

Afwesigheid van God en teenwoordigheid van “god(e)” in Hooglied¹

H Viviers

Departement Bybel- en Godsdienskunde
Universiteit van Johannesburg

Abstract

The absence of and the presence of “god(s)” in the Song of Songs

The absence of the Israelite God in the Song of Songs is conspicuous. The poet of the Song is far too sophisticated to attribute this to a slip of the mind. Among many reasons offered for the absence of Israel's societal stereotype of God, might the Song's alternative views on gender relations, within a love setting, perhaps be a reason for prohibiting the “ultimate Patriarch” to interfere? Interestingly the Song contains quite a number of other notions of counter-intuitivity (= gods) confirming humans' propensity, since early evolution, to create gods to fulfil certain needs. Although it is an ancient love-song the Song has much to offer on gender and god constructs and the implications thereof for the civilization of society today.

1. INLEIDING

Die vergeesteliking van Hooglied as 'n allegorie² van die liefde tussen Jahwe en Israel, Christus en die kerk of God en die individuele siel maak dit 'n boek wat wemel van verwysings na God. Vir die grootste deel van Hooglied se uitleggeskiedenis is dit

¹ Opgedra aan my *alma mater*, die Universiteit van Pretoria, ter herdenking van hierdie instelling se 100-jarige bestaan. My eerste ernstige treë in die wetenskap het by die Universiteit van Pretoria begin met 'n studie oor Hooglied (Viviers 1982); hierdie bydrae, weer oor Hooglied, gee hopelik blyke hoeveel water intussen in die see gevloei het op wetenskaplike gebied.

² *Exum* (2005:76) som die probleem met die allegoriese uitleg soos volg op: “The problem with allegorical interpretation, as well as its typological and parabolic variants, is apparent. It is not verifiable, and it is arbitrary. No agreement exists among allegorical interpreters. ‘If two allegorizers agree on the interpretation of a verse it is only because one has copied from the other (Keel 8)’” (vgl ook haar kritiek op bl 250).

Afwesigheid van God en teenwoordigheid van “god(e)” in Hooglied

dan ook só verstaan. 'n Leser is natuurlik vry om te allegoriseer, maar om dit toe te dig aan die mees waarskynlike bedoeling van die oorspronklike literêre produk is 'n mistasting en veronderstel dat daar heeltemal teen die grein daarvan gelees word. Die natuurlike (ongeforseerde) verstaan daarvan as die viering van die erotiese liefde tussen 'n man en 'n vrou, is om dit in eie reg te waardeer. Dan word die boek egter die mees onbybelse boek in die Bybel (Meyers 1988:177), 'n subversiewe dokument as daar ooit een was (LaCocque 1998). Dit mislei met sy liriese aard en tonnelvisie op liefde (ietwat adolessent en naïef – Fox 1985:327; vgl ook Clines 1994:21) asof dit al is wat saak maak in die lewe. Van die talle subversiewe karaktereenskappe van Hooglied is dat God nêrens direk in die boek vermeld word nie. Die *jāh*-uitgang by *šalhebetjāh* (8:6), voorheen vertaal as “vlam van Jahwe”, word nou korrek vertaal as 'n intensiewe vorm, naamlik “'n verterende vuur” (of selfs weerlig) (vgl ook die NAB). Kan die weglating van God slegs maar aan agterloosigheid van die digter toegeskryf word? Het God as objektiewe spirituele wese stilweg uit die gedig uitgetree en dalk besluit om nie hierdie boek van die Bybel wat sigself so verlustig in die vlees, te “inspireer” nie, of is hy (!) doelbewus uit die boek uitgeskryf?

Dit is reeds duidelik dat die gevaarlike terreine van skrywersintensie en argumente gebaseer op stilswye reeds betree is. Die vrae tot dusver gevra is die tipiese “hoekoms” van kritiese of ondersoekende retoriek (“Rhetoric of Inquiry”), hoekom mense sekere dinge doen, sekere keuses maak in plaas van ander, verkies om 'n simboliese wêreld te skep in ooreenstemming met 'n gemeenskap se dominante waardes en ideologieë of dalk 'n alternatiewe waardesisteem aan te hang, ensovoorts. Retoriek veral het die onvermydelike van menslike motivering sterk beklemtoon. Menslike motivering, ook in die generering van hulle literêre produkte kan dus nie anders as om ondersoek te word nie, maar sonder om 'n eenduidige, enkelvoudige bedoeling aan 'n outeur toe te skryf asof ons presies sy/haar gedagtes kan lees. Dit is eweneens slegs 'n reduksionistiese siening van “teks” wat sogenaamde argumente gebaseer op stilswye wil diskrediteer, so asof 'n skrywer alles in die teks voorhande plaas en niks tussen of agter die reëls nie. Dit is juis hier waar onuitgesproke ideologieë dikwels skuil om subtiel die lesers te beïnvloed. As geleerdes lief is om herhalinge uit te wys, is dit vreemd dat (herhalende) stiltes/gapings geïgnoreer word, want beide verteenwoordig die twee kante van dieselfde munt, of beter gestel wat hierdie artikel betref, 'n lig- en donkerkant. As retoriek benadruk dat taal skeppend is en nie slegs informatief nie (Vorster 1997:393), dan dra opvallende stiltes net soveel tot betekenis by as dit wat openlik gesê word. Seksistiese taalgebruik is 'n goeie voorbeeld. 'n Manlike diskoers wat alle vrouestemme tot stilswye dwing,

verban hulle tot die domein van nie-bestaan (abjeksie) en skep terselfdertyd 'n vervulde bestaan slegs vir mans. Herhalinge en stiltes komplementeer mekaar. Die “hoekom” van die afwesigheid van God gaan hand aan hand met die opvallende teenwoordigheid van ander temas in Hooglied wat hierdie boek se alternatiewe ideologie onderstreep – die een verklaar die ander.

Maak die afwesigheid van God in Hooglied dit 'n ateïstiese diskoers? Dit is heel onwaarskynlik in 'n antieke teks binne 'n antieke wêreld wat gewemel het van die gode. Dit is meer korrek om te vra wie se god is nie in Hooglied nie en waarom? En 'n soortgelyke verdere vraag, watter ander gode is in Hooglied en waarom? Selfs moderne bevryde mense kan klaarblyklik nie sonder god(e) of die goddelike leef nie. Vanuit 'n sielkundige perspektief is dit die natuurlikste ding om teen-intuïtiewe (bonatuurlike) wesens te konseptualiseer, of anders gestel om “n god uit te dink” en sosiaal konsensus te bereik oor die “regte god”. In Hooglied is dit nie veel anders nie waar een begrip van teen-intuïtiewe vir 'n ander verruil word. Daarom is dit nodig om eers die behoefte aan god(e) psigies-evolutionêr en ook sosiaal-simbolies te beskryf, voordat daar op Hooglied as sodanig gefokus word.

2. DIE BEHOEFTE AAN “GOD(E)”

2.1 Die psigologiese behoefte aan god

Die uitspraak “daar is geen god nie” sal die meerderheid mense dadelik intuïtief laat reageer dat dit onwaar is. Die mentale template wat mense besit om die teen-intuïtiewe (god[e]) te konseptualiseer en wat onbewustelik funksioneer, sal dadelik van die omgekeerde getuig. Om egter op intuïsie alleen te vertrou, kan 'n dwaling wees.

Dit blyk dat daar 'n tydperk in die oermensdom sonder gode of godsdiens was, voor die sogenaamde kulturele of simboliese revolusie (30 000-60 000 jaar gelede). Wat tot die geboorte van godsdiens aanleiding gegee het, is die skielike interaktiewe samewerking van verskillende intelligensies by die mens wat hom/haar in staat gestel het om die simboliese te konseptualiseer deur abstrak te begin dink. Vroeëre hominiede het oor hierdie intelligensies beskik, maar hulle het onafhanklik gefunksioneer en is primêr deur evolusie gegenereer om oorlewing te verseker. Die kulturele revolusie was 'n duidelike aanduiding dat hierdie nuwe gesofistikeerde breine gevestig was en word bevestig deur die argeologiese rekord. Laasgenoemde vertoon in hierdie tydperk van die menslike voorgeskiedenis die teenwoordigheid van die simboliese in byvoorbeeld rotskuns, die gebruik van baie meer gesofistikeerde gereedskap as vroeër en omvangryker begrafnisrituele (“godsdiens”). Om te oorvereenvoudig: voorheen was die

Afwesigheid van God en teenwoordigheid van “god(e)” in Hooglied

mens in staat om die wolke in die hemel op te merk, maar nou skielik is ook “gesigte” in die wolkehemel geëien. Die oog begin “meer” sien as wat daar werklik is. Hierdie “meer” word gepas deur kognitiewe sielkundiges beskryf as die teen-intuïtiewe, dit wat ’n bietjie meer is as die normale of die natuurlike (dus bonatuurlike), en word die term om “god” mee te beskryf.

Hoe gebeur hierdie ervaring van die werklikheid, hierdie konseptualisering of skep van ’n leefwêreld? Psigoloë het verskeie teorieë ontwikkel om die mens se kapasiteit om die werklikheid te interpreteer, te identifiseer en te beskryf, waarvan die sogenaamde modulêre teorie baie steun geniet.³ Hierdie teorie beskou die brein met sy geestesfunksies as ’n werkswinkel met verskeie tipes gereedskap (template, “resepte,” intelligensies, funksies/kapasiteite) om die werking daarvan te verstaan. ’n Populêre analogie is dat die brein in sy mentale funksionering min of meer soos ’n Switserse knipmes funksioneer. Die verskillende stukke gereedskap werk nou saam, werk blitsnel en meestal onbewustelik. Barrett (2004:3-6) het drie groepe geïdentifiseer, naamlik *kategoriseerders*, *beskrywers* en *fasiliteerders*.⁴ Drie instrumente uit die verskillende groepe kan geselekteer word om te illustreer hoe die konseptualisering van god(e) gebeur. Alle ander werk mee om die bonatuurlike moontlik te maak, dog nie ontologies werklik nie. Die (hiperaktiewe) subjek-/agentidentifiseerder van die kategoriseerdersgroep is uiters effektief om doelgerigte subjektiwiteit of agensie te monitor. Vroeë mense het hierdie instrument ontwikkel om veral roofdiere en prooi te eien, maar het spoedig agtergekom dat ook spore of ander tekens hulle teenwoordigheid verklap. Die ritseling in die blare kan of die wind wees of ’n luiperd wat daar skuil of ’n voorouergees. Die gedagteleser (“Theory of Mind”) van die beskrywersgroep vul die detail in van dit wat deur die subjekidentifiseerder uitgewys is: die roofdier is gereed om te spring, die prooi is heeltemal onbewus van die bekruipende jagter of die voorouergeeste is kwaad soos bewys deur die weerligstraal skielik uit die bloute. En die sosiale skuld-reguleerder van die fasiliteerdersgroep “hou boek” van onderlinge skuld in die groep. Die geprojekteerde god of voorouergees word ’n handige instrument as perfekte morele arbiters om die rugryers (“freeriders”) en kullers (“cheaters”) uit te vang en te straf. As die weerligstraal iemand tref, is dit ’n bewys dat hy/sy te veel uit die gemeenskaplike poel van

³ Vgl Carruthers en Chamberlain (2000:1-12) vir ander kompeterende teorieë.

⁴ Die *kategoriseerders* is: objek-identifiseerder, subjek/agent-identifiseerder, gesig-identifiseerder, dier-identifiseerder en artefak-/ding-identifiseerder wat inligting deur die sintuie bekom. Die *beskrywers* is: objek-beskrywer, lewende-ding-beskrywer, gedagte-teoriseerder (“Theory of Mind”) en ding-beskrywer wat aan dit wat geïdentifiseer is detail gee. Die *fasiliteerders* is: sosiale skuld-reguleerder, sosiale status-monitor en intuïtiewe moraliseerder wat ons sosiale verhoudinge reguleer.

beperkte goedere geskep het en so die groep se oorlewing in gevaar gestel het. Dit is belangrik om op te let dat hierdie instrumente deur evolusie ontwikkel het en nie geskep is deur “iemand daar bo” nie, maar die “iemand daar bo” word self geskep (gekonseptualiseer) (vgl Viviers 2007). Dieselfde gereedskap wat die intuïtiewe of natuurlike konseptualiseer, konseptualiseer ook die teen- intuïtiewe of bonatuurlike.⁵ En dit vernietig ook die populêre standpunt van een of ander religieuse kol in die brein verantwoordelik vir uitsluitlike religieuse funksies.

Om 'n god uit te dink, is die natuurlikste ding om te doen en dit strek baie ver terug in die menslike geskiedenis. Hierdie gode, so is mettertyd geglo, was baie handig en bruikbaar as bronne van absolute strategiese kennis en magtige en invloedryke figure wat die welsyn van die gemeenskap bepaal het. En hierdie oortuiging leef voort. Daarom gaan die gode nie weg nie, selfs nie eens vandag nie. Ateïsme is eintlik 'n onnatuurlike verskynsel en impliseer die systap van hierdie mentale template wat normaalweg slegs plaasvind in intellektuele, verstedelike omgewings en verteenwoordig 'n minderheidstandpunt (Barrett 2004:107-118). Hierdie kort ekskursie word slegs as verklaring aangebied waarom Hooglied steeds “gode” akkommodeer al is dit nie die God wat 'n mens daar sou verwag nie. Die brug tussen die psigologiese en die sosiaal-simboliese is teoreties kompleks (vgl Pyysiäinen 2004:221), analoog aan die etimologie en funksionele gebruik van 'n woord. Die punt hier is slegs die “dat” van die drang tot godsdiens en nie die magdom en ingewikkelde moontlikhede van die simboliese gebruik daarvan nie. En dit lui reeds die volgende punt in, naamlik die simboliese behoefte aan god(e) en die keuse van sommiges bo ander. Hoekom is daar 'n identifikasie met sekere gode en nie ander nie, wat bied gode hulle volgelinge aan?

2.2 Die simboliese behoefte aan god

Malul beskryf god as die uiteindelijke sosiaal-strukturele beginsel, die inkarnasie/beliggaming van die gemeenskap (Durkheim) se diepste waardes, ideologieë, kennis, gebruike en tradisies (2002:175, voetnota 92; 288, voetnota 99; 446). God word nie slegs gemodelleer volgens die menslike sosiale wêreld nie, maar laasgenoemde word ook op sy beurt weer gevorm deur sodanige geskape god. Hierdie geprojekteerde en gewoonlik gepersonifieerde god (-gemeenskap) funksioneer daarom simbolies in die gemeenskap as 'n magsmeganisme. Retories beskou, is die term god nie 'n

⁵ Boyer (2001:191, 202) illustreer godsdiens as 'n evolusionêre byproduk, aan die hand van moraliteit: “... religious concepts are *parasitic* upon moral intuitions ... The (*god*) concepts are parasitic in the sense that their successful transmission is greatly enhanced by mental capacities that would be there, gods or no gods.”

Afwesigheid van God en teenwoordigheid van “god(e)” in Hooglied

referent na een of ander objektiewe realiteit daar iewers nie, maar ’n taalhandeling (“speech-act”) wat deur verskillende gemeenskappe gebruik word om ’n sekere toedrag van sake te help vestig (Vorster 2003:4, 6).

Die hiërargiese beginsel word gepas deur Vorster (2003:7-10) aangewend as illustrasie hoe gemeenskappe gode genereer. Wanneer ’n gemeenskap gestratifiseer is in verskillende hiërargiese vlakke ten opsigte van politieke mag, klas, gender, ensovoorts, en deur herhalende inskerping gedurig herinner word dat die beste posisie in die samelewing “bo” is, dan verkry dit die aansien van “natuurlikheid”. Die “bo” is dan ook die *telos* waarheen almal leef. Die uiteindelijke, finale hoogtepunt is dit waarmee god geassosieer word. God word die boonste grens of maatstaf van mense se aspirasies. En dit herinner dadelik aan die begrip teen-intuïtief voorheen vermeld, die bonatuurlikheid van die goddelike waarvoor mense in verwondering (of erge vrees; vgl Rudolf Otto) staan. Maar dit is moeilik om sin te maak van abstrakte begrippe soos “die uiteindelijke” of “die absolute” en daarom die personifiëring van god. Deur laasgenoemde word god konkreet, tasbaar en verstaanbaar en navolgenswaardig. Dit is makliker om ’n persoon na te leef as een of ander abstrakte begrip. God figureer ook nou as die regulerende ideaal van die gemeenskap.

Maar wanneer god (-gemeenskap) ’n persoon word, word daar ook grense getrek om die samehorigheid en identiteit van die groep te verseker. Dit word netjies geïllustreer deur ’n gegenderiseerde godskonstruk.⁶ ’n Patriargale samelewing (bv Bybel s’n) wat ’n manlike god projekteer, skep ’n vrugbare ruimte vir die selfverwesening van die mans. Hulle word bemaagtig as die dominante groep, maar terselfdertyd word hierdie samelewing se vroue ontmaagtig. En daarom die pleidooi van die feministiese geleerde Beverly Clack (1996:156) en ander vir die herleef van die godin vandag: “Language concerning the Goddess is not used referentially, but as a symbolic way of exploring the nature of womanhood”. ’n Manlike god gekonstrueer uitsluitlik uit manlike waardes hou niks goeds in vir die subjektiwiteit en agensie van vroue nie (Vorster 2003:24).

Wat bied godesimbole hulle skeppers dus aan? Hulle “self,” hulle identiteite. Om met hierdie “uiteindelijke horison” te identifiseer, maak dit moontlik om jouself en jou volwaardige plek in die samelewing te ontdek. Indien ’n sekere god dus nie daar is waar hy normaalweg behoort te wees nie dan moet daar ’n baie goeie rede daarvoor wees. En dit bring ons by die volgende punt, naamlik Hooglied se hantering van die gode.

⁶ Die argument dat god eintlik genderloos is, is nie geldig in ’n magsongelyke samelewing nie, want selfs hier is die sogenaamde universele, genderlose god manlik (Du Toit 2005:208).

3. AFWESIGHEID VAN GOD EN TEENWOORDIGHEID VAN “GOD(E)” IN HOONGLIED

3.1 Afwesigheid van God

Daar is eenstemmigheid oor Hooglied se anti-patriargale staanplek of in die woorde van Alicia Ostriker (2000:43): “... the quintessence of the non-patriarchal.⁷ It contains no mention of God or any other superior being; neither does it mention law, ritual, the nation of Israel, the history of its people or the genealogies of its men. It includes no representation of hierarchy or rule, no relationship of dominance and submission, and (almost) no violence”. Hooglied ondermyn al die tipiese patriargale instellings van die boek se ontstaanstyd: dit ondermyn “fatsoenlikheid” (*á la* patriargie) deur die verlustiging in die naakte liggaam, hoegenaamd nie ’n Israelitiese sentiment nie; dit breek klasverskille af met ’n gelykwaardige waardering van koningsfiksie, diensknegfiksie en herdersfiksie (verliefdes neem hierdie rolle aan in hulle liefdespel). Die stad, die sentrum van patriargale beheer, word verwerp ter wille van die natuur en daarom dat die grondmetafoor van die boek beskryf word as ’n “rural retreat” (Landy 1983:31); die instelling wat manlike beheer oor familiebaties verseker met die seksualiteit van die vrou inbegrepe, die huwelik, word gerelativeer. Die twee jong verliefdes is ongetroud en die enkele toevallige verwysings na die huwelik dui slegs daarop dat hulle daarvan droom, eendag (Bloch & Bloch 1995:12; Fox 1985:123, 124, 135).

’n Deegliker ondersoek na van die anti-patriargale episodes bevestig Hooglied se feministiese sentimente. Die strenge hand van patriargie is vroeg reeds sigbaar in 1:5-6. Hier is die jong meisie verskonend oor haar “donker gelaatskleur.” Dit is as gevolg van sonbrand terwyl sy die familiewingerde oppas, ’n taak en ’n (veilige) plek vir haar deur haar broers bepaal. In vergelyking met haar ligkleurige stadsgenote, wat hoëklas-skoonheid verteenwoordig bepaal deur die stereotiperende manlike blik (Munro 1995:43; Hostetter 1996:36; vgl Lam 4:7; 1 Sam 16:12), is sy ’n “ander”. Die broers, die verteenwoordigers van patriargie in Hooglied, benut hulle suster nie slegs soos gebruikelik as deel van die bestaansarbeidsmag nie (Bird 1992:952), maar hulle beheer ook haar seksualiteit. Haar beperking om buite die publieke oog slegs in die wingerde te mag wees, is slegs ’n ander manier om haar “binnenshuis” te hou, die plek waar vroue hoort as gevolg van hulle natuurlike

⁷ Daar is afwykende standpunte; beide Clines (1994) en Polaski (1997) argumenteer dat die Hooglied-vrou die manlike blik geïnternaliseer het en dat die man ooglopend meer bewegingsvryheid as die vrou het. Exum (2005:216), hoewel sy Hooglied se feministiese partydigheid erken, dui aan dat seks altyd iets is wat die vrou aanbied en die man neem, in die antieke Hoogliedkonteks.

Afwesigheid van God en teenwoordigheid van “god(e)” in Hooglied

kwesbaarheid en losbandigheid. Sy erken en hulle vermoed dat sy reeds seksueel aktief is, “... my eie wingerd het ek nie opgepas nie” (vs 6) (Bloch & Bloch 1995:6; Exum 2000:31).

Die broers is weer op die toneel in 8:8-10 waar hulle vir haar die moontlikheid van ’n toekomstige huwelik antisipeer en veral hulle rol in die onderhandeling daarvan. Die volheid van haar borste is ’n aanduiding van puberteit en haar onmiddellike gereedheid vir ’n huwelik. “Binnenshuis” in die wingerde het nou verander in ’n letterlike “binne-in die huis,” amper ’n soort van sosiale gevangenskap (Butting 2000:147). Die sake-atmosfeer wat deur die boumetafore teweeggebring word, “As sy ’n muur was, het ons op haar ’n silwertoring gebou, as sy ’n deur was, het ons haar toegemaak met sederplanke” (vs 9), bevestig subtiel dat vroue die eiendom van mans is. Om ’n jong maagd veilig “op huis” te hou in oud-Israel het meer met die huishouding se bates en ekonomiese stabiliteit te make as met (moderne) moraliteit. Berquist (2002:81), teen sommige sagter weergawes hiervan, praat openlik van die koop, verkoop en ruil van vroue as seksuele metgeselle onderling tussen huishoudings. Die broers wat gehoop het dat die ekonomiese voordeel van haar “vol borste” hulle sou toekom moet nou hoor sy behoort reeds aan iemand anders (vs 10). Hulle gereelde huwelik is nie hare nie, sy volg haar eie hart. Hierdie jong vrou is beslis nie gediend daarmee om die voorgeskrewe “liggaam” van haar kultuur te gaan leef nie.

Die brutale hand van patriargie word duidelik sigbaar in die optrede van die wagt van die stad in 5:2-8. Verblind en aangedryf deur liefde waag sy dit snags op straat op soek na haar beminde.⁸ Sy begaan die fout om die manlike publieke domein te betree en skep die indruk van ’n *’iššāh zārāh*, die “vreemde” immorele vrou van Spreuke op jag na mans. Hulle rand haar aan en stroop haar van haar oor-kleed om haar te verneder (vgl vs 7; vgl ook Jes 20:4, Jer 13:22, 26 en Eseg 16:37-39). Hulle is nie verniet die verteenwoordigers en bewakers van die sosiale orde nie (Fox 1985:142).

Die patriarge vaar in Hooglied nie goed nie, maar ’n moederfiguur ironies wel. Waar die vaderfiguur in Hooglied afwesig is word die moeder van die jongvrou sewe keer genoem en dit word algemeen deur kommentatore uitgewys (1:6; 3:4, 11; 6:9; 8:1, 2, 5). Dit is merkwaardig dat *bēt ’āb* of die “huis van die vader” vervang word deur *bēt ’em*, die “huis van die moeder” (3:4; 8:2). Carol Meyers (1991:42, 51) toon aan hoe die gesag van vroue hier in die huishoudelike domein vir ’n vlietende oomblik sigbaar word deur hierdie verwysing na *bēt ’em* (vgl ook Gen 24:28; Rut 1:8), om darem iets van ’n genderbalans in die Ou Testament te skep. In die publieke sfeer egter regeer die mans soewerein. Wanneer die twee jong verliefdes wel in die stad onttrek

⁸ Elders (1:7; 8:1) het sy sosiale inperking geïnternaliseer (Exum 2000:31)

vir die liefdespel, hoewel hulle eintlik die natuur verkies, dan is dit na haar moeder se huis waarheen die meisie haar maat lei. Hier verenig hulle in liefde, in dieselfde vertrek waar haar moeder met haar swanger geraak het. As dit by die seksuele kom dan is haar moeder haar geesgenoot, wat intuïtief die vuur van die liefde verstaan en omhels. 'n Israelitiese vader aan die ander kant beheer die seksualiteit van sy dogter soos dit duidelik geblyk het deur sy verteenwoordigers, die broers. En as hierdie liefdesvlam by haar begin ontbrand dan vrees hy dit.

As patriargie so afgetakel word in Hooglied dan maak dit sin dat die absolute Patriarg nie daar is nie, want hy stel hulle ongeïnhibeerde liefde en die ontdekking van hulleself, ernstig in gevaar.⁹ Tribble (1993:102) toon aan dat die oomblik toe man en vrou in Genesis 2-3 seksueel verenig om elkeen die ander en sigself te ontdek, God juis dan onttrek. Haar siening van die skeppergod as androgeen is egter aanvegbaar. Die Israelitiese god is onbeskaamd patriargaal. Al word hy oënskynlik liggaamloos voorgestel, vertoon hy bowe-liggaamsfunksies soos spraak, jaloesie en woede, maar geen laer-liggaamsfunksies soos honger, dors en seksuele aktiwiteit nie (Eilberg-Schwartz 1990:138, 193-194; 1994:4, 77, 91). Die oomblik as "bowe"-vergoddelik word dan word dit ook onmiddellik geprioritiseer en "laer-" word minderwaardig geag. Bowe-liggaamsfunksies is tipiese manlike eienskappe wat hulle stereotipeer en eer as "denkers," terwyl laer-liggaamsfunksies met vroue geassosieer word en hulle as "liggaam" stereotipeer en verdoem.¹⁰ Hoe is dit nou moontlik dat die Hooglied-protagoniste wat hulle so verlustig in die onder-liggaam met so 'n god kan identifiseer? En verder, "... a religion (who) deems women *essentially* impure (Eilberg-Schwartz 1990:191)," kan slegs die Hooglied-vrou se subjektiwiteit en eie agensie vernietig en daarom ook die afwesigheid in Hooglied van al die Israelitiese reinheidsrituele vir vroue. Israelitiese monoteïsme bevestig ook die patriargale ideologie van hierdie samelewing. Hierdie alleen-god wat geen vrou nodig het nie word 'n model vir seksuele heroïsme soos veral in latere Judaïsme beklemtoon word. Wanneer 'n man sy behoefte aan 'n vrou onderdruk en sy saad behou, is hy die toonbeeld van sy meesterlike, manlike self (Blumenthal 1995:87). Die tipe god wat in Hooglied afwesig is, is die god wat gevind kan word in Israel se heilige repertoire. LaCocque (1998:30, 64, 141) het oortuigend

⁹ Vroue sowel as jong (magtelose) mans is slagoffers van patriargie.

¹⁰ Hoewel die tradisie voorgeskryf het dat hierdie god in wie se beeld mense geskape is (Gen 1:26-27), nageleef moet word (bv Lev 11:45), was dit 'n verwarrende verwagting. Om die liggaam te vier (Hooglied) en terselfdertyd daarna te streef om liggaamloos ("no-body") soos god te wees maak geen sin nie, en daarom dat Eilberg-Schwartz (1990:217) die bo-aardse as beide 'n teenpool en 'n spieël van die aardse beskryf.

Afwesigheid van God en teenwoordigheid van “god(e)” in Hooglied

aangetoon hoe feitlik die hele Hooglied hierdie heilige diskoers ondermyn en parodieer. Dit bedien sigself van Israel se gebruiklike godstaal, maar net om dit van binne-uit te ondermyn. Dit de-metaforiseer byvoorbeeld Israel se profetiese diskoers (1998:54, 64). Die man-vrou-liefde-metafore wat deur die profete gebruik word om die Jahwe-Israel-liefdesverhouding uit te beeld, word terug verander en weer gevul met 'n aardse (menslike) liefdesinhoud. Feministe praat skerp oor die Jahwe van die profete (bv Hos en Eseg) – “... a transcendental role model for wife abusers and other men who find violence against women to be erotically exciting and/or socially justifiable” (Burrus & Moore 2003:51).¹¹

3.2 Teenwoordigheid van “god(e)”

Die Israelitiese patriargale god is afwesig in Hooglied, maar dit beteken nie die boek is god-loos nie. Nuwe gode word geskep, weliswaar nie uitgewerkte mitologieë van een of ander aard nie, maar godesimbole waarin die liefde sinvol kan inkarneer en toegelaat word om natuurlikerwys te gedy. En dit bevestig die diepgesetelde menslike behoefte om hulle mees intense ervaringe te projekteer en tasbaar en verstaanbaar te simboliseer. 'n Paar opvallende voorbeelde uit Hooglied illustreer die skepping van nuwe gode en weer eens, die boek se subversiwiteit.

Liefde as sodanig word teen die klimaktiese einde van die boek gepersonifieer: 8:6-7 “... liefde is sterker as die dood, die hartstog magtiger as die doderyk; dit brand en vlam soos vuur. Strome water kan die liefde nie blus nie, riviere kan dit nie afkoel nie ...” (NAB).¹² Dit is die enigste plek in Hooglied met 'n didaktiese (nie moraliserende nie) toon (Exum 2005:249) waar die mag van die liefde in teen-intuïtiewe of bo-aardse terme beskryf word (Bergeant 2001:98). Dit word vergelyk met die groot kosmiese kragte – dood, vuur en water. Die Kanaänitiese gode Mot (dood/sjeool), Resjef (vuur) en Jam (see) skuil hier tussen die lyne. Die greep van die liefde is net so kragtig en oorweldigend soos hierdie kragte, die slagoffers daarvan kan nie ontsnap nie. Dit is die spilpunt waarom die hele Hooglied draai. LaCocque (en andere) verwys na Hooglied se liefde as Eros, maar nie die Griekse gevaarlike aantrekkingskrag wat dikwels in beeldskone vroue skuil en van wie mans die slagoffers word nie. Liefde in Hooglied is verruklik positief en die groot gelykmaker van man en vrou (LaCocque 1998:16n32). Hierdie nuwe bonatuurlike krag, wat die tradisionele godsbeeld vervang (Grossberg

¹¹ Word ook beskryf as die pornoprofetiese god wat vroue objektifeer soos in pornografie.

¹² Vgl die vertaling van Exum (2005:243): “... for love is as strong as death, jealousy as adamant as Sheol. Its flames are flames of fire, an almighty flame. Floods cannot quench love, nor rivers sweep it away”

2005:230), ontwikkel egter nie in 'n eksklusiewe (kontra-) godin nie, maar kan enigiemand inkarneer, selfs die diere.

Diere as gode verskyn in Hooglied wanneer heilige eedswerings geparodieer word. 'n Opvallende voorbeeld is die besweringsrefrein (2:7, 3:5; 8:4), "Ek besweer julle, dogters van Jerusalem, by die gemsbokke of die takbokke van die veld, om nie die liefde wakker te maak of op te wek voordat dit die liefde behaag nie" (OAB). Wanneer 'n eed gesweer word, word dit normaalweg gedoen in die naam van God. Hier egter word die eed gesweer in die naam van diere (Bloch & Bloch 1995:9). LaCocque (1998:62, 63, 86) verduidelik die subtiliteit van hierdie ondermyning: "*YHWH tseba'ôt* [Lord of hosts] has become *tseba'ôt* [gazelles]; while *El Shadday* [God Almighty] has been changed into *'ay^elôt hassadeh* [hinds of the field]." God is herkenbaar in die diere van die veld. LaCocque is tereg oortuig dat die oorspronklike gehoor van Hooglied nie hierdie sinspelings sou mis nie. Fox (1985:110) water hierdie vervanging van God deur diere af as sou ons hier slegs met 'n neutrale vervanging van goddelike titels in 'n sekulêre konteks te doene hê. LaCocque (1998:62) argumenteer egter korrek as hy dit as niks anders as "godslastering" beskou nie. Die wildsbokke weet instinktief wat liefde behels, hulle weet dat liefde 'n eie wil het wat nie weerstaan kan word as dit eers ontwaak het nie ("... leave love until it so desires"; Exum 2005:249). Hulle is gepaste verteenwoordigers, inkarnasies van Eros. Geen wonder die twee verliefdes word ook dikwels juis as hierdie diere gemetaforiseer nie.

En die verliefdes neem soms die goddelike identiteit van hul rolmodel Eros aan, bonatuurlik in voorkoms en in die liefdeskuns (bv 1:2-4; 7:7ff).¹³ Die minnaar word in die *wasf* of beskrywingslied in 5:10-16 voorgestel as bo-werklik as die minnares hom beskryf as 'n godestandbeeld (Munro 1995:60). Hy is nie slegs 'n "koning" of "herder" in haar oë nie, maar 'n "god" – ontsagwekkend, sterk en solied! En die vrou word soortgelyk 'n "godin" in sy oë: 6:10 "Wie is dit wat soos die daeraad verskyn, so pragtig soos die maan, so helder soos die son, so indrukwekkend soos 'n afdeling vaandeldraers?" (vgl ook 4:9; 6:5) – ontsagwekkend en alwetend! Exum (2005:218) verwys gepas na hierdie voorstelling van die vrou as 'n teofanie.

In Hooglied word die patriargale Jahwe vervang deur Eros. Laasgenoemde god heers soewerein deur die boek. Teen die einde wys hierdie god vlietend gesig as 'n persoon, maar dit is meestal alomteenwoordig as 'n kragtige, onweerstaanbare mag. Landy (1993:264) is korrek, Hooglied is

¹³ Exum (2005:238) in navolging van Othmar Keel toon aan hoe die metafoer van die vrou as 'n palmboom haar assosieer met oud-Oosterse godinne.

panteïsties,¹⁴ wat sigself verlustig in die liefde se lewegewende alomteenwoordigheid.

4. GEVOLGTREKING

Gapings sowel as herhalings skep wêreldes waarin subjekte hulleself kan realiseer. Die afwesigheid van die imperialistiese patriargale Jahwe skep in Hooglied ’n idilliese wêreld waarin die twee jong verliefdes kan gedy. Beide die manlike en vroulike hoofkarakters ontboei hulle van hulle sosiale kettings en ontdek elk ’n ongeïnhibeerde agensie, elkeen in eie reg aantreklik en met erkenning van die geesgenootlike ander. Hierdie ander is nie meer die bedreigende “ander” nie. Dit is so dat veral die vrou as ’n oud-Oosterse vrou veel meer het om van haarself te ontdek as die man. Die jongman het as man vanselfsprekend meer beweegruimte. Die enkele kleinere patriarge steeds teenwoordig in die verhaal kan maar slegs frons oor die konkretisering van hierdie nuutgevonde subjektiwiteite. Hooglied is nie vry van “uiteindelikhede” nie, maar die wat wel geprojekteer en gepersonifiseer word, Eros en die natuur, laat die liefdesvlam toe om ongehinderd te gedy. Godskonstrukte bepaal onder andere ook genderkonstrukte en omdat hulle altyd subjektiewe menslike skeppings is, moet hulle gedurigdeur onder die vergrootglas geplaas word om te bepaal of hulle goeie en beskaafde waardes beliggaam. Dit sluit uiteraard ook daardie konstrukte in wat nie noodwendig gepersonifiseer word nie, maar herken kan word as een of ander “groot saak”. Godsdienste as ’n sisteem, waarbinne uiteindelikhede gewoonlik en gemaklik gehuisves word, waarborg nie *ipso facto* beskaafdheid nie.

Hooglied as die mees “onbybelse” boek in die Bybel (Carol Meyers) kan as ’n kompliment beskou word en nie ’n diskwalifikasie nie. Selfs deur hierdie beperkte, onskuldige blik op die mag van die liefde word mense se gemaksones, wat in stand gehou word met hulle godekonstrukte uit hulle ideologiese universa, indringend uitgedaag. Geykte godesimbole wat nie inklusief lewensvervullende horisonne vir almal daarstel nie word van ontslae geraak en vervang met konstrukte wat dit wel doen. En hier is Hooglied ironies genoeg weer in lyn met die res van die Bybel waar bepaalde belangegroepes byna keuseloos volgens die eis van historiese omstandighede telkens nuut en anders moes dink oor hulle godevoorstelling. Dit plaas dan ook ’n ernstige vraagteken oor die sogenaamde ononderhandelbare “onveranderlikheid” van godesimboliek in sommige hedendaagse kringe. En op sy besondere manier beaam die boek Hooglied uiteindelik ook die mens se

¹⁴ LaCocque (1998:31) verkies panenteïsme waar God oral geproe, geruik, gehoor, gesien en aangeraak word, maar nie versmelt met die skepping nie. Moontlik hoop hy steeds, naas ’n immanente god, ook op ’n transendente (objektivistiese?) god iewers.

sinsoeke as natuurlike simboliserende wese sedert die mensdom se vroegste ontstaan. Sonder die leef na iets groters en diepers, hetsy deur wetenskap, kuns of religie, bly menslike bestaan onvervuld.

Literatuurverwysings

- Barrett, J L 2004. *Why would anyone believe in God*. Walnut Creek, CA: AltaMira. (Cognitive Science of Religion Series).
- Bergeant, D 2001. *The Song of Songs*. Collegeville, MN: The Liturgical Press. (*Berit Olam*.)
- Berquist, J L 2002. *Controlling corporeality: The body and the household in ancient Israel*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bird, P 1992. Women, OT, in Freedman, D N (ed), *The Anchor Bible Dictionary*, vol 6, 951-957. New York: Doubleday.
- Bloch, A & Bloch, C 1995. *The Song of Songs: A new translation*. New York: Random House.
- Blumenthal, D R 1995. Where God is not: The Book of Esther and Song of Songs. *Judaism* 44, 80-92.
- Boyer, P 2001. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Brenner, A (ed) 1993. *A feminist companion to the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (A Feminist Companion to the Bible.)
- Brenner, A & Fontaine, C R (eds) 2000. *The Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (A Feminist Companion to the Bible, 2nd Series.)
- Burrus, V & Moore, S D 2003. Unsafe sex: Feminism, pornography, and The Song of Songs. *Biblical Interpretation* 11(1), 24-52.
- Butting, K 2000. Go your way: Women rewrite the Scriptures (Song of Songs 2:8-14), in Brenner, A & Fontaine, C R (eds) 2000:142-151.
- Carruthers, P & Chamberlain, A 2000. Introduction, in Carruthers, P & Chamberlain, A (eds), *Evolution and the human mind: Modularity, language and meta-cognition*, 1-12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clack, B 1996. God and language: A feminist perspective on the meaning of "God", in Porter, S E (ed), *The nature of religious language: A colloquium*, 148-158. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Roehampton Institute London Papers, 1.)
- Clines, D J A 1994. Why is there a Song of Songs and what does it do to you when you read it? *Jian Dao* 1, 3-27.
- Du Toit, H L 2005. The making and unmaking of the feminine self. DLitt et Phil thesis in Philosophy, University of Johannesburg.
- Exum, J C 2000. Ten things every feminist should know about the Song of Songs, in Brenner & Fontaine 2000:142-151.
- Exum, J C 2005. *Song of Songs: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox. (OTL.)
- Eilberg-Schwartz, H 1990. *The savage in Judaism: An anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Eilberg-Schwartz, H 1994. *God's Phallus: And other problems for men and monotheism*. Boston, MA: Beacon.

Afwesigheid van God en teenwoordigheid van “god(e)” in Hooglied

- Fox, M V 1985. *The Song of Songs and ancient Egyptian love songs*. Madison, NC: University of Wisconsin Press.
- Grossberg, D 2005. Nature, humanity, and love in Song of Songs. *Interpretation* 59(3), 229-240.
- Hostetter, E C 1996. Mistranslation in Cant 1:5. *Andrews University Seminary Studies* 34(1), 35-36.
- LaCocque, A 1998. *Romance she wrote: A hermeneutical essay on the Song of Songs*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Landy, F 1983. *Paradoxes of paradise: Identity and difference in the Song of Songs*. Sheffield: Almond. (Bible Literature 7.)
- Landy, F 1993. Mishneh Torah: A response to myself and Phyllis trible, in Brenner 1993: 260-265.
- Malul, M 2002. *Knowledge, control and sex: Studies in Biblical thought, culture and worldview*. Tel Aviv: Archeological Center Publication.
- Meyers C 1988. *Discovering eve: Ancient Israelite women in context*. New York: Oxford University Press.
- Meyers C 1991. To her mother's house: Considering a counterpart to the Israelite *Bêt 'ab*, in Jobling, D, Day, P L & Sheppard, G T (eds), *The Bible and the politics of exegesis: Essays in honour of Norman K Gottwald on his sixty-fifth birthday*, 39-51. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- Munro, J M 1995. *Spikenard and saffron: A study in the poetic language of the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Suppl Series 203.)
- Ostriker, A 2000. A holy of holies: The Song of Songs as countertext, in Brenner, A & Fontaine, C R (eds) 2000:36-54.
- Polaski, D C 1997. What will ye see in the Shulammitte? Women, power and panopticism in the Song of Songs. *Biblical Interpretation* 5, 64-81.
- Pyysiäinen, I 2004. *Magic, miracles, and religion: A scientist's perspective*. Walnut Creek, CA: AltaMira. (Cognitive Science of Religion Series.)
- Trible, P 1993. Love's lyrics redeemed, in Brenner, A (ed), 1993:100-120.
- Viviers, H 1982. Die struktuur en boodskap van Hooglied. BD-skripsie, Universiteit van Pretoria.
- Viviers, H 2007. God and human – Who creates whom? Forthcoming.
- Vorster J N 1997. The body as strategy of power in religious discourse. *Neotestamentica* 31(2), 388-410.
- Vorster J N 2003. *Wat sê die Bybel regtig oor God?* Pretoria: CB Powell Bybelsentrum, Universiteit van Suid-Afrika.