewe, deurdat die goddelike Hulself leegmaak en in ’n mate reduseer tot niks *(ex nihilo).* Binne ’n teopoëtiese ruimte is dit moontlik en ’n dinamiese, veelvoudige proses.

5.6. GEDIGKEUSES IN DIE NAVORSING

Party seisoene in die kerklike jaar sal meer gedigte as ander hê, vir die blote rede dat die digter meer oor ’n sekere tema gedig het as oor ander. Die gekose gedigte is almal gekies om in die kerklike jaar te kan inpas, wat die liturg dan kan gebruik as medium binne die erediens. Daar word dan ’n teopoëtiese uitlegging op die gedigte toegepas om die liturgie te kan uitbrei.

© University of Pretoria

5.6.1. Advent en Kerstyd

“Maria” (1972:48)

“Die man daarbuite” (1975:51)

“In die begin” (2008:42)

5.6.2. Epifanie

“Vakuum” (1975:57)

“Een” (1975: 58)

“God-ken” (1975:59)

“Een” (2005:67)

5.6.3. Lydenstyd

“Balansstaat (1972:32)

“arkduif” (1975:40)

“Lied vir die Lydenstyd” (1975: 54)

5.6.4. Paasfees

“Nagmaal (I)” (1972:19)

“Aand van Goeie Vrydag” (1974:18)

“Paasmôre” (1974:21)

“Dit is volbring” (1978:29)

“Tafel” (2008:40)

5.6.5. Hemelvaart en Pinkster

“In die dieper dinge” (1974:16)

“Wolk van getuies” (2005:11)

© University of Pretoria

5.6.6. Koninkrykstyd

“Trisagion” (1972:9)

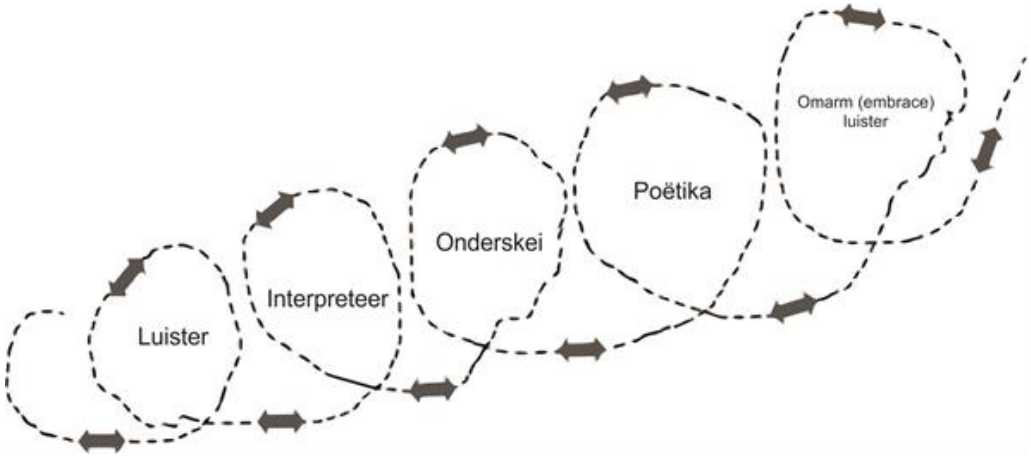
“Kosmose” (1975:60)

“Misterie” (2005:37)

5.7. TEOPOËTIESE LEES – MEYLAHN SE MODEL

Die 20 gedigte sal gelees word deur die gebruik van Meylahn (2012) se model, wat toegepas sal word om uiteindelik ’n teopoëtiese lesing daar te stel. Daar sal ook verwys word na Harrity (2014) se drie modusse, maar die navorser kies om Meylahn se model te gebruik vir die lees van die gekose gedigte vir die rede dat regdeur die proefskrif *dans* as metafoor gebruik is, en Meylahn se model sluit aan by dié *dans.*

Dus word die vyf fases, Meylahn (2012) noem dit vyf dansbewegings, teenoor die gedigte gestel. Die navorser stel dit dan as vyf vrae wat gebruik kan word om ’n gedig teopoëties te lees.



5.7.1. Luister

Luister behels die lees van die gedig en die gedagtes wat na vore kom inneem. Gewoonlik is die lees van poësie ’n subjektiewe ervaring en verskil van mens tot mens. In die eerste dansbeweging word die gedig net gelees met die doel om ’n sekere gevoel daarvoor te kry. Meylahn (2012:53) skryf hoofsaaklik oor die kerk, maar die volgende kan ook toegepas word op ’n teopoëtiese lees: “The unheard, unspoken,

© University of Pretoria

hidden narratives emerge from under the dominating umbrella of the common language".

Dis ook van belang gedurende dié "luister"-periode dat daar nie beweeg word na blote teopoësie (mooi skrywery of retoriek oor God nie), maar ook nie in soverre beweeg na teopolitiek nie. So maklik word die "spasie" en die gebeurtenis deur taal vergeet, dat dit gevul word met ideologie en politiek. Daarom is Miller (2010:11-18) se vier merkers vir radikale poëtika belangrik om in gedagte te hou en te besef dat daar 'n fyn lyn is om op te beweeg en nie te eindig by teopoësie of teopolitiek nie.

5.7.2. Interpreteer

Dit is binne hierdie tweede dansbeweging waarin die gedig geïnterpreteer word. Dit kan wees om na die letterlike, sowel as die figuurlike betekenis van die gedig te kyk. Die inhoud, skryfstyl, ritme, rym en so ook die metafore wat gebruik word binne-in die gedig. Dié stap is om die gedig te verstaan binne die konteks en so ook die tegniese detail van die gedig.

Meylahn (2012:55) verduidelik: "This process of interpretation goes through layer and layer of interpretation (framing stories/frames of reference) trying to find the 'ultimate' legitimisation of these stories, not in search of a grand narrative, but of the ultimate myth that founds and justifies the dominant common language — one could say the ideology that founds the common language or the myth that sustains and legitimises this common language".

Dit is in die interpretasie-beweging waar die gedig binne 'n konteks verstaan word. In die liturgiese studie is dit binne die kerklike jaar en hoe die gedig uiteindelik saamgestel is, om deur taal sekere gedagtes oor te dra.

5.7.3. Onderskei

© University of Pretoria

In ’n teopoëtiese lees word daar onderskei tussen teopoëtika en teopoësie. De Villiers se gedigte word dan onderskei of dit teopoësie of teopoëtika is. Die Onderskeidingsproses sluit aan by die navorsingsvraag of De Villiers se gedigte iets weergee van ’n misterie en beeld van God.

Meylahn (2012:56) meen: “These ultimate myths (ideologies) need to be discerned – not judged from an outside objective perspective by comparing them to a higher authority or a higher myth, but from within, namely from the cracks within the dominant common language”.

5.7.4. Poëtika

Die dominante vraag om te vra is as De Villiers se werke wel teopoëtika is, hoe kan dit bydra binne ’n liturgies-teologiese praksis binne die Gereformeerde tradisie? Die onderliggende of sub-dominante vraag is om te vra wat die transformerende krag in die *re-authoring* proses is. Goeie toneelstukke, romanse en poësie skep wêrelde wat die leser kan binnetree – die navorsing het dit deurentyd ondersoek. Teopoëtika is juis die *counter*-verhaal, nie die dominante storie nie, maar die storie wat op die kantlyn ontwikkel. Dit is wat teopoëtika moontlik maak.

5.7.5. Omarm

Dit is in hierdie proses waar hierdie nuutgevonde gedagtes oor die Heilige omarm kan word en toegepas kan word binne die liturgie.

Meylahn (2012:58) skryf vir die kerk, maar dit kan ook in die navorsing toegepas word:

“Once the minds have been liberated from the dominant myth about what is and what is not possible new ideas will emerge about being community within community. Ideas about being a redemptive, healing, just, reconciling, hospitable community that is very much in the world as it is in solidarity with the least of the brothers and sisters, and yet it is not of the world, because it is not of the dominant myth, but of the Christ event (deconstruction of the dominant myth and the new life made possible where this power has been broken open)”.

© University of Pretoria

In die omarmingsproses kan die moontlike ondersoek word oor wat teopoëtika vir die gereformeerde erediens kan sê en dit as ’n geskenk *(Gelassenheit)* te kan ontvang en die toekoms in te beweeg. Teopoëtiek skep die spasie waar verskeie diskoerse oorweeg en in ag geneem word en nie net een enkele dominante diskoers nie. In hierdie spasie kan daar groei voortvloei.

Teopoëtiek is nie vir dié wat duidelike visie wil hê nie, of metafories gesproke dié wat ’n helder resonansie tussen partikels wil hoor nie. Teopoëtiek is vir dié wat kan aanvaar dat alles nie een enkele antwoord het nie, maar steeds na die harp in die agtergrond kan luister. Dit is vir dié wat in stille tevredenheid oor die onduidelikhede kan dink en nie te streng fokus op kategorieë en formules nie.

5.8. GEDIGTE

5.8.1. Advent en Kerstyd

Gedigte wat handel oor die Kerstyd moet dié verwondering aanhou laat ontvlam.

5.8.1.1.“Maria”

Moedertjie Gods, gaan huis toe,
dis klaar.
“Hul het my die breek van Sy bene gespaar.”

Moedertjie Gods, kyk, Johannes –
hy wag.
“Maar *Hy* is gebore vir my daardie nag.”

Moedertjie Gods, jy was ‘Vrou’
al by Kana ...
“Het jy gehoor van die rouklaag in Rama?”

Moedertjie Gods, gaan terug,
kyk die bloed ...
“Maar ek het Hom met my bors gevoed.”

Moedertjie Gods, jy is van die aarde,
Hy is van Bo.
“Maar nogtans my Seun, gebore, getoë ...”

Moedertjie, hier is dit Hoofskedelplek.

© University of Pretoria

“Maar Hy ...”
... is Verlosser – en jy, sondaar, soos ek.

(1972:48)

5.8.1.2. Teopoëtiese lees van “Maria”

Met die eerste lees van “Maria” sal party meen dat dit veel eerder inpas by Lydenstyd of Paasfees, omdat dit tog ’n klassieke uitbeelding van woorde is oor die gekruisigde Christus, maar hier kan dit beskryf word as ’n Paasvoorstelling binne Advent en die Kerstyd. Dit kan vir die rede wees dat die spreker aan die einde van die gedig tot die insig kom dat Jesus Verlosser is. Die navorser kies om dit by Advent en Kerstyd te laat figureer, omdat daar veral na Jesus se moeder in die Kerstyd (en Jesus se geboorte) verwys word. Ook die gebruik van “moedertjie” word in elke strofe herhaal. Elke tersine se tweede en derde vers rym en dus word paarrym gebruik. Die gedig is ’n *diskoers* tussen die spreker en Maria.

In die interpretasie-beweging is die gedig geskryf in ses tersines, met die woord “moedertjie” wat in elke strofe aan die begin herhaal word. Die verkleiningsvorm word ook gebruik, om die sagtheid van die stemtoon waarmee die spreker dié nuus wil oordra te beklemtoon. Ook aan die einde van elke tersine is Maria aan die woord, behalwe in strofe ses, waar die spreker met haar terugpraat en sy standpunt staaf.

In die eerste vyf tersines word Maria as “Moedertjie Gods” aangespreek. Dit is die verwysing dat Maria die moeder van God is, die moeder van Jesus is. Dis in die laaste strofe waar Maria net as moedertjie aangespreek word: “Moedertjie ... hier is dit Hoofskedelplek” om haar menslikheid aan te dui.

In elke tersine word Maria sag aangespreek om terug te keer na haar huis toe. Maria tree dan in ’n diskoers oor die verlies van haar seun. En in die eerste tersine meen sy dat hulle haar die breek van sy bene gespaar het. Volgens die Bybel is Jesus se bene nie gebreek nie, want Hy was reeds dood. Mense wat gekruisig is, se lyf het afgesak en dit het asemhaling bemoeilik. Hulle het hulself dan met hul hakke opgestoot vir nog ’n asemteug. Die soldate het dan die gekruisigdes se bene gebreek sodat hul nie hulself kan opstoot nie. Dit het die dood vinniger laat intree. Die bene van die twee diewe langs Jesus is gebreek, maar toe die Romeinse soldate by Jesus kom**,** het hulle gesien Hy is reeds dood (Joh. 19:30–37) en het dus nie sy bene gebreek nie**.**

© University of Pretoria

In die derde tersine meen die spreker dat Maria “Vrou” was al by Kana. Hy meen dat sy reeds swanger was, maar sy vertel weer vir die spreker van die rouklaag in Rama wat weereens ’n intertekstuele verwysing vanuit die Bybel is, uit Matteus 2:18.[38] Maria vertel aan die spreker van die rouklaag toe Herodes opdrag gegee het dat alle seuntjies jonger as twee jaar doodgemaak moet word. Dit kan geïnterpreteer word dat Maria meen sy die rouklaag van Rama gespaar is, maar hoekom dan nie hierdie gebeurtenis nie?

Dis dan in tersine vyf en ses waarin die spreker vir haar moontlike antwoorde probeer verskaf. Die spreker meen: “Hy is van Bo.” / “... is Verlosser – en jy, sondaar, soos ek.”

Dit is in die sesde tersine waar Maria nie meer “Moedertjie Gods” genoem word nie, maar slegs “Moedertjie”. Hierdeur word haar menslikheid (sondaar) beklemtoon. Die spreker suggereer ook dat Jesus gesterf het, maar weer sal opstaan, wanneer hy sê: “Moedertjie, hier is dit Hoofskedelplek.” Die spreker meen dat die hier net tydelik is en dat Jesus die Verlosser is. Die gebruik van “maar” dui op die kontras dat Jesus God is en Maria (en die spreker) mens is.

Elisabeth Eybers se gedig oor Maria sluit hierby aan:

“Maria” – Elisabeth Eybers

’n Engel het dit self gebring,
die vreugde-boodskap - en jy het
’n lofsang tot Gods eer gesing,
Maria, nooi uit Nasaret!

Maar toe Josef van jou wou skei
en bure-agterdog jou pla,
het jy kon dink, eenmaal sou HY
die heel wêreldskande dra?

[38] ’n Gekerm word op Rama gehoor, ’n gehuil en groot gejammer: Ragel treur oor haar kinders en wil nie getroos word nie, omdat hulle nie meer daar is nie.” Matteus 2:18.

© University of Pretoria

Toe jy soms met ’n glimlag langs
Jou liggaam stryk ... die stilte instaar ...
wis jy met hoeveel liefde en angs
sou HY sy hellevaart aanvaar?

Die nag daar in die stal – geeneen
om in jou nood jou by te staan –
het jy geweet dat HY alléén
Getsemané sou binnegaan?

(*Belydenis in die skemering* 1933)

In die onderskeidingsbeweging beskou die navorser die gedig as teopoëtika vir die rede dat daar klem gelê is op die transendente en goddelike en dit word gedoen om deur die oogpunt van Maria – nie deur die Bybelskrywers nie – Maria se verhaal te vertel. Dis juis nie die dominante narratief wat vertel word nie, maar die narratief vanuit die oogpunt van Jesus se moeder.

Daar is opgesluite teologiese en veral liturgiese betekenis in hierdie oogpunt. Jesus se kruisiging word opnuut met ’n lydingsvolle Kersfees verbind. Vir die meeste mense gaan Kersfees oor feesvier, geskenke en heerlik eet, terwyl baie elke Kersfees sonder kos is en in lyding leef. Die gedig verwoord Maria se lyding by die kruistoneel en kan deurgetrek word na Kersfees toe.

Die gedig kan ook waarde vir die liturgie hê binne die omarmingsproses, veral omdat die nie-dominante diskoers aan die woord is. Dit kan veral in die liturgie betrekking hê om uit te wys dat die mens ook soms plek moet maak vir dié wat op die kantlyn staan, soos Maria. Dit kan ook dien as genadeverkondiging in die sin dat Jesus nie by Hoofskedelplek gebly het nie, maar opgestaan het uit die dood. Dit suggereer die misterie opgesluit in die kruisiging en opstanding.

5.8.1.3. “Die man daarbuite”

Wie roep daarbuite? Hy?
Is dit vir my?

Ek, seun van mense, bloed uit bloed
gebore, blind

© University of Pretoria

Hy bloed uit Gees
uit water, wind.

En tog uit bloed,
bloed van ’n vrou;
Hy óók ’n kind.

Eloï! Eloï!
Een met ’n riet gaan nader.

Dit is donker buite.
Vader? Vader.

(1975:51)

5.8.1.4. Teopoëtiese lees van “Die man daarbuite”

Wanneer die gedig gelees word, is dit opvallend dat dit kort is (een van die kenmerke binne poësie) en hoofsaaklik uit koeplette (tweereëlige strofes) bestaan en slegs uit een enkele tersine. Die eerste koeplet kan ook na Openbaring 3:20[39] verwys, waar Jesus meen dat Hy by die deur staan en klop. Dus kan dit ’n intertekstuele verwysing wees wat aansluit by die titel van dié gedig: *Die man daarbuite.*

Binne die interpretasie-beweging is dit duidelik dat die spreker drie vrae binne die eerste koeplet vra. Dit is vrae tiperend van ’n onsekerheid. Die spreker vra ook of dit hy is wat geroep word.

In die tweede koeplet verwys die spreker na homself en meen dat hy gebore is as mens en *in* bloed gebore is. Die spreker bevestig sy menslikheid, en ook die gedagte dat hy “blind” is. Dis ’n figuurlike betekenis wat kan beteken dat die spreker tog onsekerheid toon, soos in die eerste koeplet. Dit kan ook suggereer dat God nie blindelings en klakkeloos gevolg wíl word nie en die spreker onseker is oor sy geloof in God.

In die derde koeplet verwys die spreker na Jesus wat deur Gees gebore is en vergelyk die Gees deur die gebruik van ’n metafoor met water en wind. Ook die gebruik van alliterasie van die w-klank word gebruik om die gedagtes te versterk. Dit kan ook sinspeel op die Hebreeuse woord *Ruach* wat gees óf wind kan beteken.

[39] “Kyk, Ek staan by die deur en Ek klop. As iemand my stem hoor en die deur oopmaak, sal Ek by hom ingaan en saam met hom die feesmaal hou, en hy saam met My.” Openbaring 3:20.

© University of Pretoria

Die vierde strofe bestaan uit ’n tersine (driereëlige strofe) en dit kan ook as die middelpunt van die gedig gesien word, omdat dit die enigste tersine is. Die spreker meen dat God tog mens geword het in Jesus en uit ’n vrou gebore is, dat dit tog ’n menslike proses ingesluit het en nie net iets onverstaanbaar en onverklaarbaar was nie, al was dit tog wel onverstaanbaar en onverklaarbaar. Hy bevestig ook dat Jesus ’n kind was, dat Hy ten volle mens geword het en deur menslike prosesse gegaan het.

In strofe vyf word God aangeroep met die gebruik van die Hebreeuse woord: *Eloï.* Dit word ook herhaal om die spreker se erns oor te dra dat hy uitroep.

“Een met ’n riet gaan nader”: dié reël kan ook weer as ’n interteks beskou word vanuit die Bybel met Matteus 12:20[40] in gedagte. Dit verwys weereens daarna dat die spreker onseker is, maar wel seker is van wie hy in God is, dat die Onbekende tog ’n Bekende word. Die spreker meen dan in die laaste strofe dat dit donker buite is (dit kan vir verskeie redes wees), maar herken dan vir God as Vader, eers met ’n vraag en dan beslissend.

In die onderskeidingsbeweging sal die navorser die gedig as teopoëtika beskou vir die rede dat as daar na Harrity (2012) se modus gekyk word, menslike interaksie en ’n eksistensiële aard na vore gebring word. Daar is ook sterk klem op die transendente en goddelike en dit word gedoen deur slegs enkele woorde en kort sinne te gebruik. Die gedig bestaan uit 50 woorde, maar gee baie meer weer as net die 50 woorde.

Dit kan op verskeie maniere bydra tot die liturgie. Dit is nie net ’n gedig nie, maar binne die liturgie kan dit gebruik word as gebed, geloofsbelydenis, genade-verkondiging en dan ook net as ’n gedig. Dit kan veral gebruik word wanneer daar gepreek word oor die koms van Jesus as gewone mens, maar uiteindelik as Verlosser. God-mens. Mens-God.

Wat die geboorte van Jesus aanbetref, wys Dingemans (2000:532) op die uniekheid van die identiteit van Jesus wat in die konsep van die maagdelike geboorte uitgedruk word. Die maagdelike geboorte word metafories beskou met die beklemtoning van die aanbreek van ’n nuwe tydvak in die geskiedenis. Die metafoor dien om te beskryf dat God op ’n unieke manier in en deur Jesus werksaam was en dat Hy God se unieke

[40] “’n Riet wat geknak is, sal Hy nie afbreek nie en ’n lamppit wat rook, nie uitdoof nie; Hy sal die wil van God laat seëvier.” Matteus 12:20

© University of Pretoria

verteenwoordiger op aarde is. Dit dui op ’n “innige verbondenheid” tussen God en Jesus (Dingemans 2000:535). Ook Jesus se selfverstaan van sy wese en missie word aan die Gees toegeskryf na aanleiding van Jesaja 61:1-2, soos dit in Lukas 4 en Matteus 12 weergegee word, is die Gees van die Here op hom. Die gedig beskryf dit indirek.

In die omarmingsproses kan die verhaal van Jesus ander nie-dominante stories na vore bring. Baie erediensgangers ly aan ’n minderwaardigheidskompleks. Hulle dra ook seer, onsekerheid en trauma van die verlede. Die verhaal van Jesus (en die gedig) kan uitwys dat God die Een is wat deur Jesus Christus alles kan verander en die mens lief het. Dit is om doelbewus die dominante diskoerse aangaande wie se stem die belangrikste is om te keer en belangrik te ag.

5.8.1.5. “In die begin”

In die begin was ek ’n gedagte
in die gestringde stergeheue van God.
In die begin was ek ’n gedagte.

Die gedagte het woord begin vorm,
mikroskopies in my moeder se skoot.
Die gedagte het woord begin vorm,

Die woord het inderdaad mens geword,
vlees, bloed en sening soos die Seun van God,
Die woord het inderdaad mens geword.

Nou word ek weer verse en woord.
en die woord word weer stof van gedagte.
Nou word ek weer verse en woord.

Die gedagte keer t’rug na sy oord.
Wat begin was, word einde en einde begin.
Die gedagte keer t’rug na sy oord.

(2008:42)

5.8.1.6. Teopoëtiese lees van “In die begin”

© University of Pretoria

Die titel laat ’n mens dadelik dink aan Genesis 1:1, maar so ook Johannes 1. Die gedig bestaan uit vyf tersines, met die eerste en derde reël wat in elke tersine herhaal. Dus is dit net die tweede reël van elke tersine wat verskil. Indien die tweede reël van elke tersine uitgehaal word, vorm dit ook ’n chronologiese beweging:

in die gestringde stergeheue van God / mikroskopies in my moeder se skoot / vlees,
bloed en sening, soos die Seun van God / en die woord word weer stof van gedagte
/ Wat begin was, word einde en einde begin

Die spreker skryf vanuit die gedagte dat die mens na die beeld van God geskep is. Die skeppingsverhaal beskryf God as die oorsprong van die hemel en die aarde. Die gedig beklemtoon sekere gedagtes deur die gebruik van herhaling. Die spreker bevestig dat hy net ’n gedagte is binne die gestringde stergeheue van God. Dit gee iets weer dat dit meer is as net ’n vinnige, ondeurdagte gedagte wanneer die spreker dit beskryf as “gestringde stergeheue” en “mikroskopies in my moeder se skoot.” Die gebruik van alliterasie van die g-klank is ook opvallend binne “gestringde stergeheue” en dui aan dat God nie lukraak beslis nie, maar alles deurdink het. Die skepping is nie ’n lukrake besluit nie.

Die gedig het ’n tweeledige betekenis. Eerstens kan dit verwys na Jesus se geboorte, maar ook na die skepping van die mens. God is nie deel van die *skepping* nie, maar is *Skepper.* Dit sluit aan by die gedagte van Heidegger dat God nie *being* is nie, maar dat daar eerder ’n dekonstruksie van die metafisiese God moet plaasvind. Dit is in die tweede tersine “Die gedagte het woord begin vorm”, wat aansluit by Johannes 1:1.[41]

In tersine drie bevestig die spreker dat die woord mens geword het, dat die Seun van God deur menslike prosesse beweeg het en ook mens was. Die woord “inderdaad” plaas klem daarop.

Die spreker meen dat hy nou weer “verse en woord” word in tersine vier. Die gebruik van ’n intertekstuele verwysing van Genesis 2:7[42] word ook gebruik dat God die mens uit stof gemaak het.

[41] In die begin was die Woord daar, en die Woord was by God, en die Woord was self God. Johannes 1:1.
[42] Die Here God het toe die mens gevorm uit stof van die aarde en lewensasem in sy neus geblaas, sodat die mens ’n lewende wese geword het. Genesis 2:7.

© University of Pretoria

Die gedagte aan die begin keer in die laaste tersine “t’rug na sy oord”. Die gebruik van “t’rug” eerder as terug, om in te pas by die metrum van die gedig, is opvallend. Die spreker meen dan: “Wat begin was, word einde en einde begin.” Die oordeelsdag is dus gelykertyd die einde van die wêreld en die begin van die hiernamaals. Na die oordeel wag daar dus nóg ’n *hemel* nóg ’n *hel* op gelowiges. Jesus se koms na die wêreld was nie bloot net ’n noodmaatreël om die skepping te herstel nie, maar Hy het gekom om ’n nuwe *dans* te skep.

Epifanie verwys na verskyning of openbaring, na die hele geheimenisvolle wonder van die Woord wat mens geword het en onder ons kom woon het. God het deur Jesus Christus fisies deel geword van ons bestaan. God het in die geskiedenis ingegryp en so deel geword van mense se verhale.

De Villiers se gedig “In die begin” is ’n laaggedig wat vele fasette saamneem. Dit is ook ’n vers libre (vrye vers), hoewel herhaling regdeur gebruik word. Dis ’n gedig vol intertekstuele verwysings na die Bybel en die herhaling *beklemtoon* dat lewe aanhou plaasvind en dat Jesus gered het, maar steeds aanhou red. Die herhaling meen dat dit ’n aanhoudende proses is wat plaasvind. Dit hou nie op nie, maar duur voort.

Die navorser beskou “In die begin” ook as teopoëtika, omdat die kreatiewe ervaring van die skepping weergegee word. Dis ook vol mistiek en kontemplatiewe gedagtes vir die leser. Die gedig is ook gevul met veelvuldige gedagtes oor geloof en die Heilige.

In die liturgie plaas die navorser die gedig binne Advent en Kerstyd, omdat Jesus se koms na die wêreld ’n *herskepping* voorstel: God wat kom en aanhou kom, God wat aanhoudend besig is deur sy Seun, Jesus Christus. Dié gedig is inderdaad praat oor ’n post-metafisiese God en kan omarm word in die liturgie.

5.8.2. Epifanie

Epifanie, wat verskyning of *openbaring* beteken, verwys na die hele geheimenisvolle (mistieke) wonder van die God wat mens geword het en onder ons kom woon het. God het deur Jesus Christus deel geword van die mens se bestaan, om aarde toe te

© University of Pretoria

kom as mens. God het in die geskiedenis ingegryp en só deel geword van mense se verhale. Epifanie handel oor die verskyning en toetrede deur Christus in mense se lewens. Epifanie is ook na Kersfees en nuwejaar en die lewe gaan dus *normaal* voort. Die bruilof in Kana kan as metafoor in die liturgie dien, dat Christus steeds in die *normale gang van die lewe* teenwoordig is. Jesus Christus maak Homself bekend (deur sy misterieusheid) in die mens se situasie.

5.8.2.1. "Vakuum"

Sommige sê U vra 'n leemte,
méér as leemte,
vakuum
in hart en niere
skrik rondom!
'n brand in die gebeente
voor U kom,

Self moet selfloos wees.

Salig is die wat arm is van gees.

Hulle wat honger het
en dors is na geregtigheid,
wat rein wil wees
en sonder ding of beeld
God met God wil soek
en God met God wil liefhê.

(1975:57)

5.8.2.2. Teopoëtiese lees van "Vakuum"

Met die eerste bekendmaking van die gedig "Vakuum" is die titel opvallend. 'n Vakuum is 'n ruimte sonder druk of materie. In die omgangstaal word die woord *lugleegte* gebruik. In fisika verwys vakuum na 'n materiaalvrye ruimte.

In die teopoëtiese navorsing word die moontlikheid ondersoek om post-metafisies oor God te kan praat. Die gedig verwoord dit in die besonder, hoewel 'n fisikaterm gebruik word om dit te doen. Tog, binne die fisika het hierdie *ruimte* geen druk of materie nie. Dit is juis binne die denke, die wegbeweeg van metafisika, dat daar beoog word om oor God te kan praat. Die gedig is ook 'n vers libre, sonder enige vaste rympatroon of skema. Die gebruik van die Bybel, as interteks, is opvallend. Die gebruik van tipografie

© University of Pretoria

is ook opmerkbaar, veral die oop ruimtes wat as *tipografiese wit* bekendstaan. Dit kan daarop dui dat die spreker wil hê dat die leser daardie gedagte *veral* moet inneem.

Die interpretasie-beweging van die gedig is gelaagd. In die eerste reël meen die spreker dat sommige meen dat God na ’n “leemte” vra. Die spreker beweeg verder en meer dat God meer as ’n “leemte” vra, maar eerder na ’n vakuum. Binne die konteks van die gedig ’n plek waar God dan kan wees. Dit sluit sterk aan by die gedagte van Heidegger (1964): “Why are there beings at all, instead of Nothing?”

In reël drie word die woord “vakuum” juis alleen geplaas vir beklemtoning deur die spreker. Dit beklemtoon óók dit wat “vakuum” is: *afgesonder, lugleegte.* Die spreker meen dit moet “in hart en niere” plaasvind. Die Hebreeuse woord “kilyāh” word in die letterlike betekenis vir “niere” gebruik en in die figuurlike betekenis vir “emosies”. Dit word dikwels saam met die Hebreeuse woord “lēḇāḇ” gebruik, wat letterlik op die “hart” van ’n mens dui, maar figuurlik op sy “gedagtes“ dui. Job gebruik “kilyāh” om die setel van sy diepste verlange uit te druk (Job 19:27).[43]

Ook in die Nuwe Testament is dit Johannes wat dié woorde gebruik van “*niere en hart*” vir “*gevoelens en gedagtes*” in sy waarskuwing aan die gemeente Tiatira in Openbaring. Hy gebruik die Griekse woorde “*nephrous*” en “*kardia*” (vgl. Malina 1995).

Die spreker skryf dan van “’n brand in die gebeente”. Dit dui op die innerlike begeerte vir Christus. Dieselfde gedagte kan ook in Sheila Cussons se gedig “Christ of the burnt men” deurgevoer word. “O wat is die brand in brein en hart wat brandender brand / as die vlam aan die lyf en wat gaan gloei in klip en sand” (Cussons 1978).

Dan plaas die spreker die volgende reël alleen: “Self moet selfloos wees”. Die woord “selfloos” kan beteken “selfverloëning” en dat in die vakuum die mens hom of haarself kan prysgee vir God. Dit is ook die aanduiding van ’n intertekstuele verwysing van die Bybel wat aansluit by reël nege wat meen: “Salig is dié wat arm is van gees.” Dit sluit aan by Matteus 5 tot 7, waar ons Jesus se bergrede vind. Die spreker gebruik dus in reël nege die Ou Vertaling van 1953 van die Afrikaanse Bybel, wat sin maak binne die konteks, omdat die gedig dateer uit 1975 en die Nuwe Vertaling eers in 1983 verskyn.

[43] My niere versmag van verlange in my binneste. Job 19:27.

© University of Pretoria

In die Nuwe Testament was hierdie mense diegene wat weet hoe afhanklik hulle van God is. Matteus sê dat sulke mense, wat weet hoe arm hulle is, of hoe afhanklik hulle van God is, diegene sal wees wat sal beleef hoe God voorsien en waarlik gelukkig en geseënd sal wees. Matteus sê dus dat om arm van gees te wees, 'n goeie ding is, want mense wat arm van gees is, is hulle wat weet hoe afhanklik hulle van God is, en aan hulle behoort die koninkryk van die hemele. In die gedig is dit nie 'n belediging nie, maar eerder 'n kompliment. Dit dui op afhanklikheid en verwondering oor God.

Die spreker gaan in die laaste strofe voort met die interteks van Matteus.[44] In reëls 13 tot 15 maak die spreker melding van 'n *soeke*, maar die soeke vind plaas in God en deur God *na* God. So ook die liefde: "God met God wil liefhê". Die spreker meen hierdeur dat God nie die bestraffende Vader is nie, ook nie die hoogheilige wat van sy troon regeer nie, maar 'n liefdevolle God wat in alledaagse ervarings (hoewel Hy mistiek is) soos in *hart en niere* waargeneem kan word.

Ter aansluiting by die gedig kan Augustinus se mistiek genoem word. Sy mistiek is die mistiek van die liefde. God is liefde. In God se selfopenbaring in Christus word dit duidelik dat God liefde is. Dit geskied deur die werking van die Heilige Gees in die hart van die mens. Onrustig is ons hart totdat dit rus vind in God, sê Augustinus in sy *Belydenisse*. In die mens se geloofsantwoord op die ongelooflike liefde van God kom die onrustige hart van die mens tot rus. Langs hierdie weg herken die siel God as die Een wat Hom in die mens se siel openbaar. Die mistiek in Augustinus se gedagtegang is onmiskenbaar (Du Rand 2005:92).

Die gedig is 'n goeie voorbeeld van teopoëtika en dui op 'n mistieke teenwoordigheid van God by mense. Die gedig kan in die liturgie binne Epifanie gebruik word, veral in kontemplatiewe eredienste en ook as gebed. Dit is om bewus te word van die teenwoordigheid van die misterie van God, om te buig voor hierdie *mysterium tremendum et fascinosum.*[45]

5.8.2.3. "Een"

Ek wil my aan U oorgee soos aan wyn
en dronk word

[44] Salig is die vredemakers, want hulle sal kinders van God genoem word. Salig is die wat vervolg word ter wille van die geregtigheid, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemele. Mattheus 5:9-10.
[45] Vertaling uit Latyns: "Die fassinerende ontsag en misterie."

© University of Pretoria

en in tale praat
en Sankeys sing
soos Ouma, blind op Waterval,
haar hare wit,
alleen by die serfyn

Ek wil U voel in my
voel hoe dit gloei
en bid
en sweet
en ruik
en sien
en weet
U-ek
ek-U
is in-mekaar
vergeet

(1975:58)

5.8.2.4. Teopoëtiese lees van "Een"

De Villiers het in twee bundels 'n gedig met die naam "Een." Beide word onder Epifanie bespreek. Die spreker is aan die woord en beskryf hoe hy saam met God wil wees. God se teenwoordigheid is nie afhanklik van stokkerige korrektheid nie. God is groter as historiese frases en liturgiese formules en dié gedig beklemtoon dit. Die gedig handel oor die mens se ervaring, die ervaring van God deur menslike, tasbare handelinge. Cilliers (2004:42) meen: "… tradisie is geen *God-outomaat* nie. Trouens, formalisme kan 'n handige wegkruipplek word, 'n liturgiese skuiling teen die teenwoordigheid van God. Dit is wat die navorsing wil benader deur weg te beweeg van liturgiese skuilings en nuut oor God te kan dink.

Die spreker meen dat hy homself wil oorgee aan God soos wyn. Dit is 'n intertekstuele verwysing na Lukas 5:38-39[46]. Die spreker wil homself in God vestig en selfs in die figuurlike konnoktasie dronk word. Boesak (2005:45) skryf: "Liewer dronk van liefde as dronk van mag." Die spreker gaan dan voort dat hy wil ook in tale praat en Sankeys sing, saam met sy ouma in Waterval (Mpumalanga) saam met die serfyn. 'n Serfyn is

[46] "Niemand gooi nuwe wyn in ou velsakke nie. As hy dit sou doen, sal die nuwe wyn die velsakke laat oopbars. Dan is die wyn vermors en die sakke daarmee heen. Nee, nuwe wyn moet in nuwe velsakke gegooi word." Lukas. 5:38-39.

© University of Pretoria

'n klawerbordinstrument. Ira Sankey was 'n sanger wat bekend was vir godsdienstige liedere. Van Sankey se komposisies word steeds in die 21ste eeu gebruik.

Dis spreker gaan dan voort in die tweede strofe oor hoe hy God wil beleef. Hy wil God voel in hom, so intensief dat dit gloei. Dan maak die spreker gebruik van alleenplasing en asindeton (die doelbewuste gebruik van voegwoorde vir beklemtoning) "en bid / en sweet / en ruik / en sien / en weet." Al die beskrywings is die manier waarop die skrywer God wil beleef, maar dit is tog ongewoon om God in sweet en ruik te beleef. Daarom kan die aanname tog gemaak word dat die spreker meen God kan op baie meer plekke beleef word as dit wat die mens dink en dat dit juis moontlik is om vir God selfs in die sweet en ruik te *be*leef.

Die laaste vier reëls is waar die verdieping in die gedig plaasvind. "U-ek / ek-U / is-in-mekaar / vergeet." Die digter meen dat hy wel van God se teenwoordigheid (in hom) weet. Die alleenplasing van "vergeet" dui daarop dat die spreker nie altyd presies weet hoe hy God beleef nie, maar dat dit tog gebeur.

Gelowiges gaan soms deur 'n "seisoen" van winter, ook in die geloof. Dit kan iets wees soos wat Jesus in die woestyn beleef het toe die duiwel Hom uitgedaag het. 'n Woestyntyd in die geloof. Die Bybel is vol van geloofservarings binne die nie-sien-nie van God, die worsteling met sy afwesigheid. Die spreker van die gedig wil juis vir God *be*leef, hoewel dit onbekend is waar die spreker homself in sy lewe bevind.

Die gedig kan as teopoëtika beskou word, omdat daar diep misterie in die enkele woorde opgesluit is. Dis ook die menslike ervaring wat konkreet deurgegee word wat van dié poësie teopoëtika maak. Ook die belewing van menslike ervaring is nie net woorde op papier nie, maar werklik 'n gevoel wat die spreker wil oordra.

In die omarmingsproses kan die gedig goed inpas in die liturgie binne Epifanie. Johannes 2, oor die bruilof in Kana, kan as teks gebruik word waar Jesus die water in wyn verander.

In 'n teopoëtiese verstaan van die erediens en liturgie moet daar nooit vergeet word dat dit oor *mense* handel nie: mense met gesigte, gesinne en lewensstories; mense wat sekere lydings oorwin het of dalk in die huidige moment lyding beleef. Dit is juis

© University of Pretoria

dan waar ’n teopoëties inslag ruimte kan skep om ’n verskil te maak, O=om juis op nuwe maniere die evangelie te kan uitbeeld.

5.8.2.5. “God-ken”

Sal ek U ooit kan dínk-ken?
ráák-ken?
vóél-ken?
Of U oor en oor kan vergelyk
met iets wat anders is,
wat min of meer soos U is,
wat ek kan verstaan?

Niks is soos U nie.

Sal ek ooit,
met hierdie liggaam nog aan my,
U kan bekyk
U-in-sigself,
en ingaan ín in U
en óp
om te kan weet
wie U is -
Goddelik te kan weet?

(1975:59)

5.8.2.6 Teopoëtiese lees van “God-ken”

In die luisterproses (leesproses) is die gedig ook kort en bondig, met die alleenplasing van woorde en die gebruik van *tipografiese wit* vir beklemtoning. Die titel is uiteindelik nie ’n stelling nie, maar ’n vraag oor die manier hoe God geken kan word. Die gedig is deurtrek met vrae oor die moontlikheid om God te kan ken. Die spreker probeer om op ’n post-metafisiese manier God te beskryf.

In die interpretasieproses begin die spreker met drie vrae. Hy vra of hy ooit vir God sal kan dink-ken / ráák-ken / vóél-ken? Die woorde word ook beklemtoon deur die gebruik van die gravis. Die spreker vra dan of hy vir God met *iets* kan vergelyk wat min of meer soos God is en wat die spreker dan sal kan verstaan. Die spreker probeer om van God sin te maak of om die werklikheid van God te beleef sonder om God in *wese* vas te vang. Die spreker gebruik taal om dié God te beskryf, wat dus meen dat die spreker binne sy huis van taal leef.

© University of Pretoria

Dit is dan deur alleenplasing van die volgende strofe dat die spreker tot insig kom: “Niks is soos U nie.” Dit is ’n direkte stelling. Nadat die spreker al sy vrae gevra het, kom hy tot die gevolgtrekking dat niks soos God is nie en daar niks is om God mee te vergelyk nie. Hy is die onvergelyklike.

In die derde strofe beweeg die spreker weer weg van dit wat hy wéét en skakel terug na die onsekerheid toe. Hy vra of hy met sy tydelike liggaam ooit vir God sal “bekyk”, “met hierdie liggaam nog aan my”. Die spreker vra dan ook hoe hy in God kan ingaan en opgaan om te kan weet wie God is. Vir die spreker is God die lewende God, die Een wat gister en vandag dieselfde is en tot in alle ewigheid (vgl. Heb. 13:8). Die gedig gee iets weer van die grootsheid en *onbevatlikheid* van die misterie van God. Dit gee ook iets weer dat God onbegryplik, maar tog begryplik is; ’n ambivalensie dat God wel geken kan word, maar ook nie geken kan word nie. Die spreker meen dat selfs in die openbaring van God, in die dink-ken, raak-ken en voel-ken, bly God steeds in donkerte gehul.

Die spreker beklemtoon dat God groter is as gedagtes (dink-ken), groter is as aanraking (raak-ken) en selfs groter is as gevoelens (voel-ken). God is groter as liturgie of uitgewerkte kontroleerbare en hanteerbare metodes (groter as metafisika). Die spreker kom tot die insig dat niks soos God is nie.

In die Onderskeidingsfase binne die model sal die navorser die gedig ook as teopoëtika beskou. As Harrity (2012) se matriks bekyk word, word al drie modusse (liggaamlik, profeties en mistieke) aangeraak. Die gedig handel oor die onbekende God wat tog geken kan word. Die gedig getuig oor God en dat daar niks soos God is nie.

Dit beklemtoon ook iets van ’n deurbreek teen geyktheid en vaste formules oor God, en probeer God verwoord op ’n singewende manier.

In die omarmingsproses binne Meylahn se model pas die gedig veral by Epifanie in. Dit bring ’n nuutheid en tog mistieke ervaring van God na vore deur ekonomiese taalgebruik. Dit skep ’n wêreld wat poog om God te kan ervaar en waar die spreker tot

© University of Pretoria

die slotsom kom dat niks soos God is nie. Ons vind in die gedig ’n epifaniese moment waar iets verhelderend oopgaan.

In die woorde van Kearney (2010:52-53): *“*By this I understand the self-emptying of the omnipotent God, the surpassing of metaphysical categories of divinity as First Cause or Highest Being, the realization that God is a promise, a call, a desire to love and be loved that cannot be at all unless we allow God to be God”.

Die gedig laat toe dat God *God* kan wees.

5.8.2.7. “Een”
26 Desember 2004

Wat U skep, moet aanhoudend slyt en ondergaan
en weer herstel word soos ’n skeur, ’n naat wat bars;
óf U moet vorm wat volmaak sal voortbestaan

wat vlekloos ook sal god wees, vry soos U, en meer:
ontelbare atome-gode, elk-in-sigself koning en koninkryk –
planete, berge, sonne – wat tydloos saam met U regeer.

Het U met Lucifer byna volmaak probeer, u diamant van lig?
Het U met hom gewaag eone terug, lank voor U skeppingstuin?
Maar in die helder rye van gevlerkte engele voor u gesig

wou hierdie skitterprins, u ster, U uitdaag om u Troon.
U het hom met die swaard van u gedagtes uitgeban
na waar hy nou u skadu is, die donkerte bewoon.

U, Skepper, moet gebrokenheid soos wolk voor son aanvaar.
U maak gedurig heel, al bly ’n ewigheid oop en onklaar:
één volmaakte God kan slegs wat broos is, vorm en bewaar.

(2005:67)

5.8.2.8. Teopoëtiese lees van “Een”

Dit is De Villiers se tweede gedig met die naam “Een”, dié keer baie later geskryf in sy tweede laaste bundel, *Jerusalem tot Johannesburg.* Dit is ook ’n gedig met veel meer *inligting* as die eerste en bestaan uit vyf tersines. Strofe een en twee moet saam gelees word, maar die spreker deel dit in twee strofes op vir beklemtoning en so ook die gebruik van die enjambement vir ’n vinnige, tog beklemtoonde, lees.

© University of Pretoria

In die interpretasiebeweging staan die volgende in dié gedig uit wat ’n teopoëtiese lees moontlik maak. Die spreker meen dit wat God skep moet aanhoudend onderhou word: “moet aanhoudend slyt en ondergaan / en weer herstel word soos ’n skeur, ’n naat wat bars”. Die spreker meen dat die skepping ’n *aanhoudende proses* is wat deur ’n Hoër Mag onderhou word. Dis nie ’n aanklag nie, maar ’n stelling. Die spreker is dan van mening dat as dit nié so is dat die skepping aanhoudende prosesse moet deurgaan nie, moet God dan volmaakte dinge skep.

In die tweede strofe wat saam met strofe een gelees moet word, beskryf die spreker dan as God *dinge* skep wat volmaak is, dit ook god sal kan wees; dit sal vry wees en selfs meer as net vry wees. Die spreker verwys na atome wat dan as “atome-gode” sal voortbestaan elk as koning en in koninkryk. Die spreker meen dan dat die planete, berge en sonne dan saam met God sal regeer – tydloos – want geen *instandhouding* is nodig nie.

In die derde strofe vra die spreker vir God of Hy met Lucifer probeer het dat hy wel volmaak kon wees. Die spreker kies om die duiwel se aanspreekvorm Lucifer, wat van die Latynse selfstandige naamwoord *Lucem ferre* afgelei is, te gebruik. Dié naam beteken “ligdraer” en is ook die naam wat aan die Môrester (Venus by dagbreek) gegee is. Hoewel Jesus nooit Lucifer genoem is nie, word Hy ook in Openbaring 22:16 die Môrester genoem. Lucifer is dus ’n naam wat sinspeel op Satan se verhouding met Christus. Die gebruik van die metafoor is oplettend: “u diamant van lig”. Die spreker vra dan of God gewaag het *eone terug*. “Eone” kom van die Griekse woord “aiōn” wat met *ouderdom* vertaal kan word. Dit is baie lang periodes van tyd. In die wetenskap is ’n eon meer as ’n biljoen jaar. Die spreker is ook van mening dat die proses plaasgevind het lank voor die skeppingstuin waarin Adam en Eva voorkom. Dis ook lank voordat God besluit het *om te skep.* Die spreker sluit die tweede strofe dan met ’n teenstelling af: “Maar in die helder rye van gevlerkte engele voor u gesig”.

Strofe drie en vier moet ook saam gelees word. Lucifer word beskryf as God se “skitterprins” en “ster” aan die begin van tye. Dis dan dat die spreker meen dat hy vir God uitgedaag het vir sy troon, dat hy geban word uit die hemel en dat hy nou die skadu van God is en die donkerte bewoon. Die duiwel word uiteindelik verstoteling en uitgeskop uit die hemelparadys. Dit is ’n verwysing na Openbaring 12:9, wat satan beskryf as ’n gevalle engel.

© University of Pretoria

Die laaste strofe of slottersine is dus die verdieping van die gedig. Die spreker meen dan teenoor die Skepper dat Hy gebrokenheid “soos wolk voor son aanvaar”. Dis asof die spreker vir God wil sê dat die spreker verstaan waarom daar gebrokenheid is, maar kom ook tot die gevolgtrekking dat God gedurig *heel maak*. Die spreker bevestig al is die ewigheid “oop en onklaar”, is dit tog in God se hande is. Dis in die laaste reël van die gedig dat die spreker meen: “één volmaakte God kan slegs wat broos is, vorm en bewaar”. Die spreker erken dat daar net een volmaakte God is. Lucifer wou soos God wees, maar kon nie. En die volmaakte God is die een wat vorm en bewaar, veral dit wat broos is.

Die gedig wil die gedagte saamneem dat daar net Een God is wat na hierdie wêreld kan omsien, dat God ook wel na hierdie wêreld kyk en die vermoë gehad het om Lucifer met slegs ’n gedagte te verban. Die mens kan *broos* voor God staan, want Hy is die Een wat aanhoudend slyt en ondergaan en dit wat broos is vorm en bewaar.

In die onderskeidingsmoment sal die navorser die gedig klassifiseer as teopoëtika vir die rede dat daar diep mistieke denke na vore kom. Dis ook ’n gedig waar die spreker vry is om selfs vir God te sê dat Hy die gebrokenheid kan aanvaar “soos wolk voor son”. Die spreker verwys ook na oppermagte soos God en Lucifer. In die gedig staan die twee in skrille kontras teenoor mekaar.

Die gedig openbaar God se *teenwoordigheid* as Skepper van brose dinge. Geloof is dikwels gewikkel tussen God en satan. Baie gelowiges glo *slegs* in God, sodat die duiwel wegbly, terwyl dit glad nie die essensie van geloof is nie. Baie mense glo per implikasie dat sonder Lucifer, God geen plek het om sy almag te toon nie, en die mens geen rede tot verlossing nodig het nie. Die gedig meen dat God aanhou vorm en bewaar. Die God *na God* hou aan met sorg.

5.8.3. Lydenstyd

Zimmerman (1993:119-120) meen dat Lydenstyd ’n tyd is om die menslikheid van die mens te besef en na God toe te draai. Dit gee ook iets weer van die vervlietende aard van die mens. Lydenstyd is ’n tyd van hertoewyding. Dissipelskap staan ook sentraal in Lydenstyd. Dit is dus ook ’n tyd van toerusting vir dissipelskap. De Villiers het ’n gedig met die naam “Aswoensdag”. Die gedig word ingesluit om uit te wys dat

© University of Pretoria

Lydenstyd met Aswoensdag begin, maar Aswoensdag word nie teopoëties gelees nie. Dit kom in De Villiers (2008:28) se laaste bundel na vore.

“Aswoensdag”

Halfsewe en Johannesburg roer lankal die strate.
Blindes met bedelbekers word by robotte rondgelei.
’n Ambulans skeer rakelings en blok voorkant die pad
terwyl sy noodligte toonlere skril in rooi en geel

Hier en daar staan karre by die NG Kerk teen Aasvoëlkop.
Dié viering van die eerste dag van Lyding het vergeet geraak
en sukkel vir ’n wortelplek tussen gereformeerde rots en klip.
Die klok lui. Sonder orrel sing ons Lam van God, Onskuldig.

Die dominee maak op ons voorkoppe ’n kruis met as
van palmtakke van laas jaar se Palmsondag wat gedroog,
verbrand is en gemeng met olie van olyf: dié bome,
aanskouers van triomf én sweet soos bloed.

Ons bid en loop in kerkse stilte uit, met ’n gedempte groet.
’n Ambulans skroei weer verby, duskant minibusse
wat soos roofvoëls wag om in te druk. My truspieël
wys my kruis laat swart sweettakkies in my plooie groei.

De Villiers beskryf dat die lewe “normaal” voortgaan ten spyte van die begin van Aswoensdag. Hy meen selfs dat die dag vergete geraak het en dat daar nie plek is tussen die “gereformeerde rots en klip” daarvoor nie.

5.8.3.1. “Balansstaat”

O, Heer, ek dank U vir U groot geduld
met my. Ek is so in die skuld
by U, My bankstaat bly in rooi getik.
Nulle kom voor die komma by – ek sluk
soms swaar daaraan. Ek bied
so min en vra al meer krediet
en kry dit (God weet hoe!).
Ek is soms bang U roep
my in om alles te betaal
en haal my uit U waagskaal
uit as ’n te groot risiko:
’n Twyfelaar wat glo.

(1972:32)

© University of Pretoria

5.8.3.2. Teopoëtiese lees van “Balansstaat”

Die fokuspunt van De Villiers se eerste bundel, *Leitourgos* (1972) is waarskynlik opgesluit in die gedig “Balansstaat”: ’n verlore mens, ’n reddende God en “’n Twyfelaar wat glo”. Dit maak hierdie poësie so radikaal anders as die Afrikaanse poësie van dieselfde tyd in daardie jaartal. Die grondslag daarvan is juis ook die hoofsaak waarmee die gereformeerde teologie hulle besig hou, naamlik die religieuse verhouding van die mens tot God. Hier het geloof, hoop en liefde nie onder verdenking gekom nie.

Binne die eerste lees van “Balansstaat” kan die gedig beskryf word as ’n laaggedig. Dit beteken dat daar ’n meer as een betekenis aan die gedig toegeken kan word. Dit kan ook as gebed dien, veral met die tussenwerpsel “O” aan die begin van die gedig. Die spreker begin met ’n apostroof, “O”, om God aan te roep. Die leser word in die bankwese geplaas en die spreker vertel van hoe hy in die skuld is. Hierdie spreker se balansstaat klop nie. Dit is so erg dat die bankstaat in rooi getik word. Die metafoor van die bankstaat in rooi dui iets van die erns van die spreker aan. Die spreker verduidelik dat daar nulle voor die komma bykom en dat hy swaar daaraan sluk. Die spreker vra ook al hoe meer krediet, terwyl hy so min het om te bied. Keer op keer vergewe God hom én deur die parantese of inlassin gee die spreker uitdrukking aan sy emosie: “God weet hoe!”

Die woord “waagskaal” in plaas van “weegskaal” word gebruik. Die spreker gebruik digterlike vryheid om die woord so te gebruik. Deur die gebruik van die woord meen die spreker dat God met hom bemoeienis maak. God waag, maar weeg hom nie. Dit kan ook sinspeel op Daniël 5:27, waar koning Belsasar deur God geweeg is, maar te lig bevind is. Die woord “waagskaal” sluit ook aan by die titel van die gedig, naamlik “Balansstaat”.

Teen die einde gee die spreker sy eie g.eloof weer: “’n Twyfelaar wat glo” Dit is ’n intertekstuele verwysing na Markus 9:24*:* “Ek glo,” roep die seun se pa dadelik uit. “Help my in my ongeloof.” Die spreker besef dat God die enigste een is wat hom uit sy swak geloof kan help en sluit die gedig so af. Die reël gee ook iets weer dat die digter besef dat God hom nie sal los nie, al is sy bankstaat in rooi. Müller (2011:161)

© University of Pretoria

beskryf in sy boek, *Om te mag twyfel,* die volgende oor God: “Die Een wat is en wat was en wat kom; die Een wat om elke hoek en draai in enige gedaante of gebeure kan verskyn, maar wat nooit in ons gedagtes en formulerings vasgevang kan word nie”.

In die onderskeidingsfase beskou die navorser die gedig ook as teopoëtika, veral deur die vernuftige gebruik van metafore soos ’n balansstaat om ’n verhouding met God te vergelyk. Dis ook dan dat daar *ruimte* is om te mag wees, dat selfs ’n twyfelaar in God mag glo. Dalk binne ’n postmoderne verstaan van die wêreld is dit nie meer radikaal nie, maar in die jaar 1972 sou dit as ’n kettery gesien word om in God te twyfel. Die gedig bring ’n beweging en vryheid na vore.

‘Balansstaat’ kan by verskeie momente in die erediens gebruik word. Dit kan by die Woordverkondiging as inleiding gebruik word, veral as daar oor die sin van die lewe gepreek word, maar die gedig kan ook dien as ’n aanvangswoord. Lydenstyd is ’n besonderse tyd vir hertoewyding en roepingvernuwing (Clasen et al. 2010:297). Die navorser reken dit kan ook ná ’n preek ’n mooi ‘toe-eienings moment’ wees. Selfs binne die raam van stilte in die erediens sou die gedig treffend kon funksioneer.

5.8.3.3. “arkduif”
nagedagtenis ingrid jonker

kom ’n duifie van ver af
en hy sit in my bloed
en hy was hom
en hy was hom
in die plas, in my bloed

ek gryp hom
draai sy nek om
vervloekte vuil voël
waarom was jy
en plas jy
in my, ek, riool?

en ek bid, o ek bid,
ek bid, ek, riool,
ek bid vir my siel van die arme voël
ek hou goed dop
ek voel sy hart klop
hy’s nie dood nie

© University of Pretoria

hy leef

ek sien hom later
oor die water
oor die boomtoppe sweef

(1975:40)

5.8.3.4. Teopoëtiese lees van “arkduif”

Die gedig word ter nagedagtenis geskryf vir Ingrid Jonker, wat haar eie lewe geneem het deur in die see te Drieankerbaai in 1965 te loop. Jonker se gedigte eggo die digter se vermoë om te kan skep, ten spyte van haar eie psigodrama wat afspeel in haar persoonlike lewe. Om ’n lyn van een digter na die ander te trek (tussen Jonker en De Villiers) kan daar uitgewys word dat *beduidende* digters, selfs *in* tye van verlies, trauma en depressie kan skep, en nie gewoon as gevolg daarvan nie. De Villiers het gesukkel met endogene depressie en Jonker het geestesonstuimighede beleef in haar gemoed.

Die gedig van De Villiers is tien jaar na haar dood vir haar nagedagtenis geskryf. Die gedig is ’n vers libre, met geen hoofletters nie, hoewel punktuasie na vore kom. Een van Jonker se bekendste gedigte is: “Gesien uit die wond in my sy”.

“Gesien uit die wond in my sy”

Ek het afgekyk van die berge en gesien ek is dood
My geskape slape die twee lammers op die slagpale van goud
en my hande die kroppe van duiwe gebreek met die palms na bo
O dat die woord wat bloei uit my mond
die vorm teruggee aan my liggaam
en die son die lyn aan die heuwels van graan
Want die waters van my dood soek na die olyftakkies van die sonskyn
en my volk die oop protea van die dagbreek
Bo die masjinerie van goud die waardigheid van hul skouers
in die deur van hul opstalle in die bekke van perde
groen sonlig met voete wat sleep
Maar sou hul my teëkom in die geldstuk
van elke sekonde wat tol op ’n toonbank

© University of Pretoria

in die arendshart van die nag vol verminkte liggame
sou hul my kruisig oor en oor wat kom om hulle te red
Omdat ek glo dat daar nog geskied
in die buitewyke van die hart
die wit geboorte van die varkblomme
Want ek het gesien hoe jy Johannes
jou hand lê op die skouer van die swart man met die kruis

In die aanvanklike lees en in ag genome die titel kan die afleiding gemaak word dat daar ’n intertekstuele verwysing na die Bybel is: die verhaal van Noag wat ’n duif vrygelaat het nadat die ark vir veertig dae en nagte op die water was. ’n Duif is ook binne die Christelike tradisie ’n vredesimbool en ook ’n simbool vir die Heilige Gees.

Die interpretasiebeweging kan as volg uiteengesit word. Die spreker meen dat die duif van ver af kom en in die bloed van die spreker self was. Die herhaling van “en hy was hom” is duidelik dat die spreker in verstomming staan dat die duif in sy bloed, “in die plas, in my bloed” homself was.

Die tweede strofe dui ’n aansienlike beweging in die gedig aan. Die voël se nek word omgedraai. Die spreker beklemtoon die gedagte van vuilheid deur die gebruik van alliterasie van die v-klank: “vervloekte vuil voël”. Die spreker vra die vraag hoe kan die duif/voël homself was in sy riool?

In die derde strofe bid die spreker. Die “en ek bid, o ek bid” dui op die aanhoudendheid waarmee die spreker bid. Hy verwys ook na homself as riool. Hy bid vir sy siel en ook vir die voël wat nou (tot op die moment) nek omgedraai is. Die spreker hou die voël dop en voel dan sy hart klop en meen dat hy nie dood is nie. Die konnotatiewe (figuurlike) betekenis van die gedig handel oor Jesus se kruisiging, waar die mense gedink het Hy is dood en dit kan nie verander nie, maar Christus staan na die derde weer op uit die dood. Die duif is die metafoor vir Christus. Die ark het die mense bewaar teen al die waters; die tweede keer is dit Christus wat in die mens se plek *intree.*

Die spreker meen in die laaste tersine dat hy hierdie duif weer sien: “oor die water / oor die boomtoppe sweef”. Die boomtoppe sluit aan by Noag se verhaal waar die duif

© University of Pretoria

nie teruggekeer het na die Ark toe nie. Dis ook opvallend dat daar geen punt is om die gedig af te sluit nie, wat kan beteken dat dit aanhou en aangaan. In Jonker se gedig begin sy: “Ek het afgekyk van die berge en gesien ek is dood”. In De Villiers se gedig sien hy die duifie weer leef en vlieg.

Die gedig ‘arkduif’ is die verpersonifisering van Christus se kruisiging, op ’n radikale ander wyse, maar deur tog van Bybelse interteks gebruik te maak. Dit handel daaroor dat Jesus in die mens se “riool” kom intree het, dat Jesus uiteindelik “riool” geword het, sodat die mens kan leef. En dan ... al het die mense gedink dat hierdie Jesus dood is, staan Hy na drie dae uit die dood uit op. In die taal van Paulus in 1 Korintiërs 2:2: “Ek het my voorgeneem om met julle oor niks anders te praat nie as oor Jesus as die Christus, en wel oor Hom as die gekruisigde”.

Die wêreld bied vir die mens baie keuses van *Christusse*: ongebroke, ongemerkte, Christusse sonder wonde. Hulle kan ons nie red nie. Net die gekruisigde Christus kan die mens red (vgl. Cilliers 1998).

Die gedig kan ook as teopoëtika beskou te word. Christus word vergelyk en gelykgestel met ’n duif. Ook die *sonde* word met riool vergelyk. Dis ook die duif wat in Matteus 3:16[47] en Lukas 3:22[48] op Jesus neerdaal en waar God aankondig dat dit sy geliefde Seun is.

Die gedig pas goed in binne die liturgie van die Lydenstyd, en hoewel dit oor Christus handel is die metafore gepas om dit ook op die mens van toepassing te maak. Dit kan ook lei na introspeksie, waarvoor Lydenstyd geken word. Dis ’n tyd van selfondersoek en gebed, selfs vas. Teopoëties bind die gedig gedagtes saam; nie soos spykers hout aan mekaar bind nie, maar soos die wind wat deur bome waai. Die gedig kan as gebed en selfs as skuldbelydenis gebruik word. Dit sluit ook goed aan by die gedig van W.E.G. Louw: “Ek sal opstaan”:

[47] Jesus is toe gedoop en het dadelik daarna uit die water gekom. Meteens het die hemel bokant Hom oopgegaan, en Hy het die Gees van God soos ’n duif sien neerdaal en op Hom kom. Matteus 3:16
[48] ... en het die Heilige Gees in sigbare gestalte soos ’n duif op Hom neergedaal. Daar was ook ’n stem uit die hemel: Jy is my geliefde Seun. Oor Jou verheug Ek My. Lukas 3:22

© University of Pretoria

Ek sal opstaan en na my vader gaan;
opstaan uit my vodde en my vuil ...

5.8.3.5. “Lied vir die Lydenstyd”

Ek klou aan U kruis vas, Christus! Christus!
Dit word koud.

Ek klou aan U kruis vas, Christus! Christus!
Ek word oud.

Ek klou aan U kruis vas, Christus! Christus!
Aan die voet,

Ek klou aan U kruis vas, Christus! Christus!
Bloed oor my hande. Hare. Bloed.

Ek klou aan U kruis vas, Christus! Christus!
Skemer. Teen die binneplaas se muur.

Ek klou aan U kruis vas, Christus! Christus!
ver onder flikker vuur.

(1975:54)

5.8.3.6 Teopoëtiese lees van “Lied vir die Lydenstyd”

Binne die luisterproses (leesproses) bestaan die gedig hoofsaaklik uit herhaling: “Ek klou aan U kruis vas, Christus! Christus!” Dit is ook opgebou uit ses koeplette. Die gebruik van kruisrym maak ook deel uit van die ritme en tempo van die gedig.

Die gedig kan soos volg geïnterpreteer word. Die herhaling van die eerste reël dui die dringendheid aan waarmee die spreker meen hy aan die kruis vasklou. Daar gebeur wel dinge terwyl die digter aan die kruis wil vasklou: dit word koud, hy word oud, daar is bloed, dit word skemer en daar is ’n vuur wat flikker.

In die derde koeplet meen die spreker dat hy aan die voet van die kruis vasklou, maar saam met dit in koeplet vier is daar bloed oor sy hande: “Bloed oor my hande. Hare.

© University of Pretoria

Bloed.” Dit verwys na die spreker se *gebrokenheid*, *menslikheid* en *sonde*, en dat alles wat die spreker in sy *menslikheid* aanpak en doen, hy graag aan die kruis wil vasklou.

Dit is belangrik om te noem dat die gedig tog progressie toon. In die eerste koeplet meen die spreker dat dit koud word, maar teen die einde van die gedig, in koeplet ses, is daar ’n vuur wat wel hitte kan verskaf. Die vuur kan ook metafories verwys na die spreker wat nie meer met bloed op sy hande sit nie, maar dat die vuur dit verteer het en skoongebrand het. Die Rooms-Katolieke Kerk glo in die vagevuur of *purgatory*. Dis in die “plek”, na die afsterwe van ’n persoon, waar die siel skoongebrand word en redding uiteindelik verkry word.

Die spreker wil eintlik vasklou aan Christus en daarom die herhaalde uitroep na Hom. Die spreker is ook veilig by die kruis.

Die navorser beskou die gedig nié as teopoëtika nie[49], omdat dit net die konkrete oordra van inligting is. Dit bied nie ’n nuwe radikale Godstaal aan nie, maar slegs die oorvertelling van gebeure. Tog kan dit aangewend word binne die liturgie en gebruik word in Lydenstyd om te *dink* oor Christus se lyding en ook daarmee te vereenselwig. Dit praat tog op ’n werklike wyse oor die lyding van Christus en plaas klem op die kruis.

5.8.4. Paasfees

Paastyd is die fees van nuwe lewe, die Here se agtste dag van die skepping, die dag van die nuwe skepping wat in werking gestel is deur Christus se oorwinning oor die dood.

5.8.4.1. “Nagmaal (I)”

Heer, was daar ook so ’n ligte

[49] Die navorser is bewus dat die opskrif “Teopoëtiese lees” heet; die gedigte word dus vanuit Meylahn (2012) se model gelees, wat toegepas word op die lees van De Villiers se poësie, maar dis dan dat ’n keuse uitgeoefen kan word of dit as teopoëtika, of dan nie, beskou kan word.

© University of Pretoria

bewing in U hande toe U die brood
gebreek het? Evangeliese berigte
is uitgesproke dat U kalm was voor U dood

ondanks die slinkse man van Kerjot
se aanwesigheid; ook Thomas en die ander boel
wat eet en drink en van die plan van God
niks weet nie. Hoe het U gevoel?

Ek sukkel met die silwerdekseltjie en stamp
die staanders glasies effens uit hul plek.
Rooi Muscadel word uitgestort – klein ramp –
en vlek die tafellaken. Skielik sien ek

U die beker gee vir iemand aan U sy,
rustig, soos Een wat weet waar Hy sy kudde lei.

(1972:19)

5.8.4.2. Teopoëtiese lees van "Nagmaal (I)"

Met die eerste lees is die titel baie bekend. Die Nagmaaltafel met die brood en die wyn is simbool van Jesus se soendood vir mense op aarde. Dit het 'n impak op ons vertikale verhouding met God, sowel as op ons horisontale verhoudings met mekaar (Wepener 2010:7). Die Nagmaal is seker die sakrament binne die Kerk waaroor daar oor die eeue heen die minste baklei is.[50]

Dié gedig is 'n Shakespeariaanse sonnet. Die Shakespeariaanse sonnet bestaan uit 14 versreëls, met die rymskema: abab, cdcd, efef, gg. De Villiers volg presies die indeling van die Shakesperiaanse sonnet.

Die spreker vra 'n retoriese vraag aan Jesus binne die gedig "Nagmaal I". Die spreker gebruik kruisrym binne die eerste strofe: ligte / berigte - brood /dood. Hy meen dat die Evangelies wat ons oor die aardse lewe van Jesus vertel, meen dat Jesus kalm was voor sy dood, al was Judas in die prentjie (strofe 2).

[50] Die stelling wat die navorser hier maak, kan debat uitlok, maar oor die eeue heen is daar in die groter Kerk oor baie dinge baklei, vanaf die doop tot en met die vrou in die amp. Die Nagmaal is die sakrament waaroor mense tog al diep debat gehou het, maar wat deur die Kerk aanvaar word as die simbool vir God se verlossing deur sy Seun, Jesus Christus.

© University of Pretoria

Die spreker noem Judas die “slinkse man van Kerjot”. “Judas Iskariot” is die Hebreeus vir “Juda, die man van Kerjot.” Dit is ’n plek in Moab. Onder die dissipels was hy die een wat die finansies hanteer het. Dit sê iets van sy bekwaamheid, want Matteus of Levi, wat albei tollenaars was, kon dit gedoen het. Dat geld vir Judas belangrik was, is ook uit die tekste afleibaar. In Markus 14:5 kla Judas byvoorbeeld oor die duur salf wat Maria gebruik om Jesus se voete te salf.

Die spreker verwys ook na Thomas, die twyfelaar en die ander “boel.” Die woord boel word gebruik om te rym met die woord “gevoel” later in die gedig. Die gedig is enjambementies geskryf. Dit beteken dat een versreël oorgaan in die volgende versreël sonder enige leestekens. Die spreker skryf dit so om iets van die emosie in dié gedig weer te gee. Iets van daardie bewing in die hande word beskryf.

“Hoe het U gevoel?” Gevoelens is vir die spreker belangrik. Die spreker *meng* dogma en ervaring om die beste in beide te soek.

Die spreker neem die leser in die derde strofe terug na die Nagmaaltafel toe. By die sonnet word die gevoelens- en gedagtestroom wat deur die drie kwatryne heen geleidelik na ’n hoogtepunt gevoer word, beklemtoon. In die rymende koeplet aan die einde is daar dan ’n wending, ’n samevatting van die geheel en gee die kerngedagte mee. Hy vertel iets van sy menslikheid en wat hy beleef. Met die gebruik van ’n parentese beklemtoon die spreker die “klein ramp”. Die beeld wat hier gebruik word, is tweeledig van aard. Eerstens die fisiese mors van die rooi Muscadel, maar simbolies voel dit vir die spreker of hy die bloed van Jesus mors.

Maar die gedagte verdwyn vinnig by die spreker as hy in die slotstrofe wat slegs uit ’n koeplet bestaan simbolies vir Jesus sien. Die woord “rustig” word in die bevoorregte aanvangsposisie geplaas om Jesus te beskryf: kalm en rustig. En dan die vergelyking: “... soos Een wat weet waar Hy sy kudde lei”. Dié slotreël kan beskou word as ’n intertekstuele verwysing na Psalm 23 of die gelykenis van die verlore skaap. Die gebruik van alliterasie “wat weet waar” beklemtoon die feit dat Jesus hier ewig is. In die koeplet kry ons dus die verdieping of kerngedagte van dié gedig. Dis Jesus wat sy kudde lei.

Teopoëtika? Nee. Poësie? Ja, veral die gebruik van die Shakespeariaanse sonnet. Die navorser beskou dit nie as teopoëtika nie, veral vir die rede omdat dit vertel van ’n

© University of Pretoria

ervaring by die Nagmaalstafel. Hoewel, die gebruik van die Nagmaal ’n klandestiene ondervinding is, het die gedig nie werklik ’n dieper betekenis van misterie nie en op dit gegrond beskou ek dit nie as teopoëtika nie.

Dit kan wel aangewend word binne die liturgie by die Nagmaal en ’n sinvolle bydra lewer tot die erediens. Daar lê ’n diep wonder daarin dat God heilig en ook genadig en die teenwoordige Teenwoordigheid is.

5.8.4.3. “Aand van Goeie Vrydag”

Verlosser, Middelaar
Ek leef so sekuur *binne* dinge
Binne ’n familiekring, vriendekring
gemeenskap, kerk, volk.
Dit laat my veilig voel
Ek dank U dat U dit so beskik het
dat ek binne dit alles kan wees.

Hulle het U buite die stad geneem
om U dood te maak.
Om ons deur u eie bloed te heilig
het U buitekant Jerusalem se poort gely.
Soos die liggame van diere
wat vir sondes geoffer is
buite die poort verbrand is.

O, my Heiland!
O, my Heiland!
Hoé alléén was U nie!
Oortrek met bloed
en gekroon met dorings

Aanskou die mens!
Dit het Pilatus gesê
en dit het vandag by my bly steek. Here Jesus.
Aanskou die mens!
Die mens wat moet sterwe,
die mens wat uitgewerp is
buite die stad soos ’n dier
om nie die gemeenskap te besoedel nie.

Ek wat so gou opgewonde raak
by die geringste vernederinkie
Ek wat so ’n groot premie plaas
op die gemeensaamheid van mense, vriende.
Ek wat so maklik seerkry.

© University of Pretoria

Hoe verskriklik het U nie vir my gely nie!

Ek bid vanaand by die kruis.
En in my gedagtes
sien ek hoe die bloed daarteen afdrup
tot volkome versoening
van al my sondes.

(1974:18)

5.8.4.4. Teopoëtiese lees van "Aand van Goeie Vrydag"

Die navorser is deeglik bewus dat daar geargumenteer kan word dat Goeie Vrydag deel is van Lydenstyd én dat Opstandingsondag Pase inlei. Die verantwoording van die gedig oor Goeie Vrydag binne Paasfees handel daaroor dat die opstanding nie kon plaasvind as die kruisgebeure nie plaasgevind het nie.

"Die Vrydag toe Jesus gesterf het, het vir al die mense wat in Hom glo redding gebring. Daarom is dit Goeie Vrydag. Daarsonder sou ons kniediep in die moeilikheid en die sonde gewees het" (Van der Watt 2003:127-145). Op Goeie Vrydag is die graf steeds leeg en op Paassondag is die kruis ook nie vergete nie. Die navorser plaas dan juis die Paasgebeure wat strek vanaf die Vrydag tot Sondag, dus die klassieke *Triduum* oftewel drie dae, bymekaar en daarom kan die gekose gedig van De Villiers inpas by die drie dae van die Kruis- en Opstandingsgebeure.

Die gedig handel oor die aand van Goeie Vrydag en wat die spreker beleef op daardie aand. In die gereformeerde tradisie gaan Goeie Vrydag gewoonlik gepaard met 'n erediens en sommige kere die gebruik van die Nagmaal. In die eerste lees is dit duidelik dat die spreker met Jesus praat en Hom "Verlosser, Middelaar" noem.

Die gedig is 'n vers libre, wat hoofsaaklik as 'n gebed kan bestempel word, maar kom wel voor in De Villiers se bundel *Manna oor die duine* (1974).

In die interpretasiebeweging kan die volgende uitgewys word oor die gedig. Die spreker meen dat hy "sekuur" binne dinge leef. Sekuur kan beskryf word as sorgvuldig en foutloos. Die spreker verduidelik dan waar hy so "sekuur: leef: binne sy familie, vriendekring, gemeenskap, kerk, volk. Heidegger (1962:43) beskryf dat hierdie

© University of Pretoria

"tradisie" binne 'n sekure lewe daarna kan lei dat die mens wegbeweeg van bronne wat tot ons beskikking is en net funksioneer binne kultuur en tradisie:

> "When tradition thus becomes master, it does so in such a way that what it transmits is made so inaccessible, proximally and for the most part, that it rather becomes concealed. Tradition takes what has come down to us and delivers it over to self-evidence; it blocks our access to those primordial "sources" from which the categories and concepts handed down to us have been in part quite genuinely drawn. Indeed it makes us forget that they have had such an origin, and makes us suppose that the necessity of going back to these sources is something which we need not even understand."

Die spreker meen dan dat dit hom laat veilig voel en dank God dat hy daarbinne kan leef. Die spreker is positief daaroor dat hy binne sy tradisie kan leef.

In die tweede strofe – nadat die spreker hoofsaaklik sy eie situasie in strofe een bespreek het – beweeg die spreker na die Bybelse narratief van die kruisverhaal. Hy beskryf dat Jesus buite die stad geneem is, waar hulle Hom kon doodmaak, sodat die mens gereinig kan word, en gebruik dan die *radikale* beskrywing dat Jesus soos diere gelei het wat verbrand is as offer. In die Ou Nabye Ooste en in die Mediterreense wêreld is diere geoffer aan God om mense van hulle sonde te heilig. In die geval word Jesus daardie sondeoffer. Strofe twee handel hoofsaaklik oor die interpretasie van Bybelse gewens, soos in die evangelies oorvertel.

In strofe drie roep die spreker weer vir Jesus aan met die herhaling van: "O, my Heiland!" Dit dui daarop dat die spreker met lofprysing besig is en maak dan die stelling van hóé Jesus gevoel het aan die kruis: alleen, oortrek met bloed, gekroon met dorings.

In strofe drie, reël 20 van die gedig is daar 'n intertekstuele verwysing na Johannes 19:5.[51] Die woorde word weer in reël 23 herhaal. Die spreker herhaal dit, omdat hy meen dat hierdie woorde by hom vassteek. Hy meen dan dat die mens moes sterwe, uitgewerp word soos 'n dier, sodat die heilige stad nie besoedel moes word nie (die gebruik van die vergelyking met diere word weer gebruik). Christene beskou Israel as heilig as gevolg van die land se assosiasie met die geboorte, bediening, kruisiging en opstanding van Jesus van Nasaret, wat Christene as die Verlosser of Messias beskou.

[51] En Jesus het uitgekom buitentoe en die doringkroon en die purperkleed gedra. En Pilatus sê vir hulle: Dáár is die mens! Johannes 19:5.

© University of Pretoria

Die heilige stad kon nie gekonfronteer word met dood en siekte nie. Daarom is misdadigers uit die stad geneem om doodgemaak te word.

Die spreker beweeg dan in die vyfde strofe weer terug na sy eie omstandighede en gebeurtenisse toe en vertel iets van homself. Hy meen dat hy “gou opgewonde raak”, wat eintlik beteken dat hy vinnig kwaad word.[52] Hy beskryf dan sy eie ondervindings en gebruik die metafoor “groot premie” om oor die mense rondom hom te praat. Hy is ook daarvan oortuig dat hy maklik seerkry, maar bevestig dan net weer die Here se seer aan die kruis. Die gebruik van die hiperbool is opvallend: die spreker kry maklik seer, maar die Here het gely. Dit kan ook as ’n antitese beskryf word waarin dié twee uiterstes aan mekaar gestel word.

In die laaste strofe bid die spreker – in sy gedagtes – by die kruis. Hy sien “hoe” die Here ly met bloed wat drup, as offer vir hom.

In die onderskeidingsbeweging sal die navorser die gedig nie beskou as teopoëtika nie vir die rede dat die gedig hoofsaaklik bestaan uit die uitdruk van die spreker se emosie en historiese gegewens. Hoewel Harrity (2014) se profetiese modus (binne teopoëtiese lees) wel aanwesig is, is die liggaamlike- en mistieke modus afwesig.

Die gedig kan steeds in die erediens gebruik word, veral as gebed en selfs as genadeverkondiging. Die gedig kan veral toegepas word op Jesus se lyding, Hy wat vir die mens die *sleg* geword het, sodat die mens die sleg kan transformeer. Die toenadering tot God in die liturgie, lei tot die wegsending en tot die toenadering van die wêreld – met die doel op die viering van die mooie, maar ook die moontlikheid van transformasie van die lelike, grusame en sleg daarin. Dit is veral wat die tydperk van Pase ook vir die mens wil kom sê. God wat mens geword het, die vloek en die sleg, sodat die mens die lewe in oorvloed kan hê (vgl. Johannes 10:10). Dis dié dans *saam* met God, maar ’n dans wat transformeer en verander. ’n Dans wat die slegte neem, maar dit verander tot lofprysing van God.

5.8.4.5. “Dit is volbring”

mens sien pas voor die oomblik van die dood
glo prente van tevore, kiekies uit ’n laai
wat lank daar lê: die skoolkonsert, die groot
party, son op die agterstoep, ’n skaaprib bruin gebraai

[52] De Villiers was geken vir sy kort humeur. Hoewel hy baie geliefd was kon hy vinnig kwaad raak (2009:46).

© University of Pretoria

straks het die Heiland só op golgota gesien:
net voor die sterwe goeie dinge, hoe Hy slaap
terwyl dissipels roei. die vrou wat Hom dien
die bruilofsvrolikheid en hoe die wyn opraak

dalk was getsémané te naby, al die angs, sy lyf
te stukkend van die kats en spykers, te vol pyn
- verwarring in die tuin het almal uitmekaar gedryf –
hoe kon Hy nog aan kana dink by hisop en asyn?

tog moes Hy dit onthou hoe hul vry uit kon vaar
voor Hy, bloed oor die ribbes, kon vergeef: dis klaar.

(1978:29)

5.8.4.6. Teopoëtiese lees van “Dit is volbring”

Die titel van die gedig is ’n intertekstuele verwysing na die laaste woorde van Jesus soos opgeteken in Johannes 19:30.[53] Die gedig gebruik kruisrym vir beskrywing. Die gedig begin ook met geen direkte of indirekte lidwoord nie. Die gebruik van kleinletters word amper regdeur die gedig toegepas, behalwe waar daar na God verwys word. Dié gedig is ook ’n Shakespeariaanse sonnet. Die gebruik van die enjambement is ook hier van toepassing.

In die interpretasie-lees kan die volgende enkele opmerkings daaroor gemaak word. Die spreker meen in die eerste kwatryn van die Shakespeariaanse sonnet dat oomblikke voor die dood die mens glo ’n terugblik oor die lewe het: “glo prente van tevore, kiekies uit ’n laai”. Die spreker is dus vanuit die staanspoor oortuig dat die mens herinnerringe het voor die dood aanbreek. Dan dink die spreker in die tweede kwatryn oor wat die Heiland dalk in sy laaste oomblik gesien het “goeie dinge, hoe Hy slaap / terwyl sy dissipels roei, die vroue wat Hom dien / die bruilofsvrolikheid en hoe die wyn opraak”.

In die derde kwatryn is daar ’n kontras teenoor die sogenaamde goeie dinge:

dalk was getsémané te naby, al die angs, sy lyf
te stukkend van die kats en spykers, te vol pyn
- verwarring in die tuin het almal uitmekaar gedryf -

[53] Nadat Jesus die suur wyn gekry het, het Hy gesê: “Dit is volbring!” Toe het Hy sy kop vooroor laat sak en die laaste asem uitgeblaas. Johannes 19:30.

© University of Pretoria

hoe kon Hy nog aan kana dink by hisop en asyn?

Die spreker meen hoe kan Jesus aan Kana dink, waar die water in wyn verander is, terwyl daar vir Jesus asyn gegee word om te drink. Hisop is ’n kruie wat as medisyne gebruik word.

In die slotkoeplet word iets van Jesus se Godheid oorgedra:

tog moes Hy dit onthou hoe hul vry uit kon vaar
voor Hy, bloed oor die ribbes, kon vergeef: dis klaar

De Villiers dra in hierdie sonnet die gebeure van die kruisiging en sterwe van Jesus uit en die titel en laaste woorde van die gedig sluit bymekaar aan: “dis klaar” – in die Christelike tradisie is die taak van God wat mens moes word om die mensdom te red, volbring.

Die gedig sal die navorser wel nie as teopoëtika beskou nie. Die gedig toon ’n mistiekheid en die gedig is wél poësie wat opgebou is uit die Shakespeariaanse sonnet en die verdieping vind in die slotkoeplet plaas. In Harrity (2012) se modusse word al drie aangeraak. Die liggaamlike modus wat handel oor menslike interaksie, veral in die eerste kwatryn, die profetiese modus wat menslikheid en waardigheid beskryf en weergee, en dan ook die mistieke modus wat ’n kontemplatiewe goddelike ervaring weergee.

Die gedig kan gebruik word in die liturgie. Die gedig se teopoëtiese waarde is van hoë gehalte en kan maklik binne die erediens aangewend word as gedig en genadeverkondiging. Dié gedig sal ook ’n treffende inleiding wees vir ’n erediens wat binne die Paastyd plaasvind. Vanuit die denke tot op hede in die navorsing in die studie dat gedigte binne die kerklike jaar ingepas word – en dat dit die dimensie van die erediens kan verdiep vir die erediensgangers. Die doel daarvan is om die lens van teopoëtika en die kerklike jaar te slyp.

5.8.4.7. “Tafel”

God het ’n groot lang tafel
waar Hy sy eregaste onthaal

© University of Pretoria

waar engele olie giet op hul hoof
en Hy sit gemeensaam heel bo

terwyl sy gaste verwonderd gesels
oor die insig wat hulle eet: God self.

(2008:40)

5.8.4.8. Poëtiese lees van "Tafel"

In die luistermoment (eerste lees) kan die volgende waargeneem word. Die gedig is slegs ses reëls lank, opgebou uit drie koeplette met die titel: "Tafel". God is die gasheer van die tafel. In Eksodus 32 word gemeen dat die Tien Gebooie op kliptafels uitgekap is. Die figuurlike betekenis van die titel kan wees dat binne die Ou Testamentiese konteks die gebooie onderhou moes word wat op die kliptafels staan, terwyl – nou – die mens by God se tafel mag aansluit, omdat Jesus die offer geword het. Dit kan ook na Lukas 7:38.[54]

In die interpretasie-beweging kan die volgende oor die gedig weergegee word. God onthaal sy eregaste, wat ook 'n verwysing na Psalm 23 kan wees waar God sy kinders by 'n feesmaal laat aansit.

In die tweede koeplet is dit die engele wat olie op die eregaste se koppe uitgiet en God wat heel bo sit. Dit gebeur gereeld dat daar binne 'n trinitariese verstaan van Vader, Seun en Gees dat die Vader "hoër" geag word as Seun en Gees. In die Triniteit is almal gelyk en God is gelykertyd Seun en Gees, maar ook nie. Die Seun is gelykertyd Vader en Gees, maar ook nie. Die Gees is ook gelykertyd Vader en Seun, maar ook nie. Die beweging van perichoresis verwys na die verhouding tussen Vader, Seun en Gees. Perichoresis is 'n sirkulêre dans, net soos wat 'n tafel ook rond kan wees.

In die laaste koeplet meen die spreker dat die gaste gesels *oor* God en die insig kry oor wat hulle eet: "God self". God beeld Hulself trinitaries uit. Die gedig is ook 'n

[54] 'n Sekere vrou in die dorp, wat 'n sondige lewe gelei het, het gehoor dat Hy in die Fariseër se huis aan tafel was. Sy bring toe 'n albaste flessie met reukolie. Lukas 7:38.

© University of Pretoria

verwysing na die Nagmaal, veral in die frase: “oor die insig wat hulle eet: God self.” Dit beklemtoon die intertrinitariese verhouding tussen Vader, Seun en Gees uit.

Die onderskeidingsmodus kan as volg opgesom word. Die onderwyser in die rolprent *Dead Poet’s Society* klim op die tafel en vra aan die leerders wat hy op die tafel maak. Hy antwoord hulle en meen hy probeer dinge *bekyk* vanuit ’n ander perspektief. Hy *breek* die *stywe* tradisies van die skool deur anders na die *lewe* te kyk. Die gedig beskou ek as teopoëtika, want dit kyk anders na Jesus se lyding en ook na die Nagmaal. In die gedig is God die *eregas* en nie die Een wat aan ’n kruis hang nie, hoewel dit geïmpliseer word. In die gedig is God nie die “misdadiger” soos wat die Fariseërs in die Nuwe Testament wou uitmaak nie, maar die eregas wat sy gaste ontvang.

Die gedig maak ’n toevoeging tot die liturgie en bied ander insigte oor die lyding van Jesus. Dit bied ’n vars perspektief op die gebeure, waar Jesus in werklikheid *eregas* is vir elkeen, maar hier by ’n lang tafel aansit.

5.8.5. Hemelvaart en Pinkster

Die Heilige Gees is vir eens en vir altyd uitgestort. Anders as voor Pinkster, is die Heilige Gees nie meer net in enkeles of sporadies werksaam nie, maar is Hy permanent en persoonlik by die mens (vgl. Barnard 1981:49).

5.8.5.1. “In die dieper dinge”

Gees van God
U is die Diepte van die Goddelike Wese,
die derde Dimensie
van die Ewig Onbegryplike
waarin die Vader en die Seun
die Lengte en die Breedte is.
Hoe arm is my beeld!
Maar ek wil vandag só aan U dink.
Deur U word alles aan ons geopenbaar.
U, o Heilige Gees, ondersoek alle dinge,

© University of Pretoria

ook die dieptes van God.

Vervul my
met innerlike kalmte en krag,
dat dit in my kan word soos ’n fontein
wat opspring tot in alle ewigheid.
En ontketting my gees
dat ek in staat sal wees tot beter diens,
groter liefde,
inniger gevoelens
en ’n intiemer wandel met my God.

(1974:16)

5.8.5.2. Teopoëtiese lees van “In die dieper dinge”

Die titel van die gedig is universeel. Dit laat die leser aan die gedagte dink: *Veni, Creator Spiritus!* (Kom, Skepper-Gees). “In die dieper dinge” word as universele titel beskryf vir die rede dat dit enigiets kan beteken en op baie dinge betrekking kan hê. Die gedig is ’n ode (vgl. Cloete et al. 1985:24). Die woorde van die spreker is noukeurig gekies en beskryf die Gees van God noukeurig. Die spreker begin om God se Gees aan te spreek wat direk aansluit by Pinkster. Dit is interessant dat die woord *Drie-eenheid* en *Triniteit* geensins in die Bybel voorkom nie. Die konsep daarvan kom egter duidelik na vore in die Nuwe Testament. In die vroeë kerk, het Teofilus van Antiochië (180 n.C.) teen die agtergrond van die vrae van sy tyd die verhouding tussen die Vader, die Seun en die Heilige Gees as ’n drieledige (trias) eenheid beskryf. Rondom dieselfde tyd het Tertullianus (155-222 n.C.) deur middel van die Latynse woord “trinitas” die verhouding tussen die Vader, Seun en Heilige Gees verduidelik, wat wesenlik dieselfde is, maar uit drie verskillende persone bestaan, soos reeds vroeër vermeld.

Die Triniteitsleer is een van die belangrike leerstukke van die kerk. Die leerstuk van die Drie-eenheid werp lig op die menslike verstaan van die verskillende fasette van God. Die verskillende maniere waarop mense God ervaar loop uit op die belydenis van ’n Drie-Enige God. Die Triniteitsleer dra op verskillende maniere by tot insig in die wyse waarop gelowiges oor onder andere die Gees dink (McIntyre 1997:74). Die persone wat deel uitmaak van die Drie-Eenheid word onderskei, maar nie geskei nie.

© University of Pretoria

Dit het dié aantal afgelope jare egter bekend geword dat daar ’n herontdekking van die Triniteit in die teologie is. Ten spyte van die wye bekendheid en die stroom publikasies neem die belangstelling nie af nie. Daar is juis nuwe idees, fasette, perspektiewe en werke wat op die Triniteit van toepassing is en dié navorsing sluit daarby aan.

Die interpretasiemodus kan as volg verduidelik word. Die spreker noem dié “Gees van God” die diepte van die Goddelike wese. Soos reeds vroeër gemeld bestaan God uit drie wesens, naamlik Vader, Seun en Heilige Gees. Die spreker beskryf ook die Heilige Gees as die “derde Dimensie”. Binne die Triniteit is die Heilige Gees die derde entiteit binne die Triniteit. Die spreker beskryf dit as ’n dimensie. Dimensie kan beskryf word as die lengte, hoogte, breedte, diepte of omtrek van iets of dit kan beteken dit is ’n eienskap wat ’n aspek uitbeeld. Die reël “die derde Dimensie” is dus tweeledig van aard, want dit verwys na ’n eienskap (die Gees) wat die aspekte, God die Vader en God die Seun uitbeeld. Die spreker maak dan ook die vermelding dat die Gees die “Ewig onbegryplik” is en die Vader en Seun is die Lengte en Breedte.

Dit kán beteken dat as die Vader die Lengte is en die Seun die Breedte is, is die Gees die hoogte en die diepte van die Triniteit binne die konteks van die gedig.

Die spreker noem sy beeld arm en meen dat dit die woorde binne sy woordeskat is om God se Drie-Eenheid mee te beskryf. Die spreker probeer deur al sy denke en verbeelding God se Gees te beskryf, maar hy meen dat sy beeld arm is. Die Heilige Gees is die bron van krag en inspirasie wat in die hede opnuut, die skeppingswerk voort sit. Die digter erken steeds sy eie tekortkominge as dit kom om God se Gees te beskryf.

“Maar ek wil vandag só aan U dink. / Deur U word alles aan ons geopenbaar.” Die spreker maak gebruik van ’n intertekstuele verwysing uit 1 Korintiërs 2:10.[55] Dit sluit ook aan by die opvolgende twee reëls: “U, o Heilige Gees, ondersoek alle dinge, ook die dieptes van God. “o Heilige Gees” is ’n apostroof waarin die Gees van God aangeroep word.

[55] Maar God het dit aan ons deur sy Gees geopenbaar, want die Gees ondersoek alle dinge, ook die dieptes van God. 1 Korintiërs 2:10.

© University of Pretoria

Die spreker is dan met God in gesprek en praat direk met Hom en vra sekere behoeftes van Hom. Die spreker vra dat die Gees hom moet vervul met “innerlike kalmte en krag” en dat dit soos ’n fontein in hom kan wees wat opspring tot in alle ewigheid. Die spreker gebruik die vergelyking van ’n fontein om die beeld te versterk.

In “Ontketting my gees” is die spreker van mening dat God se Gees hom kan losmaak van sy eie gees en dit ontketting. Die spreker vra dan dat as God sy gees ontketting dat hy in staat sal wees tot beter diens, groter liefde, inniger gevoelens en ’n intiemer wandel met God. Die alleenplasing van “groter liefde” en “inniger gevoelens” beklemtoon die spreker se gevoel daaroor en dat dit vir hom belangrik is.

“... en ’n intiemer wandel met God” is die klimaks en hoogtepunt van die gedig. Dit is waarna die spreker op soek is. Die laaste reël kan ook beskou word as ’n intertekstuele verwysing uit Kolossense 1:10.[56]

In die onderskeidingsmoment beskou die navorser die gedig as teopoëtika en binne die omarmingsproses kan dit dien as ’n gebed, maar dit kan ook dien as ’n geloofsbelydenis of ’n votum. Die Heilige Gees en sy werk is ongetwyfeld dié Persoon van God van wie ons normaalweg die minste weet en die gedig beskryf die mens se onvermoë om die Drie-Eenheid uit te beeld, maar tog probeer skep, deur die gebruik van woorde. Die werk kan ook gebruik word om ’n preek in te lei, veral rondom Pinkster.

5.8.5.3. “Wolk van getuies”

Daarom dan, terwyl ons so ’n groot wolk van getuies rondom ons het ... (Heb. 12:1)

Die wolke pak ’n boog rondom Johannesburg
in deurskyn-grys – bo dit beskermend is die son,
’n heilige krans, ’n benediksie van die lug:
’n sagte reën gaan met diep somerdonder kom.

So bly die woord van die groot getuies oor ons hang
dit wat ervaar, gehoor is, oorgelewer in geskrif.

[56] “… sodat julle waardiglik voor die Here mag wandel om Hom in alles te behaag en julle in elke goeie werk vrug mag dra en in die kennis van God mag groei.” Kolossense 1:10.

© University of Pretoria

gedien, geglo, maar min geken; daar bly die drang
na nóg ’n wolk, agter dié wolk, ’n heilige drif

na skaars-verstaan, na die misterie, na die vraag
oor dit wat net voor weerlig binne wolke gebeur:
hoe God gebeur, hoe mens gebeur, hoe laag op laag
gestapel vreemde wolkpatrone bou en skeur

Die nie-begryp-nie buig ’n reënboog in die lug -
die wéét bly bloot die wolke oor Johannesburg.

5.8.5.4. Teopoëtiese lees van “Wolk van getuies”

Die titel van die gedig is ’n intertekstuele verwysing na Hebreërs 12:1 wat die spreker self by die gedig plaas. Dit gaan dus oor die volhardende wedloop met elkeen se oë op Jesus as Voleinder en Leidsman. Die gedig is ook ’n Shakespeariaanse sonnet, met drie kwatryne en een koeplet, waarin die verdieping van die gedig lê. De Villiers vind aanklank by die Shakespeariaanse sonnet en gebruik dit graag in sy digwerk.

Die gedig kan as volg geïnterpreteer word. Die gedig handel oor die misterie van God, dit wat nie moontlik is om te begryp nie; tog probeer die digter dit deurtrek met eie alledaagse gebeure soos die wolke wat rondom Johannesburg saampak.

Die eerste kwatryn vertel van dit wat met die wolke aan die gebeur is. “in deurskyn grys” is ’n oksimoron[57] wat gebruik word om iets van die wolke te beskryf. Die spreker meen in reël drie dat die wolke soos ’n “heilige krans” lyk, “’n benediksie van die lug”. Benediksie is die uitspraak van ’n seën wat vra vir God se “saamloop”, veral aan die einde van ’n erediens. In die gereformeerde erediens word dit ’n seën genoem. In reël vier word die woord “somerdonder” gebruik wat hiperbolies en as ’n oksimoron (teenstrydigheid) gebruik is.

Die tweede kwatryn praat oor die Bybel of die Skrif. Die spreker meen dat die “groot getuies oor ons hang”. Dit is die Bybelskrywers wat deel was van die ervaring, dit gehoor het, oorgelewer het van een geslag na die ander of neergeskryf het. In die sestiende-eeuse Reformasie het die Ortodoksie ’n inspirasieleer ontwikkel. Die gevolg van die leerstuk was dat die skrywers van die Bybelboeke só deur God geïnspireer was dat daar geen foute in die Bybel kon insluip nie. God bly die eintlike outeur, terwyl

[57] ’n Oksimoron is ’n teenstelling wat uit twee woorde bestaan wat by die eerste lees teenstrydige begrippe is.

© University of Pretoria

die skrywers die notulehouers van die Heilige Gees genoem kon word. Die stelling word hier genoem, omdat die navorser daarvan bewus is dat daar tog foute in die Bybel is, maar dat dit nie die boodskap daarvan verander nie.

In reëls nege en tien meen die spreker dat die skrywers van die Bybel gedien en geglo het, maar tog min verstaan het: “maar min geken”, en die spreker is van mening dat die mens tog altyd op soek is na die gebruik van ’n metafoor, nog ’n wolk. Die spreker meen dat die mens in wese *soekers* is na nog ’n wolk, agter dié wolk.

In die derde kwatryn probeer die spreker verwoord hoe die mens God beleef. Hy trek die beeld van weerlig en wolke regdeur, om iets van die misterie van God weer te gee. In die Ou Testament is Moses en Elia hoofsaaklik die verteenwoordigers van God se openbaringe aan die volk, God praat met hulle deur ’n wolk. Kortom, wat gebeur in die Ou Testament – God wat deur ’n wolk praat – bly openbarend, tog misterieus, Goddelik, tog vreemd. Wonderlik, dog versteek. Die spreker probeer die gedagtes vasvang en gebruik tog epistomologie om begrippe te verduidelik, maar tog meen hy dat dit onverstaanbaar bly. Hy meen in reël 12 dat hy nie weet hoe wolkpatrone bou en skeur nie. So ook is die Gees, Jesus se vertrek by sy hemelvaart en ook sy koms misterieuse gebeurtenisse.

Die slotkoeplet kan ook ’n verwysing na die Noagverhaal wees met die reënboog in die lug. Die spreker beklemtoon hierdeur dat hoewel daar “nie-begryp-nie” is nie, is daar tog wel ’n “wéét” (reël 14). Die spreker weet nie hoe wolke aanmekaargesit is en hoe dit presies werk nie, maar hy kan wel die “wolke oor Johannesburg” waarneem en dit is vir hom genoeg.

In Markus 9:8[58] is die teks waar die dissipels kyk en toe net vir Jesus sien: net Hom alleen, omring met hemelse glans. Geen stem vanuit die wolke nie, net Jesus op die wolke. En dis wat die skrywer in die gedig ook beleef. Net die wolke, met die wete ...

Die gedig is kan ook as teopoëtika beskou word en vertel van die “wolk van getuies”. Die gedig is oop vir interpretasie en daarom het die navorser dit by Pinkster of selfs by Hemelvaart geplaas. Die gaan oor die Gees wat “nie-begryp-nie” kan word, of oor Jesus wat weg is op die wolke volgens Bybelse oorlewering en eendag weer sal kom. Die gedig gee iets weer van die misterie van God, maar die menslike ervaring word

[58] En meteens, toe hulle weer kyk, sien hulle niemand meer nie, net Jesus alleen by hulle. Markus 9:8.

© University of Pretoria

ook weergegee, veral in die waarneming van die spreker. Die gedig kan saam met die teks in Hebreërs gebruik word, of binne Pinkster of op Hemelvaart. Dit kan dien as 'n belydenis en selfs as toetrede of votum.

5.8.6. Koninkrykstyd

Koninkrykstyd herinner ons aan die eenheid tussen wat ons bely en hoe ons lewe, tussen die teks en ons konteks, tussen kerk en wêreld, tussen woord en daad.

5.8.6.1. "Trisagion"

Heilige God!
Heilig en Almagtig!
Heilig en Onsterflik!

Wees my genadig!
dat ek so tweeslagtig
en verderflik voor U opstaan
om te praat.

(1972:9)

5.8.6.2. Teopoëtiese lees van "Trisagion"

Leitourgos (1972:9) open met die gedig 'Trisagion' *(Τρισάγιον: Driemaal Heilig!).* Dit word somtyds ook genoem die *Agios O Theos (Heilige God!).* Dit is die standaard openingsliturgie wat as gebed dien in Oosters-Ortodokse en Rooms-Katolieke Kerke. Dit word ook in Gereformeerde kerke gebruik.

God word aangeroep in die eerste tersine en binne die tweede tersine vra die spreker dat God hom genadig sal wees. Hy vra ook vir genade dat hy in die naam van God gaan opstaan om te preek, dat hy as mens die *voorreg* het om "verderflik" voor God op te staan en dan te praat. Die spreker besef sy kleinheid teenoor die heilige, almagtige, onsterflike God.

Hierdie lied of gebed word ook die "Lied/gebed van die Heilige Drie-eenheid" genoem (met die engele as voorbeeld, mag ook die gemeente op aarde dit waag om die Heilige Drie-eenheid te loof). Daar is baie voorbeelde van Trisagions deur die eeue.

© University of Pretoria

Heilige God, Heilige Magtige, Heilige Onsterflike, ontferm U oor ons.
Heilige God, Heilige Magtige, Heilige Onsterflike, ontferm U oor ons.
Heilige God, Heilige Magtige, Heilige Onsterflike, ontferm U oor ons.
Eer aan die Vader, en aan die Seun en aan die Heilige Gees; nou en altyd en tot in ewigheid. Amen.
Heilige Onsterflike, ontferm U oor ons.
Heilige God, Heilige Magtige, Heilige Onsterflike, ontferm U oor ons.
Johannes Chrysostomos

In die openingsvers van 'Trisagion' word God (Heilig, Almagtig en Onsterflik) en die mens (so tweeslagtig/en verderflik) vroegtydig in 'n Calvinistiese perspektief teenoor mekaar gestel. Met die openingsvers van De Villiers se eerste bundel is daar sterk klem op Protestantse poësie wat ook teruggryp na die Oosterse kerk en Bisantynse liturgie.

Dié gedig is 'n treffende werk binne die liturgie en kan op verskeie plekke in die erediens aangewend word. Die navorser beskou die werk ook as teopoëtika. Keefe-Perry meen dat gedigte moet leef soos die Heilige woord. Dit kan ook as teopoëtika beskou word vir die rede dat die konteks en die teks bymekaar gebring word. Dit verwoord ook iets van die mistiek.

5.8.6.3. "Kosmose"

Êrens in my moet God wees.
Hy bly hier,
so sê die Woord,
in my.

Dis tempel hierdie –
moet beslis so wees.
Deur kleurglasruite
in die halflig
soek ek God hierbinne
soek Hy my van buite

Iewers eendag,
gou miskien
val alle mure
buite-binne weg.
God wil geen glas of grense nie.
Teen
alle skeidings in
word tempel
in die Tempel

© University of Pretoria

net een-voudig
een.

(1975:60)

5.8.6.4. Teopoëtiese lees van "Kosmose"

In die eerste luister, wat in hierdie opsig "lees" is, word die leser gekonfronteer met die unieke titel van die gedig. Die woord "kosmose" word nie gevind in die HAT nie, hoewel die navorser dit interpreteer dat die spreker na die woord "kosmologie" – wat die geaardheid van die heelal, natuurverskynsels en hulle onderlinge verband bestudeer - verwys. Die gedig handel wel nie oor die kosmos nie. Daarom kan die woord ook in verband gebring word met "metamorfose", wat beteken "gedaanteverwisseling" of "herskepping". Die gedig word ook beskou as 'n vers libre wat geen vaste rympatroon toon nie en in geen vaste vorme geformuleer is nie.

Die interpretasiebeweging kan as volg duidelikheid gee oor die gedig wat inpas binne Koninkrykstyd. Die spreker meen dat êrens in hom moet God wees. Die spreker is van mening dat die Woord (Bybel) dit so vertel dat God *in* mense woon. Die alleenplasing van "in my" beklemtoon die betekenis dat dit in 'n persoon is.

Die spreker verduidelik dan dat sy liggaam tempel is: "Dis tempel hierdie". Dit kan 'n intertekstuele verwysing wees na 1 Korintiërs 3:16-17.[59] Petrus noem die mens "lewende stene". In die Ou Testament is die tempel die plek waar die naam van God gewoon het. Die spreker is oortuig dat sy liggaam tempel is (reël 6). Die klem lê hier op die tempel as die plek van God se teenwoordigheid. Die tempel was die plek waar mense God se teenwoordigheid op tasbare wyse ervaar het. Dit is waarna die spreker op soek is en beskryf dit dan deur die gebruik van 'n metafoor van "kleurglasruite". Die lig skyn in die spreker se liggaam in en hy soek God in hulself en God soek hom van buite af. Die idee van "lig" is ook 'n simbool wat baie in die Bybel aangewend word. Jesus beskryf Hulself as die Lig vir die wêreld. Lig en donkerte is pertinente temas in die Bybel.

[59] "Weet julle nie dat julle 'n tempel van God is en dat die Gees van God in julle woon nie? As iemand die tempel van God beskadig, sal God hom straf, want die tempel van God is heilig, en die tempel is julle." 1 Korintiërs 3:16-17.

© University of Pretoria

Die spreker gebruik die woorde “iewers eendag” om aan te dui dat hy nie presies weet wanneer dit gaan wees nie, maar hy weet dit is op pad en dit gaan gebeur. Vers 12 versterk die gedagte: “gou miskien”. Die spreker is van oortuiging dat alle mure, buite en binne, sal wegval. Hy verduidelik sy stelling: “God wil geen glas of grense hê nie”. Die alleenplasing van “Teen” is merkbaar. Dit dui daarop dat dit God is wat teen alle skeidings kan binnekom. Dit kan ook verwys na die tempelvoorhang wat met Jesus se kruisiging geskeur het. In die Christelike tradisie is die skeuring van die tempelvoorhang ’n vrye toegang vir gelowiges om tot God die Vader te nader. Die spreker is van mening dat hy as tempel “in die Tempel” mag wees en nou een is met God. Daar is nie meer skeiding nie, hoewel God steeds die God van die *kosmos* is. Die spreker gaan dan ook deur ’n proses van *metamorfose*. Die titel van die gedig kan dus op verskeie manier ingesien en verstaan word.

En uiteindelik na die “iewers eendag” en “gou miskien” word die spreker óók tempel. Dis ook die gebruik van ’n Bybelse beeld. Christus word in Matteus 26:61[60] beskryf as die Een wat die tempel binne drie dae kan afbreek en weer opbou. Dus kan die spreker ook geestelik vernuwe word.

Uiteindelik word die spreker *in* God een. Die spreker word dus opgeneem in God se heerlikheid (vgl. Jesaja 6:1).

In die onderskeidingsmoment beskou die navorser die gedig as teopoëtika wat handel oor die kleinheid van die mens en die grote misterieuse God, die God wat alle mure kan afbreek “buite-binne weg”. Die gedig gee outentieke ervarings, stimulasie en emosionele bevrediging weer. Die spreker meen ook dat sy “tempelwording” ’n aanhoudende skeppende gebeurtenis is. Die gedig gebruik metafisiese taal om post-metafisies oor God te praat. Daarom kan die gedig as teopoëties beskou word, want dit verwoord tog die God anderkant God.

Die gedig kan veral gebruik word in die erediens. Dit kan dien as ’n introïtus. Dié woord is van die Latynse woord “introïtus”, wat ingang beteken, en is deel van die liturgiese

[60] “Eindelik het daar twee vorentoe gekom en gesê: “Hierdie man het gesê: Ek kan die tempel van God afbreek en in drie dae weer opbou”. Matteus 26:61

© University of Pretoria

viering van die Nagmaal in baie Christelike denominasies. Dit kan ook as genadeverkondiging gebruik word in die erediens. Dit kan ook as gebed dien.

5.8.6.4. "Misterie"

"To lift up the hand in prayer gives God glory, but a man with a dungfork in his hand, and a women with a slop-pail, give Him glory too. (Gerard Manley Hopkins, *Selected prose)*

Ja, Hopkins, jy het dit mooi reggesê:
dis 'n gebed om, spitgraaf in jou hand
of slopemmer of lap, dit op te hef
tot God, Hom só te eer, Hom só te dank.

Ek prewel woorde na die Troon in taal
mý taal, spitgraaf en emmer, lap vir stof
en bid God waai deur my soos wind en praat
in tale met my sugte, stof tot lof

Maar in mý taal is strome diep en stil
onder die oppervlak wat, warm en koud,
in oseane die seisoen bepaal, die spil
van gees en groei en lewe; álles so behoud.

Dis die misterie soos die see: die siel
is meer as spitgraaf, klank van taal en woord
Daarsonder is my taal net taal, en bid futiel,
want deur my vloei 'n onrus dat ek hóórt.

5.8.6.5. Teopoëtiese lees van "Misterie"

In die eerste lees (luistermoment) is die titel opvallend. Dit dui dat die gedig iets misterieus gaan vervat as die titel bepalend tot die inhoud is. Die titel is ook net een enkele woord sonder enige lidwoord. Die spreker het ook 'n aanhaling bygevoeg van Gerard Manley Hopkins. Hopkins meen dat God op verskeie maniere verhef kan word. Die gedig bestaan uit vier kwatryne en sestien reëls.

In die interpretasie van die gedig kan die volgende opmerkings gemaak word: die spreker begin met 'n goedkeuring van Hopkins se gedagte. "jy het dit mooi reggesê". Die spreker meen of die mens nou 'n spitgraaf of slopemmer en lap in die hand het,

© University of Pretoria

selfs as dit tot God opgehef word kan die mens hom so eer en hom so dank. Die spreker is van oortuiging dat God op verskeie maniere geëer en gedank kan word.

In die tweede kwatryn meen die spreker dat hy “prewel”. Dit kan verstaan word as sag praat of selfs binnemonds praat. Die gebruik van “Troon” is sinekdogee, waarna die beeld na iets meer verwys as net die woord. Die spreker bid nie vir die troon nie, maar vir God wat op daardie troon sit en daarom ook die gebruik van die hoofletter. Dis dan dat die spreker meen dat hy taal gebruik om dit te doen – sy taal. Hy beskou sy taal as spitgraaf en emmer en as lap vir stof. Dus kom die indruk na vore dat die spreker meen hy nie *altyd* die mooiste, beste taal het om oor God en met God te praat nie. Hy vra dat God deur hom sal waai soos wind en met hom praat. Hy, die spreker, wat stof is, maar tot lof kan oorgaan, “in tale met sugte, stof tot lof” (reël 8).

Die spreker bespreek die taal wat hy gebruik in die derde kwatryn. Hy meen dat sy taal diep en stil (dit kom vanuit sy siel en hart) is. Hy meen ook dat dit onder die oppervlak is. Die figuurlike gebruik van oseaanstrome word gebruik om die beskrywing meer radikaal oor te dra. Oseaanstrome is die vertikale of horisontale beweging van beide oppervlak- en diepwater regdeur die oseaan. Die strome is ook warm en koud, waarna die spreker verwys. Die strome verander saam met die seisoene van die jaar, daarom meen die spreker: “in oseane die seisoen bepaal”. Die dieper betekenis van hierdie kwatryn is dat die spreker eintlik meen dat sy taal vanuit sy diepte uit kom. Sy taal kom vanuit daar waar dit nie sigbaar is nie en hy probeer met daardie wyse oor God te praat.

Sy taal is die spil waarrondom alles draai: “van gees en groei en lewe”. Die gebruik van polisindeton beklemtoon die gees, groei en lewe.

Die spreker vertel in die laaste kwatryn dat die siel ’n misterie soos die see is. Hy beklemtoon die siel deur die gebruik van inversie: “Dis die misterie soos die see: die siel”. Hy beskryf dat die siel méér as spitgraaf en taal van klanke en woord is. In reël 14 meen hy sonder sy siel is sy taal net taal. Of in die taal van Foucault (1992:418), “... man has come to an end”, of soos Heidegger (1977) meen: “Taal is die huis waarin ons leef.” Sonder die spreker se siel, wat uiteindelik na God verwys, is sy taal nét taal en niks meer nie en sonder sy siel (God) is sy bid futiel en niksseggend. Hy gebruik weer die beeld van water wat vloei in sy laaste reël wat hy beskryf as ’n “onrus” dat hy

© University of Pretoria

tog hoort. Dit kan geïnterpreteer word al verstaan die spreker nie alles van God nie, al is daar partymaal ’n onrus in hom, weet hy tog dat hy hoort.

Die gedig sluit sterk aan by T.T. Cloete se “God die digter”.

Chile is deur ’n digter gemaak. *Pablo Neruda*

daar is meer poësie in die sneeuvlokkie
as in die letterkunde en baie meer poësie
in die miskruier in die toktokkie
in die meteorologie en entomologie
in die moremis en in die bergpiek
die horison wat in die hemel wegraak
in die rooswolk is daar baie meer liriek
die aarde is deur ’n digter gemaak

(*Driepas*, 1989)

Die titel van Cloete se gedig is treffend en van ’n metaforiese aard: “God die digter”. God word beskryf as ’n digter. Die term “digter” kan as volg gedefinieer word: iemand wat verse skryf; iemand wat die gawe besit om hulle gevoelens ritmies en beeldend te verwoord; verskunstenaar; poëet. Die twee gedigte toon ooreenkomste deur die gebruik van fisiese skeppings in die wêreld om te verwys na die misterieuse Skepper. De Villiers beskryf God as ’n stroom of oseaan terwyl Cloete God as ’n digter beskryf.

In die onderskeidingsbeweging beskou die navorser “Misterie” as teopoëtika. Dit gebruik die metafisika om ’n post-metafisiese God te beskryf deur die gebruik van metafore en uitstaande kenmerke binne poësie en digterlike taal. Die spreker gebruik ook veelvuldige name om God aan te roep. Dit skep ’n wêreld waaroor anders gedink kan word. Mistiek kom na vore en dit wat die titel impliseer word deurgevoer. Die spreker se menslike interaksie kan ook waargeneem word.

Die gekose gedig is gekies om binne Koninkrykstyd in te pas, omdat dit juis seisoene in ag neem. Die aanbreek van nuwe seisoene sê iets van God se getrouheid en teenwoordigheid. Dit wys ook sy Koningskap uit. “Misterie” van I.L. de Villiers is een van die beste voorbeelde van teopoëtika. Die poging om in ’n postmoderne tyd oor God te kan praat word vir die leser hier aangebied.

© University of Pretoria

De Villiers se oeuvre is 'n keurige, "smullekker" keuse wat op 'n groot, lang tafel aangebied word. Hy neem die mens op reis deur 'n narratief – vanaf die begin van die skepping, gee hy weer hoe hy as spreker "in die begin" waarneem, en so ook na Jesus se geboorte en dit wat "Maria" beleef. In "God ken" wys hy vir die leser uit of dit moontlik is om deur taal oor God te kan praat. Die spreker is ook van mening dat sy "Balansstaat" vol rooi kringe en nulle is, maar dat selfs dit veroorsaak nie dat God nie betrokke is nie. Hy verwoord die Lydenstyd in "Lied vir die Lydenstyd" en meen dat hy aan Christus wil vashou.

Dit is De Villiers wat die leser vertel van God se groot lang tafel en ook dat die gees deel is "In die dieper dinge". De Villiers kom uiteindelik tot die gevolgtrekking dat God wel die groot Misterie is ... Hy is soos die see. Dit kan waargeneem word, maar nie altyd beskryf óf begryp word nie.

5.9. TABEL

Gedig	Teopoëties	Nie-teopoëties
"Maria" (1972:48)	x	
"Die man daarbuite" (1975:51)	x	
"In die begin" (2008:42)	x	
"Vakuum" (1975:57)	x	
"Een" (1975: 58)	x	
"God-ken" (1975:59)	x	
"Een" (2005:67)	x	
"Balansstaat" (1972:32)	x	
"arkduif" (1975:40)	x	
"Lied vir die Lydenstyd" (1975: 54)		x
"Nagmaal (I)" (1972:19)		x
"Aand van Goeie Vrydag" (1974:18)		x

© University of Pretoria

“Paasmôre” (1974:21)	x	
“Dit is volbring” (1978:29)	x	
“Tafel” (2008:40)	x	
In die dieper dinge” (1974:16)	x	
“Wolk van getuies” (2005:11)	x	
“Trisagion” (1972:9)	x	
“Kosmose” (1975:60)	x	
“Misterie” (2005:37)	x	

5.10. SAMEVATTING

Daar is groot onsekerheid oor die voldoendheid van woorde om aan God uitdrukking te gee. God oortref menslike taal en daarom kan ontmoeting tussen die mens en die Gans Andere deur die gebruik van beeldspraak, simbole en metafore uitgedruk word. Die Bybel maak *hoofsaaklik* van metaforiese taal gebruik om oor God te praat en daarom kon die navorsing plaasvind, maar die navorsing is nie net teopoësie nie. God word in die Bybel hoofsaaklik beskryf as ’n metaforiese gebeurtenis. Van der Watt (2000) meen in sy inleiding die volgende:

> “Theories about figurative language and metaphor in biblical material are common in theological discussions. It is often argued that divine reality is communicated mainly by means of language, and specifically by means of metaphors. How this takes place is explained variously and this may range from merely interpreting single sayings as metaphors, to actually theorizing about the presence and reality of God being communicated as a metaphorical event.”

Hoofstuk vyf handel oor hoe teopoëtika kan bydra tot die kerklike jaar. So is die kerklike jaar ook uiteengesit en dan is twintig gedigte vanuit De Villiers se oeuvre gekies en teopoëties gelees. Elke gedig is gelees met Meylahn se metode van luister (lees), interpreteer, onderskei (of dit wel teopoëtiese begronding kan hê), poëtika of

© University of Pretoria

dan nie, en dan hoe dit binne die gereformeerde erediens omarm kan word en kan bydra.

Die navorsingsvraag word óók in hoofstuk vyf beantwoord. Die digoeuvre van De Villiers beskryf wel die misterie en beeld van God, en die term “teopoëtika” kan hoofsaaklik by sy werke gebruik word. Dit is ook so dat De Villiers ’n ontwikkeling in sy poësie beleef het. In sy eerste bundel sal baie minder van sy werk as teopoëtika beskou kan word, terwyl in sy laaste twee bundels baie meer van sy gedigte teopoëties gelees kan word. Die digter toon groei in sy digkuns. Dis ook De Villiers wat nie net ’n kind van sy tyd is nie, maar reeds in 1972 “radikale poësie” geskryf. “Balansstaat”, met die slotsin “’n twyfelaar wat glo”, sou in die jaar 1972 as kettery beskou word, maar De Villiers is eerlik in sy poësie, en hy dig fyn, genuanseerd.

Aan die einde van elke gedig is daar weergegee hoe dit die erediens in ’n postmoderne tyd kan help. Dit is om die gedig op bepaalde wyses te gebruik en te laat inpas in die kerklike jaar. Dus kan dit beslis iets weergee vir die gereformeerde erediens.

“Op die berg” (2005:43)

Ek was weer in die Kaap op teen die berg
in ’n hokkie van glas wat hoog hang aan ’n draad
oor rotsige punte waar bokke met draaihorings staan,
en gekyk oor die baai en gesien hoe stil kom die aand,

hoe ’n mistigheid styg uit die see, ’n waas in die bog
van die berg waar liggies in strepe aangaan,
oranje soos huise wat brand teen die skuinste,

en ek het gewens dit bly aand, net aand, net die aand,

net die bruinblou aand, en nooit nag nie.

De Villiers dig hier dat hy wens dat dit net aand bly en nooit nag nie. Dit is wat teopoëtika is, *aand* en *nooit nag nie*. Dis om dalk blindelings ’n tree vorentoe te neem en deur die glas te kyk en te sien dat daar momente is waar teopoëtika ’n verskil kan maak. Dit is daar waar gebeurtenisse soos Christus word. Die transformerende krag van teopoëtika kan dalk selfs gebruik word om te genees, te help, saam te soek. En dalk vind predikers uit dat hulle saam met filmmakers, digters en kunstenaars staan om ’n verskil soos nog nooit vantevore in mense se lewens te kan maak.

© University of Pretoria

Hoyt (1991:17-39) skryf:

> "We must begin to train scholars and interpreters of the text to have an aesthetic formation that prepares them for a controlled application of the creative imagination. Artists and poets have been ahead of us in this matter, and we may need to study more about how these persons have used their imaginations in disciplined ways. That study could help us to express the truths of the biblical texts in ways that would improve and vivify our own formation."

God se openbaring vind in beelde plaas. Die Bybel is 'n beeldeboek, 'n boek vol prente en verbeelding. Dit is egter dan dat teopoëtika na die metaforiese wêreld van die Bybel kyk, maar nie net soos teopoësie dit doen nie. Dit is teopoëtika wat die ruimte laat dat verskeie momente versterk kan word, veral in die liturgie. Dit kan self 'n invloed op die *koinonia* van 'n gemeente hê. Die liturgie in die gereformeerde tradisie moet uiteindelik op 'n plek kom, waar dit as kuns ... nee, Teopoëtika beskou word. Mag dit so wees.

SLEUTELTERME

- Kerklike jaar
- Gang van die kerklike jaar
- Gedigte
- De Villiers
- Gedigkeuses
- Teopoëtiese lees

© University of Pretoria

HOOFSTUK 6

6.1. INLEIDING

Die navorsing het begin in hoofstuk een om uit te wys dat dit – na die navorser se kennis – die eerste navorsing in Afrikaans sal wees wat oor die begrip en konsep *teopoëtika* handel. Die intik van die woord: “Teopoëtika” lewer geen resultate in Afrikaans in die soekenjin Google nie.[61]

Die navorsing behels die wegbeweeg van die metafisika, maar nie net ’n wegbeweeg deur die rug daarop te draai nie, maar om dit te wil *her*beskryf. Dis ook in ’n wye sin wat teopoëtika is. Walton (2019:3-23) se woorde is al in die proefskrif aangehaal, maar sy skryf in haar slotrede die volgende wat die navorsing saamvat: “ ... suggested that rather than an encompassing theory of everything providing the motif for our theopoetics we would probably better proceed as bricoleurs, makers and remakers. Practical mystics and mystics of practice. Making our poetics out of tragedy and the sweetness of everyday life. Speaking faith and making love out of traditions that are fragmented and yet re-forming. I called upon practical theologians to become poets of the broken form.” Die navorsing het juis dít probeer uitwys.

Die navorsing is ook binne die raamwerk van Heidegger se filosofie ontwikkel en weergegee, waar Heidegger meen dat poësie die suiwerste vorm van taal is. Heidegger, Derrida en Caputo – elkeen filosoof in eie reg – lewer sinvolle bydraes tot die proefskrif.

Met die gedagte van ’n filosofiese inslag is die navorsingsvraag die volgende: “Beskryf die digoeuvre van De Villiers iets van die misterie en beeld van God? Kan die term ‘teopoëtika’ by sy werke gebruik word? As De Villiers se werke teopoëtika is, kan dit iets weergee van ’n liturgies-teologiese praksis vir die gereformeerde erediens?”

[61] Soos gesoek op Google, 1 Augustus 2020.

© University of Pretoria

Die navorsingsvraag sal aan die einde van die slothoofstuk bespreek word. Mistieke denke en transendensie is ook ondersoek en daar is ondersoek of mistiek gepas kan wees vir die gereformeerde erediens.

Die navorsing geskied binne die Praktiese Teologie met ’n filosofiese agtergrond, en Osmer (2008) se Praktiese Teologiese metode is gebruik om die navorsing te kan voltrek. Osmer se vrae is aan die hand van die filosofie “ingekleur” en elke hoofstuk is dan teen die agtergrond van elke vraag saamgestel.

Die vier vrae is:

Is daar nuwe maniere om oor God te kan praat?

Waarom is daar juis nuwe moontlikhede nodig om oor God te kan praat?

Watter Godspraak is gepas in die tyd waarin ons leef?

Hoe kan hierdie nuwe moontlikhede om oor God te praat ons verstaan verbreed?

Elke vraag is noukeurig beantwoord in die onderskeie hoofstukke.

In hoofstuk twee is die komponente waaruit teopoëtika saamgestel is deeglik verwoord en weergegee. Dit gee vir die leser agtergrond van *hoe* teopoëtika ontstaan het en vandag in die Praktiese Teologie begronding het. Die doel van die navorsing was om uit te wys of De Villiers se werke deur ’n teopoëtiese lens gelees kan word. Drie voorstelle is geïdentifiseer om ’n gedig teopoëties te lees en Meylahn (2012) se metode was die gekose model om De Villiers se gedigte te lees. Harrity (2014) se model het wel op sekere plekke bygedra.

6.2. TER SAMEVATTING

Die vraag wat deurgaans gevra is of daar oor God gepraat kan word in ’n post-metafisiese, postmoderne konteks of wêreld. Die antwoord is ja, hoewel dit soms op ’n metafisiese manier plaasvind, maar tog na die post-metafisiese verwys. God word verwoord in die metafisiese *aard* van taal, maar die taal het die *krag* om na die post-metafisiese te kan verwys, soos in De Villiers se oeuvre waargeneem. Die navorsing het nie sy rug op die metafisika gedraai nie, maar dit geïnkorporeer. In geen gedigte wat in die proefskrif gebruik is is God of selfs geloof voorgehou as die onfeilbare waarheid nie. Hoewel daar in die meeste gedigte sprake is van ’n geloof wat diep

© University of Pretoria

gegrond en gewortel is, is dit nie ’n geloof wat nie bevraagteken nie. Dit is ’n geloof wat vra, maar ook verwonderd staan oor wie God *werklik* is.

Die navorsing se doel was om uit te wys of De Villiers se werke teopoëties kan wees en of dit gegrond kan word. Gebaseer op die kwalitatiewe ondersoek kan die gevolgtrekking gemaak word dat die groter meerderheid van sy werke teopoëties van aard is, soos in hoofstuk vyf uitgewys. Sewentien van die twintig gedigte kon as teopoëtika beskou word deur die gekose lens aan te wend in die navorsing. Daar is ook ontwikkeling in De Villiers se Godsbeeld en -idee en uiteindelik ook plek in sy poësie vir die misterie. ’n Liturgies-teologiese praksis is regdeur hoofstuk vyf weergegee, waar De Villiers se werke gebruik en toegepas kan word.

Die navorsing wil uitwys dat gedigte binne die Afrikaanse taal (in die geval die oeuvre van De Villiers) as teopoëtika gelees kan word en dat dit ’n stem kan hê binne die Gereformeerde erediens en identiteit. Die filosofiese inslag wys uit dat daar plek is vir menslike ervaring óók binne die liturgie en dat die liturgie in die Gereformeerde tradisie nog groter ontwikkeling kan toon.

’n Teopoëtiese lees daag die dominante diskoers uit van *hoe* daar oor God gepraat kan word in ’n postmoderne wêreld. Die navorsing bevestig dat Teopoëtika die mens toelaat om nuut en binne nuwe taal oor God te kan praat, taal wat nie rigied is nie, maar uitdrukking gee aan die misterie. Teologie wat nie *net* logiese rede is nie, maar *poiesis* is, sodat die *erediens* van God kan voortgaan en aanhou voortgaan. Dat die Naam van God *be*noem kan word en aanhou *be*noem kan word.

Miller (2010:12) skryf oor radikale poëtika dat dit sonder outeur, betekenis, orde en einde is. Dit bly oop vir die onbekende en selfs die onmoontlike van dit wat nog kan kom vanuit die teks.

Teopoëtika skep ’n veilige ruimte waar daar in dialoog met mekaar en die wêreld getree kan word. Dis ’n spasie *(Gelassenheit)* wat spasie maak. Dis ’n dinamiese ruimte wat in die alledaagse sekulêre wêreld na vore kom, waar die mens voortdurend met geloofsverlies en -herstel gekonfronteer word, asook ontnugtering, hartseer en vrede. Teopoëtika is meer as net ’n hibried tussen teologie en poësie; daar is ’n nabye verband met die menslike ervaring wat hoop, liefde en verwondering insluit.

Die lydende Christus is saam met die mens op reis vanweë ’n teopoëtiese moment wat ’n ruimte skep waarbinne hoop in ’n hopelose situasie herontdek kan word. Die

© University of Pretoria

God *anderkant* God is die Een wat ontdek en gevind kan word deur poëtiese artikulasie en klem plaas op die *Heilige* in die *Ander.*

6.3. UITKOMS

Twintig van De Villiers se gedigte is gelees en by elkeen is die moontlikheid afgevra of daar oor God gepraat kan word binne ’n teopoëtiese uitkyk. De Villiers is meer as net ’n kind van sy tyd. Hy toon groot ontwikkeling in sy laaste twee bundels, veral ten opsigte van teopoëtika.

Die hernuwing van taal en verbeelding is deeglik uiteengesit in die navorsing. Die proses van “poeisis” maak nuwe moontlikhede moontlik. Dit bied ’n nuwe toekoms en skep wonderlike skeppende drome wat uiteindelik realiteit kan word – dit kan nie sonder verbeelding gebeur nie. Dit kan veral die verstaan van teologie (die logiese denke oor God) verbreed en nuwe ontdekkings ten opsigte van Godstaal moontlik maak. Dit kan ’n radikale Godstaal uiteindelik skep.

Dié navorsing het die moontlike wyse ondersoek waarop teopoëtika vernuwend gebruik kan word en hoe dit kan bydra tot die liturgie en die erediens. Teopoëtika as postmoderne Godstaal word in dié studie as uitgangspunt gebruik om maatstawwe te stel vir verantwoordbare erediensvernuwing soos van toepassing binne die liturgie. Die doel was dus om ’n breedvoerige verstaan van teopoëtika binne Afrikaans in die liturgie te ondersoek en gevolglik te beskryf van hoe dit kan bydra tot die liturgie en die erediens. Die teopoëtiese lees van poësie kan bydra tot die estetiese karakter van die liturgie en die erediens in die Afrikaanse gereformeerde kerke.

Die navorsing is gebaseer op De Villiers se digoeuvre wat geselekteer is deur die navorser vanaf die jaar 1972 tot en met 2008. Poësie is ’n kunsvorm. Dis die taal van taal.

Die strategie het kwalitatief plaasgevind en ’n literatuurstudie en -oorsig is gedoen. Deur ’n literatuurstudie word die bestaande teoretiese insigte beskryf, gekonsepsualiseer, geanaliseer en geheranaliseer. Die resultate uit die ondersoek het gelei tot praktiese voorbeelde wat gebruik kan word deur predikers en liturge in die Gereformeerde erediens.

© University of Pretoria

Deur die navorsing is dit bewys dat ’n teopoëtiese lees (’n radikale Godstaal) nie net sinvol kan bydra tot Afrikaans nie, maar veral tot die erediens en die liturgie. Teopoëtika skep ruimte binne die liturgie om sodoende die boodskap wat die liturg wil oordra te versterk, bondiger saam te pak, taal te ontwikkel en nuutgevonde idees oor God te kan weergee. Die navorsing bied ook ’n versameling van gedigte regdeur die proefskrif. Twintig gedigte is deur ’n teopoëtiese lens gelees.

Die Afrikaanse letterkunde het oor baie dekades heen ’n noue verbintenis met godsdiens gehad en dit blyk dat dit in ’n postmodernistiese tyd anders gaan wees nie. Afrikaans is ’n “papegaai-bont eggo” (Jonker 2016). Afrikaans “hoor kleure, beluister geure” (Cussons 1981). Dit wil voorkom dat geloof binne ’n postmoderne wêreld, hoewel in nuwe tendense en vorms, steeds deel van baie individue se identiteit sal bly. Dis juis in die nuwe vorms dat ’n radikale Godstaal ontwikkel en geskep kan word, om sodoende vir mense betekenis in hul lewe te kan gee.

6.4. VELDE VIR VERDERE NAVORSING

Verdere navorsing kan op verskeie vlakke plaasvind. Verdere navorsing kan gedoen word oor die vraag hoe teopoëtika binne ’n uitgewerkte erediens kan lyk en die rol van die gemeente (binne teopoëtiese konteks) in die samelewing in ’n postmoderne situasie.

6.4.1. Om na ander digters se spesifieke digbundels te kyk, dit teopoëties te lees, en dit binne die kerklike jaar in te pas.

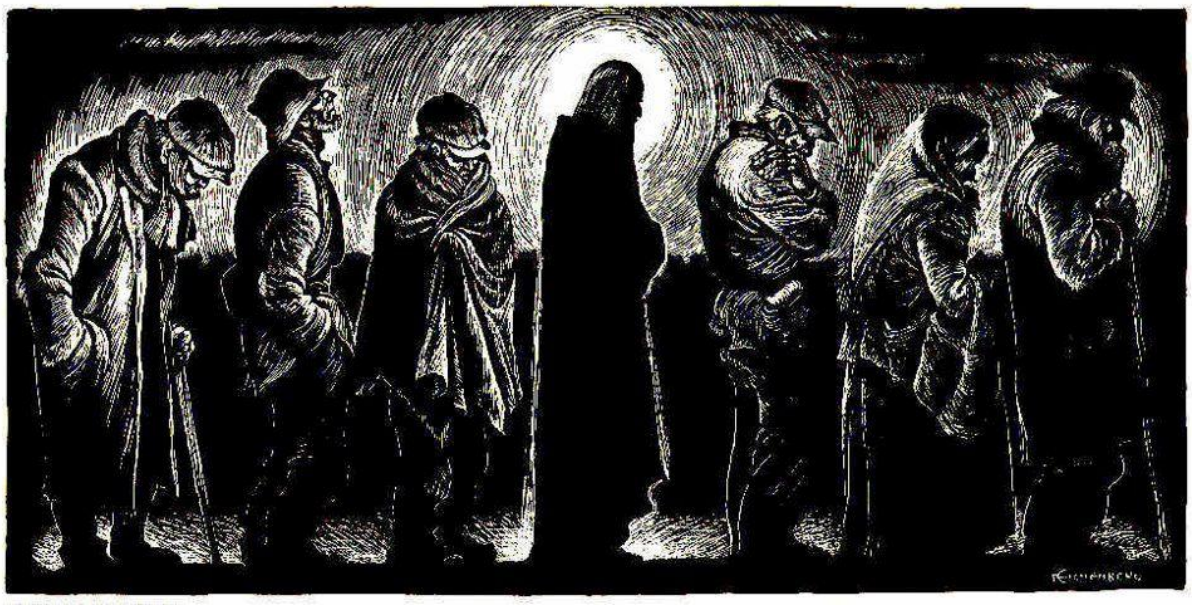
6.4.2. Om spesifieke dae binne die kerklike jaar te neem en gedigte vir dié spesifieke dag te soek en navorsing daaroor te doen, soos byvoorbeeld Drie-Eenheid Sondag en Stil Saterdag.

6.4.3. ’n Studie kan ook gemaak word om liedtekste (wat nie in die navorsing gebruik is nie) te benader en dit teopoëties binne ’n teologiese-liturgiese praksis te omskryf.

6.4.4. Daar kan ook gekyk word na nuwer werke waar jong digters se werke gebruik om ’n teopoëtiese lees voor te stel, veral werke wat postmodernisties beskryf kan word.

© University of Pretoria

6.5. AFSLUITING



Figuur 5: https://www.calvaryfletcher.org/blog/2019/3/15/missions-jesus-in-the-bread-line

Die navorsing sluit af met twee beelde. Eerstens word die skildery deur Fritz Eichenberg (vgl. ook Meylahn 2012:1) wat in 1953 geskilder is gebruik. Baie kan gesê word oor die skildery, maar die *beeld* wat die navorser wil oordra is waar lê die kyker of waarnemer se fokus wanneer die skildery aanskou word? Lê die fokus op die figure, met hul liggaamspostuur wat na vore gebuig is, kleredrag wat deurleefd is of selfs die koue, want van die oog af lyk dit koud – elkeen is geklee in ’n baadjie of kombers. Fokus die mens op die donkerte van die skildery, die swart wat oorheersend sigbaar-strak na vore kom?

Of fokus ons op die Christus, wat in die middel staan en waarvandaan die lig afkomstig is, die Lig wat na die wêreld toe gaan? Sien die mens die wit raak en die lig wat vanuit die Middelpunt na elkeen toe gaan dat elkeen waarneembaar is?

Met ander woorde, die mens beskik oor die vermoë om die wêreld anders te kan waarneem. Die mens kan kies om op die swart of op die wit te fokus, om te kyk na die figure wat geboë staan, of op die Christus. Die mens het by uitstek die vermoë om te kan skep en in daardie skepping te kan leef. Die mens beskik oor die vermoë om ’n werklikheid te skilder – ’n huis te bou (deur taal) waarin ’n mens kan woon.

© University of Pretoria

Figuur 6: Die navorser se eie x-straal.

Die laaste beeld wat die navorser ter afsluiting van die navorsing wil gebruik is die x-straal van sy eie rug, waar hy in 2019 ’n rugoperasie van agt ure ondergaan het, omdat sy rug verkrom het en dit uiteindelik sy longe sou platdruk. Die keuse word ook in die x-straal oopgelaat om op die 24 skroewe, wat in die rugstring ingeplant is, te fokus – of op ’n rug wat vanaf 76 grade terug gebuig is na ’n “normale” lewensvriendelike 42 grade toe.

Heidegger gebruik die Duitse woord *Verwundung* wanneer hy oor metafisika skryf en dit met chroniese pyn vergelyk. Dit is nie om net te oorkom nie, maar om te leer om daarmee te leef. So ook in die metafisika is dit nie net ’n oorkoming nie, maar ’n inkorporasie daarvan. En deur dit te doen, kan die mens die lewe baie meer teo-poëties beleef en self ook vir ander ruimte te laat om God teo-poëties te kan beleef.

Die lewe behoort meer teo-poëties ge*leef* te word. Ja. Mag daar nog baie Afrikaanse navorsing oor teopoëtika gedoen word. Mag daar nog méér radikale Godstaal geskep word.

© University of Pretoria

LITERATUURVERWYSINGS

A

Adam, A. 1992. *Foundations of liturgy: An introduction to its history and practice*. Minnesota: The Liturgical Press.

Adams, R.D. 2000. The Roots of Reformed Spirituality, *Semper Reformanda*, vol 50, nr. 2, pp. 314-336.

Alexander, N. 1994. Introduction to the Season of Easter. *The services of the Christian year. The complete library Christian Worship,* Vol. 5*,* Tennessee: Star Song Publishing Group. pp. 373-375.

Altizer, T.J.J. 1967. *The gospel of Christian atheism*. London: Collins

Alves, R.A. 1990. *The Poet, The Warrior, The Prophet*. Philadelphia: Trinity.

Alves, R.A. 1992. Theopoetics: Longing and Liberation. *Struggles for Solidarity: Liberation Theologies in Tension*. Minneapolis: Fortress. pp.159 - 171.

Amerding, C.E. 1997. *The Old Testament and criticism. Biblical and Theological Classics Library.* Carlisle: Paternoster.

Amerding, C.E. 1997. The Old Testament and criticism. *Biblical and Theological Classics Library.* Paternoster: Carlisle

Anderson, H. & Goolishian, H. 1988. Human Systems as Linguistic Systems: Preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory. *Family Process,* vol. 27, nr. 4, pp. 371-393.

B

Barnard, A.C. 1954. *Die Pinksterfees in die kerklike jaar*. Nederland: Kok Kampen

Barnard, A.C. 1981. *Die Erediens*. Pretoria: NG Kerk Boekhandel.

Barnard, A.C. 1989. *Die jaar van God se genade: Gestaltes van woordbediening volgens die kerklike jaar*. Pretoria: NG Kerk Boekhandel.

Barnard, M. 2001. Liturgiewetenschap als discipline In P. Oskamp, en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie: Tradities, achtergronden, praktijk.* 3de druk*.* Zoetermeer: Meinema. pp. 219-232.

© University of Pretoria

Barrett, M. 1971. *Existentialisme: Het Spectrum*. Utrecht: Houten.

Barth, K. 1970. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T&T Clark.

Barth, K. 1990. *Unterricht in der christlichen Religion, Vol 2: Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen*. Zürich: Theologischer Verlag.

Barthelme, D. 1969. On angels, *The New Yorker.* 09 Augustus, p. 29.

Barthes, R. 1977. *Image / Music / Text*. New York: Hill and Wang.

Bash, M. 1995. *Social problems & social movements; an exploration into the sociological construction of alternative realities.* Atlantic Highlands: Humanities Press.

Beach, N. 2004. *An hour on Sunday,* Grand Rapids: Zondervan.

Bekker, J. 2002. *The characteristics of poetry*. *How to interpret the Bible: a do-it-yourself manual.* Surrey: Bookcraft.

Berger, P. & Luckmann, T. 1966. *The Social Construction of Reality.* New York: Doubleday & Company.

Bernstein, J.M. 1992. *The fate of art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno.* Cambridge: Polity Press.

Beukes, M. 2008. I.L. de Villiers. *Die Burger*, 28 Julie. [Aanlyn] Beskikbaar by: http:// http://152.111.1.87/argief/burger/rapport/2008/05/05/RU/4/RUNews004-izak.html. [Toegang verkry 22 Junie 2019].

Black, M. 1962. *Model and metaphors: studies in language and philosophy.* New York: Cornell University Press.

Blackburn, S. 2008. *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Boas, G. 1932. *Philosophy and poetry*. Norton: Wheaton College Press.

Boesak, A. 2005. *Vlug van Gods verbeelding*. Stellenbosch: Sun MeDIA Press.

Borchert, B. 1994. *Mysticism, its History and Challenge*. York Beach: Samuel Weiser.

Bouyer, L. 1990. *From pagan myth to Christian mysticism.* Edinburg: T&T Clark.

Brink, A.P. 1987. *Vertelkunde 'n Inleiding tot die lees van verhalende tekste.* Pretoria: Academica.

© University of Pretoria

Browning, D.S. 1991. *A Fundamental Practical Theology.* Minneapolis: Fortress Press.

Brueggemann, W. 1986. The costly loss of lament. *JSOT,* vol. 11, nr. 36, pp. 57-71.

Bratcher, D. 2003. *The Seasons of the Church Year*. [Aanlyn] Beskikbaar by: http://www.cresourcei.org/ chyear.html. [Toegang verkry 11 Mei 2018].

Bruns, G.L. 1989. *Heidegger's Estrangements: Language, Truth and Poetry in the Later Writings*. London: Yale University Press.

Buber, M. 1957. *Eclipse of God: Studies in the Relation Between Philosophy and Religion*. New York: Harper and Row.

Bultmann, R. 1984. *The New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Augsberg: Augsburg Fortress Publishers.

Burger, C.W. 1995. *Gemeentes in transito*. Kaapstad: Lux Verbi.

Burr, V. 1995*. An Introduction to Social Constructionism*. New York: Routledge.

Büttner, H. en Claassen G. (reds). 2010. *Goed om te weet.* Kaapstad: Tafelberg.

C

Campbell, J. 2002. *The flight of the wild gander.* Novato: New World Library.

Caputo, J.D. 1987. *Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project.* Indianapolis: Indiana University Press.

Caputo, J.D. 1999. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion.* Bloomington: Indiana University Press.

Caputo, J.D. 2003. "Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Kearney." In M. Dooley (red.) *A passion for the impossible.* New York: State University of New York. pp. 123-127.

Caputo, J.D. 2006. *The Weakness of God: A Theology of the Event.* Indianapolis: Indiana University Press.

Caputo, J.D. 2007. *What Would Jesus Deconstruct?* Grand Rapids: Baker Academic.

Caputo, J.D. 2014. Response by John D. Caputo: One Slight Tweak. In Crockett, Putt en Robbins (reds). *The future of continental philosophy of religion* Bloomington: Indiana University Press, pp. 51-58.

© University of Pretoria

Caputo, J.D. 2016. *The Folly of God. A Theology of the unconditional.* Oregon: Polebridge Press.

Chopp, R. 1998. Theology and the Poetics of Testimony. *Criterion,* vol. 37, nr. 1, pp. 1–12.

Cicovacki, P. 2011. Pure Reason and Metaphors: A Reflection on the Significance of Kant's Philosophy. *Annales Philosophici*. vol. 2, nr. 1, pp. 9-19.

Cilliers, J. 1998. *Die Uitwysing van God op die Kansel: Inspirerende perspektiewe op die prediking – om God te sien en ander te laat sien.* Kaapstad: Lux Verbi.

Cilliers, J. 2004. *Die lewende stem van die evangelie*. Stellenbosch: SUN Press.

Cilliers, J. 2007. *Binne die kring-dans van die kuns: Die betekenis van estetika vir die gereformeerde erediens.* Stellenbosch: Sun Press.

Cilliers, J. *Dancing with Deity. Re-Imagining the Beauty of Worship*. Wellington: Bybel Media.

Clasen, F. et al. 2007. *Vir die erediens: 'n Handleiding*. Wellington: Bybelmedia.

Clasen, F. et al. 2010. *Handleiding vir die erediens*. Wellington: Bybelmedia.

Cloete, T.T. 1985. *Allotroop*. Kaapstad: Tafelberg.

Cloete, T.T. 1989. *Driepas.* Kaapstad: Tafelberg.

Coelho, P. 2017. *Die Alchemis*. Pretoria: Protea Boeke.

Covey, S.R. 2004. *The 8th Habit: From effectiveness to greatness*. New York: Simon & Schuster.

Craig, E. 1998. *Routledge encyclopedia of philosophy*. Oxfordshire: Taylor & Francis.

Critchley, S. 2004. *Very Little Almost Nothing.* New York: Routledge.

Cussons, S. 1978. *Die swart kombuis.* Kaapstad: Tafelberg.

Cussons, S. 1981. *Die woedende brood.* Kaapstad: Tafelberg.

© University of Pretoria

D

De Jager, J.J. 2001. *Die dekonstruksie van tradisionele probleem-realiteite in 'n plattelandse gemeenskap. 'n Narratief-pastorale perspektief.* MTh-verhandeling. Pretoria: Universiteit van Pretoria.

De Coninck, H. 1996. *Liefde, miskien*. Kaapstad: Queillerie.

De Gruchy, J.W. 2001. *Christianity, Art and Transformation: Theological Aesthetics in the struggle for justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Klerk, J.J. 1982. *Liturgiese Grondlyne.* Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.

Derrida, J. 1987. *The Truth in Painting*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. 1979. Deconstruction and Criticism. New York: Seabury Press.

Derrida, J. 1981. Plato's Pharmacy. In B. Johnson (red.) *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 61-172.

Derrida, J. 1982. *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.

Derrida, J. 1992. *Acts of literature.* New York: Routledge.

Derrida, J. 1995. *The Gift of Death*. Vertaling deur David Wills. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. 1997. *Of grammatology*. Vertaling deur G.C. Spivak. Baltimore: John Hopkins Press.

Derrida, J. 2005. *Sovereignties in question: The poetics of Paul Celan*. New York: Fordham University Press.

Dreyer, Y. 2003. 'n Teoretiese Inleiding tot narratiewe hermeneutiek in die Teologie. *Hervormde Teologiese Studies*, vol. 59, nr. 2, pp. 313-331.

Desseur, T. 1980. Ontmoetingen met jeugdlectuur en de studie daarover. *Project jeugdlectuur,* vol. 12, nr. 1, pp. 78-86.

De Villiers, I.L. 1972. *Leitourgos.* Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.

De Villiers, I.L. 1975. *Gelykenisse en ander verse.* Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.

De Villiers, I.L. 1978. *Leviet en vreemdeling.* Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.

© University of Pretoria

De Villiers, I.L. 2005. *Jerusalem tot Johannesburg.* Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.

De Villiers, I.L. 2008. *Vervreemdeling.* Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.

De Villiers, I.L. 2009. *Strooidak en toring. Van mense en my tyd*. Kaapstad: Umuzi Publikasiehuis.

De Vries, B. 2014. 'Afrikaans beslis nie aan die uitsterf', *Media24,* 21 Februarie. Beskikbaar by: https://www.netwerk24.com/Nuus/Afrikaans-beslis-nie-aan-die-uitsterf-20140221 [Toegang verkry 7 Mei 2020].

Dill, J & Kotze, D.J. 1997. Die Verkenning van 'n postmoderne epistomologiese konteks van die praktiese teologie. *Acta Theologica,* vol 17, nr. 1, pp. 1-26.

Dingemans, G.D.J. 1991. *In de Leerschool van het Geloof.* Nederland: Kok Kampen.

Dingemans, G.D.J. 1996*. Manieren van doen.* Nedeland: Kok Kampen.

Dingemans, G.D.J. 2000. *De stem van de Roepende: Pneumatheologie.* Nederland: Kok Kampen.

Durand, J. 2005. *Doodloopstrate van die geloof: 'n Perspektief op die Nuwe Hervorming.* Stellenbosch: SUN MeDIA, RAP.

Du Toit, H.D.A. 1969. *Laat ons dan feesvier: 'n Oorsig van ons Christelike feesdae.* Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.

Du Toit, B. 2000. *God? Geloof in 'n postmoderne tyd.* Bloemfontein: CLF-Uitgewers.

E

Eco, U. 2005*. On literature*. Londen: Secker & Warburg.

Ebeling, G. 1963. *Word and Faith***.** London: SCM Press.

Erickson, M.J. 2001. *Truth or consequences. The promise & perils of postmodernism.* Illinois: InterVarsity Press

Eslinger, R.L. 1995. Church Year and Preaching. In W.H. Willimon & R. Lischer (reds.). *Concise encyclopedia of preaching*, vol. 1. Louisville: John Knox Press.

© University of Pretoria

F

Faber. R. 2008. *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*. Louisville: John Knox Press.

Fackre, G. 1996. *The Christian story. A narrative interpretation of basic Christian doctrine*. 3de uitgawe. Michigan: Eerdmans.

Faulkner, S.L. 2017. Poetic Inquiry: Poetry as / in / for Social Research. In P. Leavy (red.). *The Handbook of Arts-Based Research*. New York: Guilford Press. pp. 208–230.

Feuerbach, L. 1846. *The essence of religion.* New York: Prometheus.

Firet, J. 1987. *Spreken als een leerling: Praktisch-theologische opstellen*. Nederland: Kok Kampen.

Foster, R. & Viljoen, L., 1997*. Poskaarte*. *Beelde van die Afrikaanse poësie sedert 1960.* Kaapstad: Tafelberg en Human & Rousseau.

Foucault, M. 1992. *The order of things.* Berkeley: University of California press.

Fourie, W. 2008. Afrikaner Identity in Post-apartheid South Africa: The Self in terms of the Ander. In A. Hadland en E. Louw, S. Sesanti & H. Wasserman (reds.). *Power, Politics and Identity in South African Media.* Kaapstad: HSRC Press.

Fowler, J. W., Osmer R. R. & Schweitzer, F. 2003. *Developing a public faith: new directions in practical theology : essays in honor of James W. Fowler*. St. Louis: Chalice Press.

Frame, J.1988. Death of God Theology. In *New Dictionary of Theology*. In D.F. Wright and S. B. Ferguson (red.). Downers Grove, IL: InterVarsity Academic, pp. 188-189.

Freedman, D. 1977. Pottery, Poetry, and Prophecy: An Essay on Biblical Poetry. *Journal of Biblical Literature,* vol. 96, nr.1, pp. 5-26.

Freedman, J. en Combs, G. 1996. *Narrative therapy: The social construction of preferred realities.* New York: W.W. Norton & Co.

G

Gadamer, H.G. 1975. *Truth and method*. New York: Seabury.

Gall, R.S. 2012. *Beyond Theism and Atheism. Heidegger's signifigance for religious thinking.* Leiden: Martinus Nijhoff Publishers

© University of Pretoria

Geddes, J. 2007. Attending to Suffering in/at the Wake of Postmodernism. In Brooks, Neil en Josh Toth. *The Mourning After: Attending the Wake of Postmodernism*. Amsterdam en New York: Rodopi.

Gergen, K.J. 1985. *The social constructionist movement in modern psychology*. Swarthmore College: The American Psychologist Publishing.

Gergen, K.J. & Gergen, M. 1997. Narratives of the Self. *Memory, identity, community: The idea of narrative in the human sciences*, vol 35, nr. 1, pp.161-184.

Gerkin, C.V. 1986. *Widening the horizons. Pastoral responses to a fragmented society.* Philadelphia: Westminster.

Gibson, M.D. 2008. The beauty of the redemption of the world: the theological aesthetics of Maximus the Confessor and Jonathan Edwards. *Harvard Theological Review*, vol 101, nr. 1. pp. 45-76.

Ginsberg, A. 1975. *Allen Verbatim: Lectures on Poetry, Politics, Consciousness*. New York: McGraw-Hill Book Company.

Goatly, A. 1997. *The language of metaphors.* Londen: Routledge.

Grainger, R. 2009. *The drama of the rite, worship, liturgy and theatre performance.* Melbourne: Sussex Academic Press,

Grové, I. 2006. Sing juigend, sing 'n nuwe loflied – wie s'n? *Vir die Musiekleier,* vol. 33, nr. 1, pp. 21-29.

Grözinger, A. 2008. *Toleranz und Leidenschaft: Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*. München: Gütersloher Verlagshaus.

Guardini, R. 1998. *The Spirit of the Liturgy.* New York: Herder & Herder.

Gundy, J. 2013. *Songs from an empty cage. Poetry, Mystery, Anabaptism, and Peace*. Cascadia Publishing house.

Gunton, C. 1988. *The Actuality of Atonement: A Study of Methodology, understanding and the Christian Tradition*. Edinburgh: T&T Clark.

Gutierrez, G. 1991. *The God of Life.* vertaling deur Matthew O'Connell. New York: Orbis.

Guynn, M. 2006. Theopoetics: that the dead may become gardeners again. *Cross Currents,* vol. 56, nr. 1, pp. 98-110.

Guynn, M. 2010. Theopoetics and social change. *Cross Currents,* vol. 60, nr. 1, pp. 105-137.

H

© University of Pretoria

Habermas, J. 2002. *Religion and rationality*: *Essays on reason, God and modernity*. Cambridge: Polity Press.

Halliwell, S. 2002. *The aesthetics of mimesis: ancient texts and modern problems,* Princeton: Princeton University Press.

Hambidge, J. 2000. Literatuurkritiek vir die skrywer: die skrywer vir literatuurkritiek [Aanlyn] Beskikbaar by: http://www.mandela.ac.za/onseangeltjie/joankrit.htm [Toegang verkry: 20 Maart 2020].

Hambidge, J. 2013. *Huldeblyk I.L. de Villiers.* [Aanlyn]. Beskikbaar by: http://joanhambidge.blogspot.co.za/2013/02/huldeblyk-il-de-villiers.html [Toegang verkry op: 4 Mei 2020].

Harrity, D. 2013. *Making Manifest: On Faith, Creativity, and the Kingdom at Hand.* Seedbed.

Harrity, D. 2014. The Theopoetics of Literature: An Aesthetic Statement, Part II. *Theopoetics*, vol. 1, nr. 2, pp. 9-15 [Aanlyn] Beskikbaar by: https://artsreligionculture.org/vol-1-no-2 [Toegang vekry 21 Desember 2019]
Harvey, D. 1989. *The condition of postmodernity.* New Jersey: Wiley Blackwell Publishing.

Hays, R.B. 2004. *The moral vision of the New Testament: a contemporary introduction to New Testament ethics.* London: Biddles Publishing Company.

Heidegger, M. 1949. *Existence and Being*. Chicago: Henry Regnery Company.

Heidegger, M. 1962. *Being and Time.* Oxford: Blackwell Press.

Heidegger, M. 1964. *An Introduction* to *Metaphysics.* Connecticut: Yale University Press.

Heidegger, M. 1969. *Identity and difference.* New York: Harper & Row.

Heidegger M. 1969. *Discourse on Thinking.* New York: Harper & Row.

Heidegger, M. 1970. *Wat is dat – Filosofie?* Vertaal deur: G.H. Buijssen. Utrecht: Lannoo.

Heidegger, M. 1971. (2001). *Poetry, Language, Thought.* Vertaal deur: A. Hofstadter. New York: Harper Collins.

Heidegger, M. 1976. *The Piety of Thinking: Essays by Martin Heidegger.* Vertaal deur: J.G. Hart en J.C. Maraldo. Bloomington: Indiana University Press.

© University of Pretoria

Heidegger, M. 1977. Letter on Humanism. *Basic Writings.* Vertaal deur: D.F. Krell Londen: Routledge.

Heidegger, M. 1982. *On the Way to Language*. New York: Harper and Row Publishers.

Heidegger, M. 1993. On the Essence of Truth. *Basic Writings*. Vertaal deur D.F. Krell. London: Routledge.

Heidegger, M. 1996. *Being and time.* Albany: State University of New York Press.

Heidegger, M. 2003. Poetically men dwells. In *Philosophical and political writings.* M. Stassen (red.). 1ste uitgawe. New York: Continuum Inter Publishing Group, pp. 265-278.

Heyns, L. M. 1986. *'n Prakties-teologiese ondersoek na die kerklike strukture van die Nederduitse Gereformeerde Kerk.* D.Th.-proefskrif. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Heyns, L.M. & Pieterse, H.J.C. 1990. *Eerste tree in die Praktiese Teologie*. Pretoria: Gnosis.

Heyward, C. 1989. *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God* San Francisco: Harper & Row.

Hofstede, G.H. 2001. *Culture's consequences: Comparing values, behaviours, institutions, and organisations across nations.* California: Sage Publications.

Holland, S. 2007. Theology is a Kind of Writing: The Emergence of Theopoetics. *Cross Currents,* vol. 47, nr. 1, pp. 317-331.

Holland, S. 2012. The Anabaptist's Will, The Pietist's Heart and The Lover's Gaze. [Aanlyn] Beskibaar by: http://www.brethrenlifeandthought.org/2012/04/10/the–anabaptists–will–the–pietists–heart–the–lovers–gaze/. [Toegang verkry 14 Mei 2020].

Hopper, S.R. 1992. The Literary Imagination and the Doing of "Theology." In R. Melvin-Keiser & T. Stoneburner (reds.) *The Way of Transfiguration: Religious Imagination as Theopoiesis*. Louisville: Westminster, John Knox Press, pp. 579-601.

Houellebecq, M. 2012. *Tagtig gedigte en twee essays*. Vertaal deur C. du Toit & medewerkers. Pretoria: Hond.

Hoyt, T. 1991. Interpreting Biblical Scholarship for the Black Church Tradition. Stony the Road We Trod. *African American Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress, pp. 17-39.

Hugo, D. Beskikbaar by: www.netwerk24.com/Vermaak/Boeke/predikant-en-troebadoer-20160515 [Toegang verkry op: 6 April 2018]

Heitink, G. 2007. *Een kerk met karakter, Tijd voor heroriëntatie*. Nederland: Kok Kampen.

© University of Pretoria

Hermans, C.A.M., Immink, G., De Jong, A. & Van der Lans, J. (reds.) 2002. *Social Contructionism and Theology*. Leiden: Brill.

Husserl, E. 1964. *The idea of phenomenology.* Vertaal deur W.P. Alston & G. Nakhnikian. Den Haag: Nijhoff.

J

Janse van Rensburg, J. 2000. *The paradigm shift.* Pretoria: Van Schaik.

Janse van Rensburg, J. 2006. Estetika in liturgiese konteks – 'n Basisteoretiese diskoers. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif.* Vol 3, nr. 47, pp. 547-557.

Jenni, I. & Westerman, C. 1997. *Theological lexicon of the Old Testament*, vol. 3. Hendrickson: Peabody.

Jensen, R.A. 1980. *Telling the Story.* Minneapolis: Augsburg.

Jensen, R.A. 2005. *Envisioning the Word – The use of visual images in preaching.* Minneapolis: Augsburg Fortress.

Jones, S. 2000. *Feminist theory and Christian theology: Cartographies of grace.* Minneapolis: Fortress Press.

Jonker, I. 2016. *Versamelde gedigte.* Kaapstad: Human en Rosseau.

Jungmann, J.A. 1962. *Pastoral Liturgy*. New York: Herder & Herder.

K

Kearney, R. 1998. *Poetics of Imagining*. New York: Fordham UP.

Kearney, R. 1998. *The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture.* Londen: Routledge.

Kearney, R. 2001. *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

Kearney, R. 2003. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness.* Londen/New York: Routledge.

Kearney, R. 2006. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology. In John P. Manoussakis (red.). *After God*. New York: Fordham, pp. 3-20.

© University of Pretoria

Kearney, R. 2010. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.

Keefe-Perry, C. 2014. *Way to water. A theopoetics primer.* Eugene OR: Cascade Books.

Keifert, P. 2006. *We Are Here Now: A New Missional Era.* Adeho: Allelon Publishing

Keller, C. 2008. *On the Mystery: Discerning Divinity in Process.* Minneapolis: Fortress.

Keller, C. 2013. The Pluri-verse. In R. Faber en J. Feckanthal (reds). *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness.* New York: Fordham University Press. pp. 179-194.

Kennedy, M. 1996. *The Concise Oxford Dictionary of Music.* Oxford: Oxford University Press.

Kimball, D. 2007. *They like Jesus but not the church: Insights from emerging generations.* Michigan: Zondervan.

Kloppers, E. 2003. Die erediens as 'n omvattende kunswerk – as "gesamtkunstwerk." *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif,* vol. 44, nr. 3. pp. 80-88.

Kotzé, E. & Kotzé, D. 2001. Telling narratives, doing spirituality. *Telling Narratives*. *Spellbound Edition*. Pretoria: Ethics Alive. pp. 1-14.

Krog, A. 2004. Waar is al die digters heen, vra Antjie. *Die Burger*, 21 September, pp. 8.

Krüger, J.S., Lubbe, G.J.A. en Steyn, H.C. 2007. *The Human Search for Meaning*: *a multireligion introduction to the religions of humankind*. Pretoria: Van Schaik.

L

Langan, J. 2002. The Christian Imagination. In L. Ryken (red.). *The Christian Imagination: The Practiceof Faith in Literature and Writing*. Colorado: Waterbrook, pp. 63–80

Leith, J.H. 1993. *Basic Christian Doctrine*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

© University of Pretoria

Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. 1982. *Beyond the Verse.* Vertaal deur Gary D. Mole. London: Athlone Press.

Levinas, E. 2006. The idea of the Infinite in us. In *Entre nous: Thinking-of-the-other,* vertaling M.B. Smith & B. Harshav. London: Continuum. pp. 189-192.

Lischer, R. 2005. *The end of words: The language of reconciliation in a culture of violence*. Grand Rapids: Zondervan.

Long, T.G. 2001. *Beyond the worship wars. Building vital and faithful worship.* Durham: The Alban Institute.

Longenbach, J. 2008. *The Art of the Poetic Line.* Minneapolis: Graywolf Press.

Loughlin, G. 1996. *Telling God's story. Bible, church and narrative theology.* New York: Cambridge University Press.

Louw, J.P. & Nida, E.A. 1988. *Greek English Lexicon of the New Testament*. New York: United Bible Societies.

Louw, D.J. 2015, Poetic Seeing in Visual Arts and Theology. Aesthetics as a Spiritual and Loving Gaze within the Human Quest for Meaning. *Koers — Bulletin for Christian Scholarship,* vol 80, nr. 1, [Aanlyn] Beskikbaar by: http://dx.doi.org/10.19108/koers.80.1.2207.

Lotman. Y. 2005. On the semiosphere. Vertaal deur: W. Clark. *Sign Systems Studies*, vol. 33 nr.1, pp. 205–229.

Louw, N.P. 1961. *Vernuwing in die prosa: grepe uit ons Afrikaanse ervaring*. Pretoria: Academica.

Louw, D.J. 2004. *Mechanics of the human soul.* Stellenbosch: Sun Media.

Luther, M. 1989. *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Timothy Lull (red). Minneapolis: Fortress Press.

M

MacKendrick, K. 2013. *Divine Enticement: Theological Seductions*. New York: Fordham.

© University of Pretoria

Malan, C. 1985. Die teks. In Cloete, T.T., E. Botha en C. Malan (reds.). *Gids by die literatuurstudie. Pretoria: HAUM.*

Malan, C. 2012. Kopiereg, intertekstualiteit en plagiaat. In R. Scheepers & L. Kleyn (reds.). *Die Afrikaanse Skryfgids.* Johannesburg: Penguin Books. pp. 403-499.

Malina, B. 1995. *Venster wat die Woord laat oopgaan*. Johannesburg: Orion.

Marion, J-L. 1991. *God without Being.* Vertaal deur Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press.

Marion, J-L. 2012. *In the self's place. The approach of Saint. Augustine.* Stanford: Stanford University Press.

McCullough, L. 2008. Death of God reprise: Altizer, Taylor. Vattimo, Caputo, Vahanian. *Journal for Cultural and religious theory*, vol. 9, nr.3. pp. 97-109.

McFague, S. 2002. De wereld als Gods lichaam. *Internationaal tijdschrift voor theologie. Lichaam en godsdienst*. pp. 54-61. [Aanlyn] Beskikbaar by: https://core.ac.uk/download/pdf/15598326.pdf. [Toegang verkry: 3 April 2020]

McGrath, A.E. 2011. *Christian Theolgy.* Hoboken: Wiley-Blackwell.

McIntyre, J. 1997. *The Shape of pneumatology. Studies in the doctrine of the Holy Spirit.* Edinburgh: T&T Clark.

Metz, J. B. 1973. A short apology of narrative. *Cross Currents,* vol. 27, nr. 4, pp. 84-96.

Meylahn, J-A. 2012. Beyond categories, proper names, types and norms toward a fragile openness (Offenbarkeit) of différance, but always from within the text, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*, vol. 68, nr. 1, [Aanlyn] Beskikbaar by: http:// dx.doi.org/10.4102/hts. v68i1.1003. [Toegang verkry 23 Februarie 2020]

Meylahn, J-A. 2012. *Church emerging from the cracks. A church in, but not of the world.* Bloemfontein: Sun Press.

Meylahn, J-A. 2013. The limits and possibilities of postmetaphysical God-talk: a conversation between Heidegger, Levinas and Derrida. *Studies in Philosophical Theology 52*. Leuven: Peeters.

Meylahn, J-A. 2013a. Faith, the postfoundational foundation of knowledge. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies.* vol. 69 nr.1. [Aanlyn] Beskikbaar by: http://dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.2005 [Toegang vekry 22 Maart 2020]

Meylahn, J-A. 2013b. Celebrating the neuroscientific body sacramentally: Reading the body as sacrament – a radical incarnational theo-logos. *Ars Disputandi, Supplement*

© University of Pretoria

Series, vol. 6. nr. 1, pp. 251-264.Meylahn, J-A. 2016. Non-philosophical Christ-poetics beyond the mystical turn in conversation with continental philosophy of religion. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies,* vol. 72, nr. 3, [Aanlyn] Beskikbaar by: http://dx.doi. org/10.4102/hts.v72i3.3542. [Toegang verkry: 27 Mei 2020].

Meylahn, J-A. 2017. Theologia and the Ideologica of Language: The calling of a theology and religion faculty in a time of populism. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 73 nr. 4. [Aanlyn] Beskikbaar by: https://doi. org/10.4102/hts.v73i4.4717. [Toegang verkry: 26 Mei 2020].

Meylahn, J-A. 2018, *Trans-fictional Praxis: A Christ-poiēsis of imagining non-colonial worlds emerging from the shadows of global villages*. *Studies of Religion and Culture.* Zürich: LIT Verlag.

Miller, D.L. 1987. *Introduction. Why Persimmons? and Other Poems: Transformations of Theology in Poetry*. Atlanta: Scholars Publishing.

Miller, D.L. 2010. Theopoetry or Theopoetics? *Crosscurrents*, vol 60, nr. 1. [Aanlyn] Beskikbaar by: http:// dx.doi.org/10.1111/j.1939-3881.2010.00103.x. [Toegang vekry 3 Februarie 2020].

Mills, A. 2011. *Afrikaans Huistaal Poësie*. Oos-Kaap: Genadendal.

Mills, A. 2017. *Afrikaanse Poësie vir vandag.* Oos-Kaap: Genadendal.

Milne, P.J. 1988. *Vladimir Propp and the study of structure in Hebrew Biblical narrative.* Sheffield: Almond Press.

Miskotte, K.H. 1947. *De Blijde Wetenschap: Toelichting op de Heidelbergse Catechismus Zondag I – XII*. Franeker: Uitgeverij T.

Moltmann, J. 1971. *Theology and joy*. London: SCM Press.

Morin, E. 2008*. On complexity.* Cresskill: Hampton Press.

Müller, J.C. 1988. *Die erediens as fees*. Pretoria: NG Kerk Boekhandel.

Müller, J.C. 1996. *Om tot verhaal te kom. Pastorale Gesinsterapie.* Pretoria: RGN Drukkers.

Müller, J.C. 2000. *Reis-geselskap*. Goodwood: Lux Verbi-BM.

Müller, J.C. 2011. *Om te mag twyfel.* Kaapstad: Tafelberg.

Murphy, N.C. 1996. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda.* New York: Trinity Press.

N

© University of Pretoria

Nancy, J.L. 2006. *Multiple arts: the muses II.* Stanford: Stanford University Press.

Nel, A. 2003. *Op soek na God... buite die kerk? Wen weer ontnugterdes se vertroue*. Goodwood: Lux Verbi Uitgewers.

Nicol, W. 2000. *Godsdiens wat werk. Ontdek die soort godsdiens wat vir jou die beste werk*. Goodwood: Lux Verbi Uitgewers.

Nicol, W. 2002. *Gebed van die hart.* Goodwood: Lux Verbi Uitgewers.

Nicol, M. 2005. *Einander ins Bild setzen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Niemandt, N. 2007. *Nuwe drome vir nuwe werklikhede.* Goodwood: Lux Verbi. BM.

Niemandt, N. 2016. Missionale kerk en missionale eredienste. 'n Refleksie op Leonard Sweet se 'Giving blood, a fresh paradigm for preaching'. Lesing aangebied by GG Cillié- gedenklesing, Durban.

Nietzsche, F.W. 1974. *The Gay Science; with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs.* New York: Vintage Books.

Nürnberger, K. 2007. *The living dead and the living God*. Pietermaritzburg: Cluster.

Nürnberger, K. 2011. Transcendence as the Key Issue Between Naturalism and the Christian Concept of God: A Dialogue with Richard Dawkins, Stuart Kauffman, and Brian. Swimme. *Ars Disputandi*. vol. 11, nr. 1. [Aanlyn] Beskikbaar by: http://www.ArsDisputandi.org. [Toegang verkry 26 April 2020]

O

Oliver, S. 2005. Pastoral Care and Worship. In *The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*. Paul F. Bradshaw (red.). London: SCM Press.

Opperman, D.J. 1959. *Wiggelstok*. Kaapstad: Tafelberg.

Osmer, R.R. 2005. *The teaching ministry of congregations.* Louisville: Westminster John Knox Press.

Osmer, R.R. 2008. *Practical theology. An introduction*. Grand Rapids Michigan: Eerdmans.

Ostermann, M. 2005. Hast du Jesus schon gefunden? Filme und Verkündigung. *Katechetische Blätter,* vol. 130, nr. 1, pp. 48-52.

© University of Pretoria

Otto, R. 1917. (2004). *Das Heilige. Uber das irrationale in der idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationelen.* München: Beck CH.

P

Pannenberg, W. 1996. *Theologie und Philosophie*. Göttingen: Hubert & Co.

Pattison, G. 2000. *The Later Heidegger*. London: Routledge.

Pattison, S. 2000. *A critique of pastoral care. What is pastoral care anyway*? Londen: Great Britian's Press.

Pembroke, N. 2010. *Pastoral Care in Worship: Liturgy and Psychology in Dialogue*. New York: T&T Clark.

Pieterse, H.J.C. 1991. *Gemeente en prediking*. Halfway House: NG Kerk Boekhandel.

Pieterse, H.J.C. 2005. Die rol van Godskennis in die ontmoetingsgebeure met God in die prediking. *In die Skriflig,* vol. 39, nr. 3, pp. 409-422.

Poling, T. 2011. Poetic Worship: The Renewal of Liturgical Language. M.A. Tesis. Richmond: Bethany Theological Seminary.

Potgieter, J. 2017. *So glo ons.* Pretoria: LFP.

Prensky, M. 2001. 'Digital natives, digital immigrants: part 1', *On the Horizon*, vol. 9, nr.5. [Aanlyn] Beskikbaar by: http://dx.doi.org/10.1108/10748120110424816. [Toegang verkry 2 Mei 2020]

Punt, J. 2002. From re-writing to re-reading the Bible in post-colonial Considering the options and implications. *Missionalia,* vol. 30, nr. 3, pp. 410-442.

Q

Quicke, G. 2018. *Spirituele verkenning van de christenen in het Midden-Oosten: Veraf of dichtbij?* Hertogensbosch: Gompel en Svacina.

R

Reyes P.B. & Keefe-Perry, L.C. 2015. Inside the Mirror: Five Domains of Theopoetic Critique on Theological Education. *REA Annual Meeting.* [Aanlyn] Beskikbaar by:

© University of Pretoria

https://www.religiouseducation.net/papers/rea2015-reyes(2).pdf. [Toegang verkry: 3 Maart 2020]

Rahner, K. 1981. The spirituality of the church of the future. *Theological investigations.* vol. 20, nr. 1, pp. 143-153.

Richardson, J. 2011. Tune in to what the new generation of teachers can do. *Kappan*, vol. 92, nr. 8. [Aanlyn] Beskikbaar by: http://dx.doi.org/10.1177/003172171109200804. [Toegang vekry 3 Maart 2020].

Ricoeur, P. 1967. Husserl – *An Analysis of his Philosophy.* Evaston: Northwestern University Press.

Ricoeur, P. (red). 1974. *The Conflict of Interpretations*. Evanston: Northwestern University Press.

Ricoeur, P. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian Press.

Ricoeur, P. & LaCocque A. 1998. *Thinking Biblically.* Chicago: University of Chicago Press.

Ricoeur, P. 2004. The poetics of Language and Myth. In R. Kearney (red.). *Debates in Continental Philosophy.* New York: Fordham University Press, pp. 99-110.

Ricoeur, P. 2006. *On Translation*. vertaling deur. E. Brennan. New York: Routledge.

Rossouw, G.J. 1993. Theology in a post-modern culture: ten challenges. *Hervormde Teologiese Studies,* vol. 49, nr. 4, pp. 894-907.

Rorty, R. 1992. Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In H. Dreyfus & H. Hall (reds.). *Heidegger: A Critical Reader*. Cambridge: Blackwell Publishers. pp. 21-43.

Roxburgh, A.J. en Boren, M. 2009. Introducing the Missional Church. What It Is, Why It Matters, How to Become One. Adeho: Allelon Publishing.

S

Sanders, N.K. 1972. *The Epic of Gilgamesh*. Johannesburg: Penguin Books.

Schleiermacher, F.D.E. 1992. General Hermeneutics. *Continuum,* Vol. 6, nr. 1, pp. 73-85.

Schneiders, S.M. Biblical Spirituality, *SAGE Journals,* vol 70, nr. 4, pp. 417-430.

© University of Pretoria

Schweitzer, F. 2001. Creativity, imagination and criticism. In P. Ballard & P. Couture & P. Cardiff (reds.). *The expressive dimensions in Practical theology*. Cardiff: Cardiff Academic Press. pp. 3-15.

Senn, F.C. 1983. *Christian worship and its cultural setting.* Fortress Press: Philadelphia.

Spohn, W.C. 1990. Parable and narrative in Christian ethics. *Theological Studies*, vol. 51, nr. 1, pp. 100-113.

Stafford, W. 1993. *The darkness around is us deep.* New York: Harper Collins.

Stiller, B.C. 2005. *Preaching parables to postmoderns*. Fortress press: Minneapolis.

Spykman, G.J. 1992. *Reformational theology; a new paradigm in doing dogmatics.* Grand Rapids: Eerdmans.

Stoker, W. 2012. Culture and Transcendence: A Typology. In W. Stoker, & W. L. van der Merwe (reds.) *Culture and Transcendence, Studies in Philosophical Theology.* Leuven: Peeters, pp. 225-240.

Strydom, W.M. 1994. *Sing nuwe sange nuutgebore: Liturgie en lied.* M-verhandeling. Universiteit van Oranje Vrystaat, Bloemfontein.

Sweet, L. 1999. *SoulTsunami. Sink or swim in new millennium culture.* Grand Rapids: Zondervan.

T

Taylor, M.C. 2001. *The moment of complexity: Emerging network culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, D. 2008. A Holy Longing. *Christianity Today*, vol. 52, nr. 10, pp. 38-41.

Tilley, T.W. 1985. *Story theology*. Wilmington: Michael Glazier.

Tillich, P. 1968*. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Carl Braaten (red.). New York: Simon and Schuster.

Thiselton, A.C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

© University of Pretoria

Thiselton, A.C. 2009. *Hermeneutics. An introduction.* Grand Rapids Michigan: Eerdmans Publishing Company.

Torrance, T.F. 1972. *God and Rationality.* London: Oxford University Press.

Torrance, E.P. 1995. *Why fly? A philosophy of creativity.* New Jersey: Ablex Publishing Corporation.

Tracy, D. 1981. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad.

Tracy, D. 2000. The Post-Modern Re-Naming of God as Incomprehensible and Hidden. *Cross Currents,* vol. 50, nr. 1, pp. 230-241.

Troeger, T.H. 1990. *Imagining a sermon.* Nashville: Abingdon Press.

U

Ulanov, A.B. 1977. Being and Space.*Union Seminary Quarterly Review*, vol 12, nr. 1, pp. 34-47.

V

Vahanian, G. 2014. *Theopoetics of the Word: A new beginning of Word and World.* New York: Palgrave Macmillan.

Van Aarde, A.G. 2009. Theological Trends in our Postsecular Age. *Verbum et Ecclesia,* vol. 30, nr. 3, pp. 1-8.

Van Blerk, M.E. 1994. *Afrikaanse verklarende musiekwoordeboek*. Kaapstad: Vlaeberg.

Van Buren, P. *The edges of language*. New York: SCM-Canterbury Press Ltd.

Van der Leeuw, G. 1963. *Sacred and Profane Beauty*. New York: Rinehart and Winston.

Van der Merwe, W.L. & Duvenage, P.J.N. 2008. *Tweede refleksie. 'n Keur uit die denke van Johan Degenaar*. Stellenbosch: African Sun Media.

Van der Ven, J.A. 1998, *Ecclesiologie in context.* Nederland: Kok Kampen.

Van der Watt, J.G. 2000. *Family of the King: dynamics of metaphor in the Gospel according to John*. Leiden: Brill.

Van der Watt, J.G. 2003. 'It is fulfilled' The re-interpretation of the cross-events in the Gospel of John. *Neotestamentica,* Vol. 37, nr. 1, pp. 127-145.

© University of Pretoria

Van Erp, S. 2004. *The art of theology*. DTh-proefskrif. Nederland: Universiteit van Tilburg.

Van Huysteen, J.W. 2006*. Alone in the world? Human uniqueness in science and theology.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.

Vanhoozer, K.J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of P Ricoeur: a Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vanhoozer, K.J. 2009. *Is there a meaning in this text?: The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge (Landmarks in Christian Scholarship)*. Grand Rapids: Zondervan.

Van Tongeren, P. 2012. Nihilism and Transcendence. In W. Stoker en W.L. van der Merwe (reds.). *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art and Politics*. Amsterdam/New York: Rodopi.

Van Wyk, T. 2013. Die heuristiese potensiaal van narratiwiteit vir sosiaal relevante Sistematiese Teologie: Jürgen Moltmann se oorlogservarings as voorbeeldstudie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 69, nr. 1, [Aanlyn] Beskikbaar by:http://dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.2043. [Toegang verkry 2 Februarie 2020]

Vattimo, G. & Rorty, R. 2005. In: S. Zabala (red.). *The Future of Religion.* New York: Columbia University Press, pp. 35-40

Van Zyl, T.J. 1978. Die betekenis van die filosofie vir die teologie volgens Barth en Paul Tillich. *HTS Teologiese studies/Theological studies,* vol 34, nr. 3, [Aanlyn] Beskikbaar by: https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/4178/0 [Toegang verkry 6 Februarie 2020].

Veling, T. 2019. Poetic License. *International Journal of Practical Theology*, vol. 23, nr. 1. [Aanlyn] Beskikbaar by: doi:10.1515/ijpt-2018-0029. [Toegang verkry 10 Maart 2020].

Venter, E. 2016. Onderrig van Generasie Y. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Natuurwetenskap en Tegnologie,* vol. 35, nr. 1 [Aanlyn] Beskikbaar by: http://dx.doi.org/10.4102/satnt.v35i1.1395. [Toegang verkry 8 Desember 2018].

Verheul, A. 1992. Het liturgisch jaar: Van de geshiedenis naar de theologie. *Tijdschrift voor Liturgie*, vol. 76, nr. 1, pp. 326-342.

Verhoef, A. 2016. Die einde van transendensie in Kontinentale godsdiensfilosofie? *Litnet Akademies,* vol. 13, nr. 1, pp. 347-370.

© University of Pretoria

Vestergaard, M. 2001. Who's Got the Map? The Negotiation of Afrikaner Identities in Post-Apartheid South Africa. *Daedalus,* vol. 130, nr. 1 [Aanlyn] Beskikbaar by:http://www.jstor.org/stable/20027678. [Toegang verkry op 23 November 2019].

Vial, T.M. 1998. Friedrich Schleiermacher on the Central Place of Worship in Theology. *Harvard Theological review*, vol. 91, nr. 1. [Aanlyn] Beskikbaar by: http://web.b.ebscohost.com.uplib.idm.oclc.org/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=2922f7c7-cb80-4e53-a79a-854963a1eb26%40pdc-v-sessmgr01 [Toegang vekry 21 April 2020].

Viladesau, R. 1999. *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*. New York: Oxford University Press.

Von Balthasar, H.U. 1988. *Theo-drama: theological dramatic theory.* San Francisco: Ignatius Press.

Vos, C.J.A. & Pieterse, H.J.C. 1997*. Hoe lieflik is U woning.* Pretoria: RGN Uitgewers.

Vos, C.J.A. 1996, *Die volheid daarvan 1. Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. Pretoria: RGN uitgewers

Vos, C.J.A. 2005. *Theopoetry of the Psalms* (Teo-poësie van die Psalms). Pretoria: Protea Book House.

Vos, C.J.A. 2009. Huldeblyk: I.L. de Villiers. *Versindaba,* 30 September. Beskikbaar by: https://versindaba.co.za/tag/il-de-villiers/ [Toegang verkry: 21 Januarie 2020].

Vos, C.J.A. 2010. Godsbeelde in die liturgie. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies.* vol. 66. nr. 2. [Aanlyn] Beskikbaar by: http://www.hts10.4102/hts.66i2.790.co.za. [Toegang verkry: 9 Maart 2020].

Vos, C.J.A. 2017. Leser moet self oor Christelike bundel oordeel. *Netwerk 24*. 7 September. [Aanlyn] beskikbaar by: https://www.netwerk24.com/Stemme/Menings/leser-moet-self-oor-christelike-bundel-oordeel-20170906 [Toegang verkry: 2 Maart 2020]

Vos, C.J.A. & Wepener, C. 2014. *Tussen God en mens, 'n Literêr-estetiese benadering tot liturgie en prediking in die 'n skuiwende kultuur*. Pretoria: Hond.

W

Walton, H. 2019. A Theopoetics of Practice: Re-forming Practical Theology. *International Journal of Practical Theology,* vol. 23, nr. 10. pp. 3-23.

Warnock, M. 1978. *Imagination.* Berkeley: University of California Press.

© University of Pretoria

Weber, 2004. R.E. *Ancient-Future Time: Forming Spirituality through the Christian Year*. Michigan: Baker Books.

Webb-Mitchell, B. 1995. The importance of stories in the act of caring. *Pastoral Psychol*gy vol. 43, nr. 1 [Aanlyn] Beskikbaar by: https://doi.org/10.1007/BF02253788. [Toegang verkry: 8 Junie 2020.]

Webster, J.B. 2007. *The Dignity of Creatures.* Londen: T & T Clark.

Wegener, C. S. 1965. *Die Lewende Kerk*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Weinrich, H. 1973. Narrative theology. *Concilium*, Vol. 9, nr. 1, pp. 329-343.

Welker, M. 1996. A Soundings Interview: Why are you so interested in the wandering people of God. *Soundings*, vol. 79, nr. 1, pp. 127-148.

Wepener, C.J. 1998. 'n Ondersoek na die begrippe simbool en idool en die waarde van fisiese simbole in die Gereformeerde liturgie in 'n postmoderne samelewing. B.D.-skripsie. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Wepener, C. & Müller, B. 2001. Liturgiese kitsch? – liturgie wetenskaplike verkenning van 'n Gereformeerde ritueel. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif,* vol. 42, nr. 3&4, pp. 480-493.

Wepener, C.J. 2009. From fast to feast. A ritual-liturgical exploration of reconciliation in South African cultural contexts. *Liturgia Condenda,* vol. 19, nr. 1. Leuven: Peeters.

Wepener, C.J. & Van der Merwe, J. 2009. *Ontdekkings in die erediens*. Goodwood: Lux Verbi BM.

Wepener, C. & Klomp, M. 2015. D(i)e verhouding prediking, mus(z)iek en liturgie. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies,* vol. 71, nr. 3. [Aanlyn] Beskikbaar by: http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.2992 [Toegang verkry 21 Mei 2020].

White, M. 1995. *Re-Authoring Lives: Interviews and Essays*. Adelaide: Dulwich Centre Publications.

White, J.F. 2000. *Introduction to Christian worship*. Nashville: Abingdon Press.

Wilder, A.N. 1976. *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination.* Philadelphia: Fortress.

Willimon, W.H. 2002. *Pastor: The Theology and Practice of Ordained Ministry*. Nashville: Abingdon Press.

Wolterstorff, N. 1984. *Reason within the bounds of religion.* Grand Rapids: Eerdmans.

Z

© University of Pretoria

Zimmermann, J.A. 1993. *Liturgy as living faith: a liturgical spirituality*. New York/ London: Associated University Press Inc.

Zylla, P. 2008. What Language Can I Borrow? *McMaster Journal of Theology and Ministry,* vol. 9 nr. 1, pp. 129-143.

© University of Pretoria