

**Bybelse intertekste in resente Afrikaanse
gedigte en lirieke, met spesifieke verwysing
na identiteitsformasies in die (post)-
postmoderniteit**

deur
Gertruida Cornelia Engelbrecht

*Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in die Lettere
in die Fakulteit Lettere en Sosiale Wetenskappe aan die Universiteit
van Stellenbosch*



Promotor: Prof. P.H. Foster
Departement Afrikaans en Nederlands

Desember 2012

Verklaring

Deur hierdie proefskrif elektronies in te lewer verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit van Stellenbosch nie derdepartyrege sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Desember 2012

Kopiereg © 2012 Universiteit Stellenbosch

Alle regte voorbehou

Abstract

The 11 September 2001 terror attacks on America are regarded by many as the end of the postmodern era and as a landmark event that irrevocably changed the world. Similarly, the 1994 South African political revolution and transition to democracy was a milestone that had far-reaching effects on all population groups in the country. This study examines evolving identity formation among Afrikaans-speaking South Africans in a new political dispensation and (post-) postmodern era – and specifically the ways in which religion still finds expression in Afrikaans-speakers' identity. With theoretical grounding from, among others, Stuart Hall and Zygmunt Bauman, a variety of recent poems and lyrics – representative of various generations and backgrounds – are studied. The conclusion drawn is that religion still forms part of Afrikaans-speakers' identity in various ways, but this does not necessarily equate to affiliation with any church. In some instances church and religion are seen as part of the rejected apartheid establishment, but in many cases Afrikaans-speakers' religious affiliations are in line with Jacques Derrida's "religion without Religion" school of thought, and panentheism is increasingly gaining ground.

Opsomming

Die terreuraanval op Amerika op 11 September 2001 word uit verskeie oorde bestempel as die einde van die postmodernisme en as 'n mylpaalgebeurtenis wat die wêreld onherroeplik verander het. In Suid-Afrika was die politieke omwenteling met die oorgang na 'n demokrasie in 1994 eweneens 'n mylpaal wat alle bevolkingsgroepe in die land ingrypend geraak het. In hierdie studie word ondersoek ingestel na Afrikaanssprekendes se identiteitsformasies in 'n nuwe politieke bestel en in die (post)-postmoderniteit, en spesifiek na die wyse waarop die religie steeds beslag kry in die Afrikaanssprekende se identiteit. Met bydraes deur onder andere Stuart Hall en Zygmunt Bauman as teoretiese begronding, word 'n verskeidenheid resente gedigte en lirieke van 1994-2012, wat verteenwoordigend is van verskeie generasies en agtergronde, ondersoek. Die gevolgtrekking is dat religie steeds op verskillende wyses deel van Afrikaanssprekendes se identiteitsformasies is, maar dat dit nie noodwendig met kerkverbondenheid gepaard gaan nie. In sommige gevalle word die kerk en die religie beskou as deel van die establishment wat ná apartheid verwerp word, maar in baie gevalle hou Afrikaanssprekendes se religieuse betrokkenheid nou verband met Jacques Derrida se sogenaamde religie sonder Religie, en wen die panenteïsme toenemend veld.

Dankie

Dit sou onmoontlik wees om 'n studie van hierdie omvang sonder die ondersteuning en hulp van ander aan te pak. Ek wil graag die volgende mense en instansies bedank:

- My promotor, prof. Ronel Foster van die Departement Afrikaans en Nederlands aan die Universiteit van Stellenbosch, vir haar kundige raad en leiding. Prof. Foster was ook my magisterstudieleier en het die kooltjies van my passie vir die religie en die letterkunde oor baie jare heen aangeblaas. Finansiële hulp van die Departement Afrikaans en Nederlands word met dank erken.
- My eksaminatore, prof. Heilna du Plooy van die Noordwes-Universiteit, Potchefstroom-kampus, prof. Jaap Goedegebuure van die Universiteit Leiden en prof. Louise Viljoen van die Universiteit Stellenbosch, vir waardevolle insette oor my proefskrif.
- Al die Engelbrechts, veral Mari, Johan, Anna, Kallie en Kobie, wat my met geduld verduur het terwyl ek met my neus in die boeke gesit het. Julle is die grootste seëning in my lewe.
- My kollegas by Media24, in die besonder Joan van Zyl, wat dit vir my moontlik maak om die akademie met my beroep te versoen. Verlofvergunning van *Huisgenoot* word met dank erken.
- Al my vriende, veral Helena Wasserman, wat voorgraads en nagraads oor dekades heen bygedra het tot my akademiese ontwikkeling. Ek skuld julle so baie.

Oppedra aan die volgende geslag Engelbrechts, veral klein Nienie. Mag julle leer om vorentoe én terug te kyk in 'n nuwe land vol moontlikhede, en mag boeke en die Boek vir julle interessante wêrelde oopsluit.

O Groot Onbekende
van wie niks bekends is
behalwe die groot onbekendheid ...
Êrens moet die mens weer voor begin,
nuut dink oor die groot vakuum,
die vraagteken wat god is.
En nuut begin, vra vir 'n oop gemoed,
bekend met sy beperkinge
en die verbeeldingrykheid van die gees.
– M.M. Walters

INHOUD

<u>Hoofstuk 1: Inleiding</u>	1
1.1 Prikkel vir die studie en die sentrale probleemstelling	1
1.2 Verantwoording	4
1.3 Kernvrae wat in die studie beantwoord sal word	13
1.4 Verloop van die studie	14
<u>Hoofstuk 2: Die 'evolusie' van die postmodernisme</u>	16
2.1 'n 'Sterfdatum' – heengegaan op 11 September 2001?	16
2.2 Is die postmodernisme se 'dood' kultuurstudies se 'brood'?	20
2.3 'n Nuwe fase van die postmodernisme?	22
2.4 Postmodernisme of post-postmodernisme?	26
2.5 'n Teruggryp na die premodernisme?	31
2.6 Klemverskuiwings in die post-postmodernisme	36
2.6.1 Hernieude klem op meesternarratiewe	36
2.6.2 'n Terugkeer na waardes	40
2.6.3 'n Terugkeer na religie(ë)	43
2.7 Godsdienstige fundamentalisme	49
2.8 Religie as meesternarratief vir die Afrikaner/Afrikaanssprekende	54
2.9 Ter samevatting	57
<u>Hoofstuk 3: Kultuurstudies en identiteit</u>	58
3.1 Die definiëring van kultuurstudies	58
3.2 Kultuurstudies en die postmodernisme	62
3.3 Identiteitsformasies in die moderniteit, postmoderniteit en post-postmoderniteit	64
3.4 Stuart Hall se teoretisering oor identiteit	69
3.5 Manuëll Castells se teoretisering oor identiteit	74
3.6 'n Afrikaanse identiteit in diaspora?	81
3.7 Wit identiteit	89
3.8 Hoe belangrik is religie in postapartheid-Suid-Afrika?	96
3.9 Ter samevatting	98

<u>Hoofstuk 4: 'n Nuwe Moses</u>	101
4.1 Moses deur die eeue	101
4.2 Moses in Suid-Afrika	107
4.3 Adam Small se (modernistiese) uitbeelding van Moses	109
4.3.1 “Kô laat ons sing”	111
4.3.2 “Groot Krismasgabet”	113
4.3.3 “Exodus”	117
4.3.4 “Waar is Moses”	118
4.3.5 Die modernistiese Moses	122
4.4. M.M. Walters se uitbeelding van Moses	124
4.4.1 “XVIII”	125
4.4.2 “XXVIII Oor die sekerheid”	128
4.4.3 “Pardon”	131
4.4.4 “Ope Brief: aan Moses, die Prins van Egipte”	136
4.5 I.L. de Villiers se uitbeelding van Moses	145
4.5.1 “Volk”	146
4.5.2 “Moses”	150
4.6 Johan Steyn se uitbeelding van Moses	156
4.6.1 “Moses”	156
4.7 Lina Spies se uitbeelding van Moses	160
4.7.1 “In vreemdelingskap”	160
4.8 Louis Esterhuizen se uitbeelding van Moses	163
4.8.1 “Hakkelaar”	163
4.9 David Kramer en Lucas Maree se uitbeelding van Moses	165
4.9.1 “Hoekom?” (David Kramer)	165
4.9.2 “Die Eksodus” (Lucas Maree)	168
4.5 Ter samevatting	171
<u>Hoofstuk 5: 'n Nuwe God en Satan?</u>	174
5.1 'n Nuwe spiritualiteit	174
5.2 Postteïstiese Christene	178
5.3 Groter polarisasie ná 9/11	181

5.4 Die voorstelling van God in Afrikaanse gedigte en lirieke	184
5.4.1 Resente Godvererende gedigte	185
5.4.1.1 T.T Cloete se uitbeelding van God	185
5.4.1.1.1 “retoriese vraag”	186
5.4.1.2 Cas Vos se uitbeelding van God	188
5.4.1.2.1 “Allergrootste”	189
5.4.1.3 Die uitbeelding van God in ’n resente lied	191
5.4.1.3.1 “God se kunskafee” (Prop van Rooyen)	191
5.4.2 ’n ‘Nuwe’ God?	194
5.4.2.1 “XIV” (M.M. Walters)	195
5.4.2.2 “Het lied van God: wat ik niet ben” (Stef Bos)	199
5.4.3 God en Satan as teenpole van mekaar	203
5.4.3.1 “Die duiwel en God” (Stef Bos en Koos Kombuis)	203
5.4.3.2 “Eksklusiewe verslag” (M.M. Walters)	208
5.4.3.3 “Ope brief: aan Lucifer” (M.M. Walters)	217
5.4.3.4 “Paradoks” (M.M. Walters)	224
5.4.4 Die Christelike God as een van baie gode	225
5.4.4.1 “As die gode paradeer” (Cas Vos)	225
5.4.4.2 “In memoriam” (M.M. Walters)	227
5.4.4.3 “Ope brief: aan die Groot Onbekende” (M.M. Walters)	230
5.4.4.4 “XLI” (M.M. Walters)	237
5.5 Die uitbeelding van die hemel en die hel	239
5.5.1 Cas Vos se uitbeelding van die hemel	241
5.5.1.1 “Aankoms” (Cas Vos)	241
5.5.2 Lina Spies se hemel op aarde	242
5.5.2.1 “Paradise regained”	242
5.5.2.2 “Hemel”	246

5.5.2.3 “Aanbidding”	248
5.5.3 Peter Snyders se uitbeelding van die hemel	249
5.5.3.1 “Versagtende omstandighede”	249
5.5.4 Die lewe na die dood in enkele tekste	252
5.5.4.1 “Solo” (Coenie de Villiers)	253
5.5.4.2 “Hemel” (Koos Kombuis)	256
5.5.4.3 “Is dit hoe die hemel lyk?” (Adam Tas)	259
5.5.4.4 “Let it be” (Jeanne Goosen)	261
5.5.4.5 “De hemel” (Stef Bos)	265
5.5.4.6 “Klein Tambotieboom” (Die Heuwels Fantasties)	267
5.5.4.7 “Die duiwel” (David Kramer)	269
5.5.4.8 “Hemel op die platteland” (Fokofpolisiekar)	272
5.5.4.9 “As jy met vuur speel sal jy brand” (Fokofpolisiekar)	274
5.5.4.10 “AS HUL WEER KOM” (K.O.B.U.S!)	277
5.6 Ter samevatting	280
<u>Hoofstuk 6: ’n Ander Christus en ’n nuwe kerk?</u>	283
6.1 Inleiding	284
6.2 Die uitbeelding van Christus in die Afrikaanse digkuns	284
6.3 Christus naas die bose en ander gode	285
6.3.1 “Lied van Christus en de Duivel” (Stef Bos)	285
6.3.2 “Lied van Jesus en Judas” (Stef Bos)	290
6.3.3 “Karmawiel” (Joan Hambidge)	292
6.4 Jesus in resente gedigte en lirieke	294
6.4.1 “Townships van die hart” (Koos Kombuis)	294
6.4.2 “Jesus-afdruk” (I.L. de Villiers)	299
6.4.3 “Vyeboom” (I.L. de Villiers)	301
6.4.4 “Carpenter se klong” (Hemelbesem)	303
6.4.5 “Christus” (Johan Steyn)	309

6.4.6 “My lys verskonings” (Fokofpolisiekar)	311
6.5 Christus en die tegnologie	312
6.5.1 “Google Golgota” (Johann de Lange)	312
6.5.2 Christus en die tegnologie in enkele gedigte van Joan Hambidge	315
6.5.2.1 “Via dolorosa”	315
6.5.2.2 “Glo”	318
6.5.2.3 “God is (soos) die internet”	319
6.5.3 Christus en die tegnologie by Koos Kombuis	321
6.5.3.1 “Jy’s my GPS”	324
6.6 Die uitbeelding van die kerk van Christus	324
6.6.1 “Katedraal” (Coenie de Villiers)	325
6.6.2 “Notre Dame” (I.L. de Villiers)	328
6.6.3 “Sondag in Soweto” (Stef Bos)	331
6.6.4 “Ons liewe Heer op die solder” (Cas Vos)	333
6.6.5 “Ek sou ’n Christen geword het” (M.M. Walters)	334
6.7 Eietydse geloofsbelydenisse	338
6.7.1 “Pelgrimsgebed” (Amanda Strydom)	338
6.7.2 “Die geloofsbelydenis van ’n afvallige” (Lina Spies)	340
6.7.3 “Kinderlike ongelooft” (Johan Steyn)	342
6.7.4 “Tiny Town” (Fokofpolisiekar)	345
6.7.5 Eietydse (on)geloofsbelydenisse deur K.O.B.U.S!	346
6.7.5.1 “Tienerangs”	346
6.7.5.2 “Huigelaar”	348
6.7.6 “Ongelowige” (M.M. Walters)	351
6.8 Pelgrims of ballings – die ‘nuwe’ geloofsreis	352
6.8.1 Die modernistiese pelgrimsreis as groot avontuur	352
6.8.2 “Reispsalm” (Koos Kombuis)	357
6.8.3 “Gebed vir ’n reisiger” (Coenie de Villiers)	360
6.8.4 “Credo” (Lina Spies)	362

6.8.5 “Antibiotika” (Fokofpolisiekar)	364
6.8.6 “Geen land” (Brixton Moord en Roof Orkes)	367
6.9 Ter samevatting	372
<u>Hoofstuk 7: Slot</u>	374
7.1 Gevolgtrekkings	374
7.1.1 Die postmodernisme versus die post-postmodernisme en die premodernisme	374
7.1.2 ’n Nuwe identiteit vir Afrikaanssprekendes	379
7.1.3 Die rol wat religie in ’n nuwe Afrikaanse identiteit speel	381
7.2 Verdere navorsingsvoorstelle	383
Addendum 1: Bykomende gedigte en ander tekste	386
Addendum 2: Aangehaalde Bybelverse	395
Bronne	403

HOOFSTUK 1: INLEIDING

In hierdie hoofstuk word verantwoording van die studierrein gedoen en rekenskap gegee van die afbakening. Daar word ook in hooftrekke 'n aanduiding gegee van die manier waarop die betoog in die komende hoofstukke gaan ontplooi.

Die titel van die studie is: *Bybelse intertekste in resente Afrikaanse gedigte en lirieke, met spesifieke verwysing na identiteitsformasies in die (post)-postmoderniteit*. Vir die studie is gedigte en Afrikaanse lirieke waarin Bybelse verwysings voorkom, geselekteer en teen die agtergrond van verskuiwings in die postmodernisme gelees ten einde afleidings oor identiteitsformasies in 'n postapartheidsera te maak.

1.1 Prikkel vir die studie en probleemstelling

Religie en die Bybel is oor verskeie generasies heen 'n belangrike bron van intertekste vir Afrikaanse skrywers en veral digters. DJ Opperman (1959) skryf in *Wiggelstok*: "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." Ook W.P. Rautenbach (1962:94) meld in sy ongepubliseerde tesis "Die Christusfiguur in die Afrikaanse poësie" dat daar "van die aanvang van ons letterkunde in Afrikaans tot op hede oor die Christusfiguur geskryf is", en kom tot die slotsom "daar is geen periode of generasie in ons literêre geskiedenis wat by hierdie onderwerp uitgesluit kan word nie". Ook op die terrein van literêre navorsing is religie en die digkuns 'n onderwerp wat al heelwat aandag gekry het. Enkele voorbeelde is M.J. van der Walt se MA-tesis "Die verwerking van Bybelse materiaal in die poësie van T.T. Cloete" (1987), Ammerentia Robinson se proefskrif "Poësietekse en Bybelse intertekste" (1992), en Bernard Odendaal se proefskrif "Retoriese strategieë in die poësie van T.T. Cloete" (1997). Daar is nog baie meer.

Sedert 1962 het daar egter baie water in die see geloop en word die postmoderniteit in sommige kringe aan 'n post-Christelike era gelykgestel. Sou Rautenbach se stelling – dat alle generasies oor die Christusfiguur skryf – ná die millenniumwisseling nog van toepassing wees?

Andries Bezuidenhout, 'n sosioloog wat verbonde is aan die Universiteit van die Witwatersrand wat onder die verhoognaam Roof in die alternatiewe rock-groep die Brixton Moord en Roof Bende musiek maak, skryf in 2005 in sy LitNet-artikel “Demone in die vensters” dat hy verras is dat 'n jonger generasie stééds die kerk met hul musiek bydam. Hy skryf:

Ek moet bieg dat dit my heel onkant betrap het. Ek was onder die indruk dat die NG Kerk se mag lankal gebreek is. Uit die dringendheid waarmee van die jonger bands kwessies soos godsdiens aanspreek, blyk dit nog nie die geval te wees nie.

Volgens Bezuidenhout het die Voëlvrybeweging van die jare tagtig, waarvan die ‘lede’ hulle vir politieke transformasie in Suid-Afrika beywer het, musiek as wapen aangewend om religieuse instellings soos die kerk aan te val wat apartheid in stand help hou het, maar word die kerk deur 'n volgende generasie aangeval vir wat dit in wese is. Hy skryf:

Daar is egter ook interessante verskille tussen Voëlvry se kritiek op die kerk en van die jonger bands s'n. Op 'n manier was Voëlvry meer polities. Die kerk is deur die bank met apartheid en die staat verbind en as sodanig bespot en afgekraak. Ironies genoeg, noudat daardie band gebreek is, is die kerk selfs 'n weerloser teiken. Dit word nou nie meer vir apartheid blameer nie, maar vir wat dit in wese is.

In die slothoofstuk van my ongepubliseerde meestersverhandeling, “Parodiërende en nie-parodiërende Bybelse verwysings in Afrikaanse gedigte sedert 1960” (2006), waarin daar veral gefokus is op die appropriëring van die Jesus-figuur tydens die struggle, vra ek watter gestalte religie in 'n volgende era – die postapartheidsera – sal aanneem. Ek stel dan die hipotese dat waar Christelike elemente in gedigte sedert 1960 'n klemverskuiwing wég van die individu se godsdienservaring ondergaan het ten gunste van Bybelse elemente in diens van die gemeenskap (by name die versetstryd), sal daar in die

nuwe millennium moontlik sprake wees van 'n klemverskuiwing terug na die individu se God- en kerkervaring (Engelbrecht 2006:240-241). Dit sou strook met die waarneming van Rosenthal (2000:97) dat die Jesus-figuur ná 'n tydperk van struggle nie noodwendig uit die poësie (en kuns) verdwyn nie, maar nuwe verantwoordelikhede ten opsigte van die individu opgelê word. Die gemarginaliseerde sal moontlik in sulke poësie steeds 'n stem kry, soos die gay wat deur die kerk tot randfiguur uitgerangeer word (Engelbrecht 2006: 240-241). My proefskrif sal onder meer 'n antwoord probeer verskaf oor of daar in 'n nuwe era wel sprake is van 'n klemverskuiwing terug na die individu se religieuse ervaring.

Die sentrale probleemstelling van die proefskrif is daarom watter gestalte Bybelse intertekste in resente Afrikaanse gedigte en lirieke aanneem, en watter gevolgtrekkings 'n mens na aanleiding daarvan oor identiteitsformasies in die (post)-postmoderniteit kan maak.

Die vraag moet in die eerste plek gestel word waarom identiteitsformasies na aanleiding van gedigte bespreek word, en nie ook byvoorbeeld mediatekste nie. In die eerste fases van die konseptualisering van die proefskrif is internet-blogs ook ingesluit in die afbakening van die ondersoekveld, maar is daar besluit dat dit die proefskrif te wydlopend sou maak. Hoewel internetblogs of sogenaamde e-joernale, waarin lede van die publiek hul daaglikse gewaarwordinge verwoord, 'n vrugbare ondersoek na identiteitskwessies sou oplewer, word die meeste van hierdie blogs in Engels geskryf, wat dit moeilik maak om afleidings oor Afrikaanse identiteit te maak. Oor die onderwerp van religie en Afrikaanse identiteit is daar egter so 'n stortvloed van bydraes gemaak op die webruimte LitNet, dat dit in boekformaat gebundel is onder die titel *Die omstrede God. Bestaan God of nie?* (Van Heerden, Grundling en Mollet 2004). Myns insiens sou hierdie debat, sowel die godsdienstebat op die webwerf Kletsklerk, 'n vrugbare ondersoekterrein wees, maar sou dit hierdie proefskrif te omvangryk maak. Daarteenoor word aspekte van identiteit gereeld in digters se oeuvres en in gedigkorpuse ondersoek. Hoewel die poësie dikwels as 'n elitistiese genre beskou word, het ek doelbewus besluit om daarop te fokus as 'n steekproef. Die vraag kan tereg gevra word in welke

mate die geselekteerde gedigte verteenwoordigend is van meer algemene tendense in die Afrikaanse taalgemeenskap. Ter regverdiging kan aangevoer word dat digters dikwels in hul poësie aspekte van kulturele veranderings distilleer, wat dit 'n waardevolle en nuttige navorsingsterrein maak om identiteitsformasies te ondersoek.

Oor die insluiting van Afrikaanse pop- en rocklirieke in my teksseleksie, wat in die proefskrif as vorms van gedigte gelees word, net enkele opmerkings. Antjie Krog (2004) merk in 'n NP Van Wyk Louw-gedenklesing op 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 lirieke van alternatiewe musiek is: "In my tyd wou almal digters wees, vandag wil almal rocksterre wees." Dit sou myns insiens problematies wees om 'n studie oor die gebruik van Bybelse intertekste in 'n postapartheidsera om identiteitsformasies te ondersoek, tot gedigtekste te beperk. Feitlik 'n hele generasie sou hiermee stemloos gemaak word. Die insluiting van lirieke is op sigself egter nie problematies nie, aangesien genregrense stippelgrense geraak het in die postmodernisme. As daar dikwels ter wille van verskillende dissiplines 'geleen' kan word op die terrein van teoretisering, is dit myns insiens ook moontlik en selfs nodig dat tekste uit verskeie kunsdissiplines ingesluit word vir analise.

Met enkele uitsonderings – Adam Small, Peter Snyders en die hip-hop-kunstenaar Hemelbesem – is al die tekste wat in die proefskrif aan bod kom dié van wit kunstenaars en skrywers. Die rede hiervoor is nie polities van aard nie, maar vanweë die tematiese afbakening van die onderwerp. Min voorbeelde is gevind waar dié spesifieke religieuse temas deur bruin skrywers gebruik is.

Oor enkele ander keuses in die afbakening van die studieterrein moet daar ook verantwoording gedoen word.

1.2 Verantwoording

- *Datum van teksseleksie:*

Tekste vir die studie is oorwegend tot ná 1994 beperk, maar aangesien daar temas gewerk is, is enkele tekste van voor 1994 ook ingesluit. Die jaar 1994 is een van twee belangrike datums in die studie. Op 27 April 1994 is die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika gehou en het dit monumentale verskuiwings op talle terreine van die land ingelui. Hoewel baie van die bakens van apartheid, soos die wet op gemengde huwelike en die groepsgebiedewet, al teen 1994 van die wetboek geskrap is, word 27 April 1994 allerweë beskou as die datum waarop die deur op apartheid finaal toegemaak is, en die ingang na 'n demokratiese bestel ingelui is. Hierdie politieke omwenteling het op alle groepe 'n invloed gehad. Steyn (2001:xxi) skryf: "South Africans, willingly or unwillingly, successfully or unsuccessfully, are engaged in one of the most profound collective psychological adjustments happening in the contemporary world." Hoewel alle sosiale groeperings in Suid-Afrika daarna in 'n oorgangsproses verkeer het – nie net Afrikaanssprekendes of die Afrikaner nie, is die tekste in hierdie studie tot Afrikaans beperk en val die klem op die verandering in identiteit in hierdie taalgroep.

'n Ander datum wat herhaaldelik na vore kom in navorsing oor identiteit, kultuurstudies en die postmodernisme, is dié van 11 September 2001. Die terreuraanvalle op die World Trade Center in New York en die Pentagon in Washington word ál meer in Amerika voorgehou as die einde van 'n era van politieke en godsdienstige verdraagsaamheid. Saam met die Tweelingtorings het die relativisme van die postmodernisme klaarblyklik in die slag gebly en uit die as het daar plek-plek 'n hernude godsdienstige fundamentalisme opgestaan. Hierdie studie sal ook vrae wil beantwoord oor of 11 September 2001 gesien kan word as die einde van die postmodernisme, en of dit gesien moet word as die begin van iets ('n nuwe

denkriktig) wat ná die postmodernisme volg. Indien die postmodernisme dood is, deur wat is dit vervang?¹

- *Die gebruik van Afrikaner versus Afrikaanssprekende:*

Die term *Afrikaner* is 'n betwiste woord wat nie goedsmoeds gebruik kan word om na alle Afrikaanssprekendes te verwys nie. Steyn (2004:77) gebruik die term *Afrikaner* deurgaans om na alle wit Afrikaanssprekende Suid-Afrikane te verwys, terwyl sy die term *Afrikaanse* gebruik wanneer sy die bruin Afrikaanssprekende gemeenskap daarby insluit. Baie wit Afrikaanssprekendes verkies egter om nie Afrikane genoem te word nie. Giliomee (2004:xiv) gee in sy voorwoord tot *Die Afrikane* toe dat “baie Afrikane van 'n jonger geslag” graag van die term Afrikaner wil ontsnap. “Die vernaamste rede is dat hulle – foutief en ahistories – meen dat die term Afrikaner deur sy assosiasie met Afrikanernasionalisme en apartheid fataal besmet is.” Hy benadruk dat dit verkeerd is om net wittes by die term Afrikaner in te sluit en sê dat mense uit 'n breë spektrum hulle met die term assosieer, mits “die term nie met rassisme en uitsluiting vereenselwig word nie”. Later in die post-millenniumdekade is die term *Afrikaner* egter in sommige wit kringe opnuut opgeneem uit protes teen wat hulle beskou as onderdrukking deur die swart meerderheidsregering. Die sanger Bok van Blerk het byvoorbeeld in 2009 'n album *Afrikanerhart* uitgereik, waarin die titelsnit “Afrikanerhart” die huidige ‘politieke onderdrukking’ gelykstel aan die Boere se destydse stryd teen die “kakies”².

Aangesien ek groter klem in die studie wou plaas op die religieuse belewingsaspek van identiteitsformasies as op politieke beleving, gebruik ek deurgaans die politieke neutrale term *Afrikaanssprekendes*. Dit sou egter problematies

¹ Verwysings na die politieke gebeure in Amerika kan in sommige kringe as problematies geag word in 'n studie oor identiteitsformasies in (Suid-)Afrika. Yarwood (2006:46) lewer in haar artikel “Deterritorialised Blackness: (Re)making coloured identities in South Africa” bewyse van die raakpunte tussen Suid-Afrikaanse musiek, spesifiek hip-hop-musiek in die bruin gemeenskap, en Amerikaanse musiek. Die gebeure in Amerika kan nie sonder meer gelykgestel word aan gebeure in Suid-Afrika nie, maar in 'n globale era, waarin selfs arm gemeenskappe in Suid-Afrika aan die Amerikaanse kultuur blootgestel word via die radio en openbare televisie, kan die invloed daarvan ook nie ontken word nie.

² Hoewel die lied “Afrikanerhart” kragtige stellings oor identiteitsformasies maak, word dit nie in hierdie proefskrif bespreek nie aangesien die lied geen Bybelse verwysings bevat nie. Die lied is agter aangeheg in Addendum A, soos die geval is met alle gedigte en lirieke wat in die studie genoem word, maar nie volledig bespreek word nie.

wees om met die term Afrikaner na wit en bruin Afrikaanssprekendes te verwys aangesien die twee kleurgroepe hul identiteit op verskillende wyses rekonstrueer ná demokratisering in 1994. Die oorgrote meerderheid van die tekste wat in die proefskrif aan bod kom, is egter dié van wit skrywers, daarom is die oorwig van die teoretisering ook op hierdie kleurgroep gefokus. Bruin identiteit in die breë word in hoofstuk 6.4.4 bespreek.

- *Identiteit as fokuspunt in die studie:*

Identiteit is 'n belangrike terrein van ondersoek in kultuurstudies – volgens Appiah en Gates (1995:1) vorm identiteit saam met gender/seksualiteit en ras/etnisiteit 'n 'heilige drie-eenheid'³ in hierdie ondersoekterrein. Hoewel die term volgens Abebe (2003:87) ook gebruik word om die individu se uniekheid in terme van die groep uit te druk, wys Cerulo (1997:386) daarop dat die klem in navorsing die afgelope dekades na groepsidentiteit en die kollektiewe verskuif het.

“One thinks of identity whenever one is not sure of where one belongs; that is, one is not sure how to place oneself among the evident variety of behavioural styles and patterns [...]. Identity is a name given to the escape sought from that uncertainty,” skryf Zygmunt Bauman (1996:19) in *Questions of Cultural Identity*. Baie Suid-Afrikaners is goed bekend met die onsekerheid waarna Bauman in hierdie geval verwys. In die aanloop tot die eerste demokratiese verkiesing in 1994 en sedertdien met die vestiging van 'n land onder 'n nuwe politieke bestel moes verskeie identiteite herdink, herweeg en hervestig word. Die voormalige wit minderheidsheersersklas moes hul identiteit vestig as 'n groep wat nie langer bevoordeel word nie. Ook Christelike groepe, en veral die NG Kerk, wat lank voorkeurbehandeling by die NP-bewind gekry het, moes opnuut sy identiteit as een van talle kerke en talle gelowe vestig. Die kerk het byvoorbeeld in die laat jare negentig, toe ek 'n *Kerkbode*-redaksielid was, verkies om te swyg oor 'n verskeidenheid onderwerpe wat nie as kernsake beskou is nie, omdat die kerk doelbewus probeer het om hom as 'n 'dienende kerk' te hervestig.

³ In die proefskrif word dubbelaanhalingstekens uitsluitlik gebruik vir direkte aanhalings. Enkelaanhaling word gebruik om eie frases te ironiseer of te relativeer.

Verskeie navorsers het al belangrike bydraes tot die debat oor die herdefiniëring van Afrikaner- of Afrikaanssprekendes se identiteit in 'n postapartheid-bestel gelewer. Daar kan byvoorbeeld verwys word na Mads Vestergaard (2001) se artikel "Who's Got the Map? The Negotiation of Afrikaner Identities in Post-Apartheid South Africa"; Nuttall & Michael se bundel *Senses of Culture: South African Culture Studies* (2000); Zegeye se *Social Identities in the New South Africa* (2001); Wasserman & Jacobs se *Shifting Selves: Post-apartheid essays on Mass Media, Culture and Identity* en Distiller en Steyn se *Under Construction: 'Race' and Identity in South Africa Today* (2004). Om verskeie redes, wat in hoofstuk 3 bespreek word, word daar egter selde verwys na religie en religieuse identiteit in enige van hierdie studies. Religie is een van die meesternarratiewe in Afrikaanssprekende identiteit en iets wat ondermyn is in die postmodernisme en in die struggle-letterkunde, daarom is dit myns insiens 'n belangrike ondersoekterrein van Afrikaanssprekendes se identiteitsformasies. Benewens 'n 'politieke diaspora', is daar ook die afgelope paar jaar sprake van 'n 'geestelike diaspora' waarin Afrikaanssprekendes hulle toenemend vervreemd van die hoofstroomkerke en die tradisionele dogma van die Christelike religie voel. Hierdie studie wil 'n bydrae tot hierdie gesprek lewer.

- *Religie as fokus in die studie:*

"In a time of growing tension – locally, nationally, and internationally – the 'religious factor' should not be underestimated in trying to understand social change," skryf Chidester, Tayob en Weisse (2004:13) in die voorwoord van *Religion, Politics and Identity in a Changing South Africa*. In Suid-Afrika moet die rol van die "religious factor" in die sosiale veranderinge in die land myns insiens ook nie onderskat word nie en is dit 'n belangrike terrein van ondersoek. Waar die teologie hom gewoonlik in navorsing besig hou met die inhoud van die religieuse ervaring en religieuse geskrifte, is dit myns insiens nodig dat daar ook navorsing gedoen word oor die rol wat dit byvoorbeeld in identiteitskwessies speel – iets wat buite die studieveld van die teologie lê. Daarom is dit noodsaaklik dat religie nie uitgesluit word van ondersoek in die literatuurstudie en kultuurstudies nie.

Abdulkader Tayob (2004:15) meld dat daar reeds heelwat navorsing gedoen is oor die rol van religie in demokratiese gemeenskappe in veral Europa en Amerika, maar dat weinig navorsing nog gedoen is oor die rol van religie in koloniale en post-koloniale gemeenskappe. In hierdie verband noem hy spesifiek Suid-Afrika. Hy benadruk dat daar deesdae aanvaar word dat religie 'n groter rol in demokrasieë speel as wat in die 1970's vermoed is.

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 Afrikaner-nasionalisme 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) skryf:

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.

Vanweë die belangrike rol wat die Christelike religie tydens apartheid in die Afrikaanse gemeenskap gespeel het, sal dit moontlik 'n belangrike terrein wees waar 'n verskuiwing in identiteit waargeneem kan word.

- *Die insluiting van kultuurstudies in die teoretiese onderbou van die studie:*

Hoewel hierdie studie in die Departement Afrikaans en Nederlands onderneem is, is daar ter wille van die klem op identiteit en religie by ander dissiplines geleen. Kultuurstudies, wat groot klem plaas op identiteit en identiteitspolitiek as ondersoekterreine, het hom uitstekend daartoe geleen. Grabes (2008:23) skryf dat daar tans 'n neiging is om akademiese aktiwiteit weg van die literatuurstudie in die rigting van die kultuurstudies te verskuif. In sommige kringe is daar wel nog vooroordeel teenoor kultuurstudies. Grabes (2008:23) meen byvoorbeeld:

This has not least to do with the fact that literature has been studied in detail for quite a while and that it takes some ingenuity to come up with something really attractive and novel, while it looks as if in the field of the study of culture there are plenty of new research opportunities.

Volgens my bied kultuurstudies talle geleenthede vir samewerking met literatuurstudies, veral op navorsingsterreine soos die postmodernisme. Daaroor word in hoofstuk 3 uitgewei. Die insluiting van kultuurstudies in die teoretiese onderbou is egter genoodsaak omdat dié dissipline hom myns insiens wyer oopstel vir tekste wat tradisioneel nie in akademiese kringe bestudeer sou word nie: blogs (webjoernale) deur nie-akademici, populêre leesstof oor religie, alternatiewe musiek en selfs ligter musiek. “Cultural studies draws from whatever fields are necessary to produce the knowledge required for a particular project,” skryf Grossberg (1992:2). In hierdie studie is die net daarom wyer gegooi as akademiese artikels en akademiese handboeke, en is artikels in hoofstroomtydskrifte (*Huisgenoot-Tempo* en *Time*), koerante (*Kerkbode*, *Die Burger*, *Rapport*, *Beeld*), blogs, populêre geestelike leesstof (*Hier staan ek...*) en hoofstroom- Afrikaanse musiek sowel as die werk van nismusikante soos Hemelbesem, Koos Kombuis en Fokofpolisiekar betrek.

In kultuurstudies is daar ook ’n neiging om baie persoonlike ervaring by die studie in te sluit en ’n minder akademiese skryfstyl te gebruik. Melissa Steyn se *Whiteness Just Isn't What It Used To Be* (2001) word byvoorbeeld ingelui met ’n aangrypende blik op die soms pynlike pad wat sy moes loop om haar skuldgevoel as wit Suid-Afrikaner te verwerk. Hierdie proefskrif word daarom ook in ’n ligter akademiese skryfstyl aangebied.

- *Oorwegings vir teksseleksie:*

Die jaartal 1994 was nie die enigste oorweging vir teksseleksie nie; die studie fokus ook by uitstek op gedigte en lirieke met Bybelse verwysings. Daar is reeds in hoofstuk 1.1 verwys na die Afrikaanse letterkunde se noue band met die Bybel en religie, en oor etlike dekades het verskeie Afrikaanse digters belangrike bydraes op hierdie terrein gelewer: Adam Small, Sheila Cussons, I.L. de Villiers, TT Cloete, Antjie Krog, M.M. Walters, Joan Hambidge en Cas

Vos, om slegs enkeles uit te sonder. Ook Breyten Breytenbach gebruik dikwels Bybelse verwysings as intertekste (vergelyk M.C. le Roux se MA-tesis “Musikale intertekste in Breyten Breytenbach se tronkbundels”). Weens die omvang van hierdie skat van religieuse gedigte – en hierby sluit ek nie net Godvererende gedigte in nie, maar ook gedigte waarin daar religieuse verwysings is om ander ‘agendas’ te dien – is die proefskrif tematies afgebaken. Weens die sperdatum vir teksseleksie, wat in aansluiting met die kultuurstudies gekies is, en tematiese afbakening, kom sommige digters glad nie in die proefskrif voor nie (soos Breyten Breytenbach, Antjie Krog en Sheila Cussons en die bruin digters Julian de Wette, P.H. Philander, Loit Sôls en Ronelda Kamfer), terwyl ander weer op die oog af oor- of onderverteenwoordig kan wees (M.M. Walters teenoor T.T. Cloete). Die getal gedigte van ’n spesifieke digter (of gebrek daaraan) wat in die proefskrif aan bod kom, moet egter nie gesien word as ’n standpuntinname oor die gehalte van die digters en hul bydrae tot hierdie aspek van die poësie nie. Die tekste is in die eerste plek gekies oor die wyse waarop religieuse temas daarin beslag vind, en is verder tematies afgebaken tot dié waarin die Bybelse leier Moses (hoofstuk 4), God en Satan (hoofstuk 5), en Jesus en die ‘alternatiewe’ kerk (hoofstuk 6) ter sprake kom, en sommige digters se oeuvre het sterker voorbeeldmateriaal opgelewer as ander.

In die teksbesprekings word die stipleesmetode deurgaans benut, hoewel die hoofdoel van die besprekings nie indringende en deeglike stipleesanalises is nie, aangesien die ondersoek gemik is op identiteitskonstruksies, waarby die teoretisering uit die gebied van die kultuurstudies nuttiger blyk te wees. Aangesien die liriektekste wat in die proefskrif betrek word deurgaans as gedigtekste gelees word, word vormeienskappe slegs bygehaal waar dit vir die inhoud van belang is, soos byvoorbeeld die lied wat as agtergrond gespeel en geneurie word in Koos Kombuis se “Townships van die hart”, en die vermenging van taalgebruik in “Die duiwel en God”. Ook in slegs enkele gevalle is daar aandag gegee aan die vormaspekte van die gedigtekste.

Oor die tematiese afbakening die volgende: Moses is ’n geestelike leier wat wêreldwyd dikwels tot die versetstryd opgeroep word. Adam Small se Moses-

gedigte van die jare sestig, waarin hy gevra word om die bruin bevolking van apartheid te bevry, is algemeen bekend. Maar ook in Amerika is Moses dikwels opgeroep om aan die kant van die onderdrukte te veg. Wright (2003:4) wys byvoorbeeld daarop dat in Amerika, waar Bybelse waardes dikwels opsy geskuif word vir kapitalistiese waardes en materiële welvaart, het Martin Luther King jr. Moses-metafore ingespan om politieke standpunte te maak: "In addition to being viewed as a type of leadership, Moses has enjoyed fully extended and elaborate 'afterlives' in the artistic realm. Countless authors, dramatists and painters have represented his life." (Wright 2003:4). Tot watter stryd, indien enige, sal die Moses-figuur in die postapartheidsera opgeroep word? Hierop word 'n antwoord probeer kry deur die stiplesmetode met teorie uit die kultuurstudies aan te vul.

God en Jesus is figure wat sentraal staan tot die Christelike religie. Sal God (nog) met agting bejeën word in 'n nuwe era, en sal Jesus steeds as 'n Redder en Verlosser beskou word? Sou Satan en die hemel en hel ook op nuwe maniere uitgebeeld word? En watter gevolgtrekkings aangaande identiteit kan daarvoor gemaak word?

Gospelmusiek is doelbewus uitgesluit van die studie aangesien ek afleidings wou maak oor religie en identiteit by die deursnee-Afrikaanssprekende. Die proefskrif maak nie afleidings oor verskuiwings in (Christelike) identiteit in die Christen-gemeenskap nie, maar oor die wyse waarop Christelike temas nou in hoofstroomvermaak beslag kry, en watter gevolgtrekkings 'n mens daarvoor kan maak oor identiteitsformasies in die breër samelewing. Ek was daarom byvoorbeeld meer geïnteresseerd in 'n kunstenaar soos Koos Kombuis, wat in die jare tagtig deur sy betrokkenheid by die Voëlvrybeweging vir sy protesmusiek bekend was, en wat in 2012 'n CD met sterk religieuse ondertone uitgereik het. Wanneer nie-gospelkunstenaars CD's met religieuse temas uitreik, plaas dit die godsdiensdebat in die hoofstroom aangesien hulle 'n wyer gehoor as net Christene aan hierdie kwessies blootstel. Daarteenoor word gospelmusiek slegs deur Christene ondersteun en fokus dit meestal op brandende kwessies binne die Christelike gemeenskap. Ek is bewus daarvan dat gospelgroepe soos Prophet doelbewus die breër gemeenskap aan hul musiek

probeer blootstel, maar die oogmerk daarvan bly steeds om die gemeenskap te 'bekeer', terwyl religieuse verwysings in nie-gospelmusiek selde daardie oogmerk het. Hoewel daar ook interessante verskuiwings op die terrein van gospelmusiek plaasgevind het in die afgelope dekades (gospelmusiek het hom byvoorbeeld baie meer oopgestel vir sogenaamde taboe-genres soos punkrock, en die musiek is wat inhoud betref minder veroordelend), word hierdie verskuiwings nie in die bestek van hierdie studie bespreek nie.

1.3 Kernvrae wat in die studie beantwoord sal word

Ek het die volgende sentrale probleemstelling in my navorsingsvoorstel gestel: Hoewel die Afrikaanssprekende gemeenskap nie nou of in die verlede 'n homogene, verenigde gemeenskap is of was nie, moes 'n groot deel van dié gemeenskap afstand doen van sy bevoorregte politieke en ekonomiese posisie ná demokratisering in 1994. Talle Afrikaanssprekendes moes hulle herposisioneer in terme van die nuwe politieke bestel. Indien die verwysings na religie in Afrikaanse poësie en musiek ná 1994 met dié van ('n) vorige era(s) vergelyk word, kan nuwe identiteitsformasies bespeur word? Indien wel, het verskillende subgroepe of generasies hulself verskillend herposisioneer? Een manier waarop dit moontlik waargeneem sal kan word, is in 'n nuwe wyse waarop religie neerslag vind in kultuurtekste. Waar struggle-kuns (oorwegend die 1960's tot 1990's) dikwels religieuse elemente geapproprieer het en aangewend het as 'wapen' teen die politieke bestel, sal daar in dié studie ondersoek ingestel word óf religie steeds 'n noemenswaardige element in (post-) postmodernistiese kultuurtekste is. En indien wel, of daar nuwe 'rolle' aan godsdiens en godsdiensfigure toegeken word. Daar sal veral gekyk word na die manier waarop religie moontlik op 'n nuwe manier beslag kry in Afrikaanse gedigte en lirieke wat ná 1994 verskyn het. Ek sal graag hierdie probleemstelling verder wil verfyn na die volgende vrae:

- Kan 11 September 2001 as die einde van die postmodernisme gesien word, of lei dit 'n nuwe fase van die postmodernisme in? Indien die postmodernisme 'dood' is, is dit wat daarna volg die post-postmoderniteit, of is dit 'n terugkeer na 'n premoderne fase?

- Watter rol kan aan religie in hierdie latere fase van die postmodernisme/post-postmodernisme toegeken word?
- Watter rol speel identiteit in hierdie fase van die (post)-postmodernisme?
- In watter mate het Afrikaanssprekendes hulle in die nuwe politieke en kulturele bestel herposisioneer?
- Op watter wyse kry religie beslag in Afrikaanssprekendes se nuwe identiteitsformasies?

1.4. Verloop van die studie

Hoofstuk 2 besin oor die wyse waarop die terreurvalle op 11 September 2001 beskou kan word as 'n waterskeiding vir die postmodernisme en die 'deure' wat dit vir kultuurstudies oopgemaak het. Daar word vlugtig bestek opgeneem van die postmodernisme se ontwikkeling tot 2001 en uitgewei oor die denkrigtings wat daarna stukrag gekry het. Die vraag word gevra of dit wat ná die postmodernisme volg, gesien kan word as 'n teruggryp na die premodernisme. Daar word ook besin hoe die klemverskuiwings ná die postmodernisme moontlik tot 'n nuwe spiritualiteit of 'n fundamentalisme in geloofsgemeenskappe kon lei. Daar word voorts stilgestaan by Derrida se teoretisering oor religie. Die belang van die Christelike religie in die Afrikaanssprekende gemeenskap bied 'n brug na hoofstuk 3, waarin identiteit en kultuurstudies ter sprake kom.

In *hoofstuk 3* word daar eerstens stilgestaan by die definiëring van kultuurstudies en watter studieterreine by kultuurstudies uitgesluit word. Daar word aangevoer dat religie, wat tradisioneel nie deur kultuurstudies ondersoek word nie, nie in die proefskrif daarvan uitgesluit kan word nie. Raakpunte met die postmodernisme word uitgewys. Die wyse waarop identiteit in die moderniteit, postmoderniteit en post-postmoderniteit beslag kry, word voorts bespreek. Stuart Hall en Manuel Castells se teoretisering oor identiteit word onder die

loep geneem. Laastens word gefokus op Afrikaanse identiteit en wit identiteit in 'n nuwe politieke bestel, sowel as die rol wat religie daarin speel.

Die volgende drie hoofstukke fokus op hoe drie breë Christelike temas in die hedendaagse gedigte en lirieke neerslag vind. In *hoofstuk 4* word daar op Moses gefokus. Om konteks te skep, word daar eerstens gefokus op die wyse waarop Moses ook in ander tale se letterkundes beslag kry, en hoe Moses deur Adam Small tydens die struggle ingespan is om politieke stellings te maak. Die res van die hoofstuk fokus dan op hoe Moses in hedendaagse kultuuruitinge beslag kry – van die manier waarop hy opgeroep word om 'n (wit) gemeenskap van misdaad te bevry, tot sy vermanings aan 'n gemeenskap oor onsedelikheid en ekologiese onverantwoordelikheid.

Hoofstuk 5 ondersoek nuwe maniere waarop God, en as teenpool van Satan, in kultuuruitinge uitgebeeld word. 'n Wye verskeidenheid tekste uit uiteenlopende hoeke van die samelewing word betrek om aan te dui hoe die nuwe metafore vir God en Satan, sowel as die hemel en hel, gelees kan word as 'n uitdrukking van 'n nuwe (postteïstiese) spiritualiteit.

Nuwe uitbeeldings van Jesus en die Christelike kerk kom in *hoofstuk 6* aan bod. Daar word aangesluit by Rosenthal se teorie oor die 'opsygeskuifde Jesus' en gekyk na eietydse uitbeeldings van die Jesus-figuur in gedigte en veral alternatiewe rock-lirieke. Laastens word stilgestaan by eietydse 'ballingskap' en 'pelgrimsreise' as uitdrukkings van 'n nuwe spiritualiteit.

In hoofstuk 7 word gevolgtrekkings gemaak en onderwerpe vir verdere navorsing voorgestel.

HOOFSTUK 2: Die evolusie van die postmodernisme

In hierdie hoofstuk word daar gefokus op die postmodernisme, en spesifiek die verskuiwing in die afgelope sowat tien jaar na 'n nuwe fase van die postmodernisme, waarin daar groter klem gelê word op terme soos *waarheid* en *religie*. Daar sal besin word of dié klemverskuiwing as 'n sogenaamde post-postmodernistiese fase beskryf kan word, en of dit 'n latere fase van die postmodernisme is of selfs as 'n teruggryping na die premodernisme beskou kan word. Terwyl hierdie begrippe bespreek word, moet in gedagte gehou word dat hul betekenis en waardes relatief is en dat hulle geen absolute waarheid of realiteit besit nie, maar as tydelike leeskaders aangewend word – vergelyk Goedegebuure (2001) se artikel “Postmoderne modernisten en modernistiese postmodernisten”, waarin hy betoog dat die grense tussen hierdie verskynsels nie strak is nie.

2.1. 'n 'Sterfdatum' – heengegaan op 11 September 2001?

Hoewel die postmodernisme nie dood verklaar is nie, is die algemene gevoel dat die postmodernisme óf sterwend óf terminaal siek is, beweer Hans Bertens (1997:3) in die inleiding tot *International Postmodernism. Theory and Literary Practice*, 'n boek waarvan hy en Douwe Fokkema redakteurs was.

Tien jaar later skryf Brooks en Toth (2007:1) in die inleiding tot *The Mourning After – Attending the Wake of Postmodernism* dat die uitgerekte sogenaamde nagwaak vir die postmodernisme reeds in die tagtigerjare begin het. Hulle dui verskeie 'keerpunte' vir die postmodernisme aan, onder meer die dood van Sameul Beckett en die ontdekking in die jare negentig van Paul de Man se pro-Nazi-artikels uit sy jonger jare, maar sonder veral die val van die Berlyne Muur in 1988 as die 'doodskoot' vir die postmodernisme uit.

'n Tweede belangrike datum wat genoem word, is dié van '9/11', oftewel die terreuraanvalle op Amerika op 11 September 2001 (Brooks en Toth 2007:1). Alan Kirby (2006) skryf in 'n artikel op die webwerf Philosophy Now, “The

Death of Postmodernism And Beyond”, dat hoewel die verskuiwing nie op spesifiek 11 September 2001 begin het nie, is die postmodernisme as ’t ware onder die puin van die World Trade Center begrawe.

Fredric Jameson (2007:213) haal die destydse pres. George W. Bush aan wat gesê het dat ná 9/11 niks meer dieselfde is nie, en voeg by dat dit beteken dat die postmoderniteit ook op daardie dag tot ’n einde gekom het, “being replaced by one does not quite know what”. Akbar Ahmed (2007:140) skryf:

On September 11 no one could miss the symbolism of the attack on the heart of the financial center of the Western world. Nor could one miss the symbolism of the strike on the Pentagon, the heart of the military might of America. But something else had been struck: postmodernism lay buried in the rubble on that fateful day.

Volgens Ahmed (2007:140) het die nuwe eeu in talle opsigte op 9/11 begin.

Dit is belangrik om daarop te let dat die verskuiwing wég van die postmodernisme in Europa en Amerika gepaardgegaan het met twee gebeure wat die politieke bestel ingrypend verander het. Hoewel die politieke bestel in 1994 in Suid-Afrika ook omvangryk hervorm is, beteken dit egter nie noodwendig dat ’n sogenaamde ná-postmodernistiese fase ook in Suid-Afrika na 1994 aangebreek het nie.

In die afgelope dekade het van die voorste teoretici oor die stand van die postmodernisme na die millenniumwisseling besin. *Beyond Postmodernism – Reassessments in Literature, Theory, and Culture* (2003) neem onder die redakteurskap van Klaus Stierstorfer bestek van die stand van die postmodernisme ná die millennium deur artikels van verskeie skrywers in drie afdelings te groepeer. In die eerste afdeling word artikels saamgevoeg waarin beweer word dat die modernisme voortduur “beyond any paradigmatic thresholds of postmodernism” (Stierstorfer 2003:3) en dat die postmodernisme volgens dié persepsie steeds ’n opbloefase beleef. ’n Tweede groep deel die veronderstelling dat die postmodernisme steeds die dominante paradigma is, “with all the discursive consequences this entails” (Stierstorfer 2003:3). Die derde

afdeling bevat artikels deur onder andere Ihab Hassan, wat van mening is dat die postmodernisme sy einde nader en dat daar nou oral nuwe rigtings ingeslaan word. Daar word egter nie konsensus bereik oor wat “beyond” die postmodernisme wag nie.

Volgens Stierstorfer (2003:4) kan ’n gemeenskaplike trajek in die artikels in al drie afdelings van *Beyond Postmodernism* waargeneem word, naamlik die neiging “towards a new anchoring of what is variously characterised as the free-floating signifiers or the irresponsible playfulness of the more ‘radical’ versions of the postmodernism to a system of referents and values, however tentative or contingent”. Met ander woorde, ongeag hoe teoretici huidige ontwikkelings in die postmodernisme tipeer of definieer, is daar ’n wye konsensus dat dit gepaardgaan met ’n terugkeer na waardes. Stierstorfer (2003:4) skryf:

If indeed such a transition beyond postmodernism were currently taking place, it would [...] seem a curiously quiet exit, unworthy of a movement which had been expected to end Western noetic systems and bring to grief centuries of misplaced confidence in truth, values, morality, representation, reality and a host of other quasi sacrosanct traditions – most of which can presently be observed to be leading a vigorous afterlife.

Desnieteenstaande beklemtoon Hutcheon (2003:166) dat die postmodernisme, ten minste soos wat dit in die sewentiger- en tagtigerjare in kultuurprodukte gemanifesteer het, iets van die verlede is. En dit word beaam deur teoretici soos Fredric Jameson (2007:213) en Steven Connor (2008:1).

Hierdie gesprek – oor wat ná die postmodernisme volg – word al langer as ’n dekade algemeen in akademiese kringe gevoer. ’n Kongres in November 1997 aan die Universiteit van Chicago met die tema “After Postmodernism”, wat deur akademici uit verskeie dissiplines, maar veral die filosofie bygewoon is, het gefokus op die vraag: “If we absorb postmodernism, if we recognize the variety and ungroundedness of grounds, but do not want to stay in arbitrariness, relativism, or aporia, what comes after postmodernism?”

Die Universiteit van Chicago meld op 'n webwerf (<http://www.focusing.org/apm.htm>) wat aan die kongres toegewy is, die volgende kongresoogmerke:

- Om spel en humor, wat 'n wesentlike bydrae tot die postmodernisme gelewer het, van die postmodernisme 'te red'
- Om ekonomiese, politieke, gender- en koloniserende magte sigbaar te maak
- Om die herkenning van die verskeidenheid van veronderstellings voorop te stel, en dit nie (soos gewoonlik) op die periferie te plaas nie.

Ná die kongres is op die webwerf gemeld dat daar tot die volgende insigte rakende "beyond postmodernism" gekom is:

1. 'n Soort nuwe etiek is besig om pos te vat: "Norms, ethics, guidelines for action are not possible after postmodernism. All moral paradigms need opening up, but that leaves more scepticism and moral indifference."
2. Daar is 'n nuwe soort waarheid en objektiwiteit vaardig. Volgens die kongres is algemene verklarings aangaande 'waarheid' en 'objektiwiteit' vir ewig ondermyn – "but this does not mean that truth and objectivity are lost". Konsepte soos waarheid en objektiwiteit verg net 'n groter konteks. In plaas van pluralisme is 'n verskeidenheid van waarhede moontlik, tot groter voordeel van toegespitste wetenskaplike navorsing en toepassing in 'n bepaalde konteks.
3. Kultuur, geskiedenis en taal word nie van bo af ondertoe bepaal nie: "Humans are not without culture, but this doesn't mean we are derivative of it. Our situations (experience, practice, interaction) far exceed culture, history, and language."

Hieruit kan 'n mens aflei dat die gesprek rondom dit wat ná die postmodernisme volg, in verskeie dissiplines gevoer word en dat dit reeds moontlik is om tendense waar te neem, maar dat daar nog nie klarigheid is oor wat presies hierdie nuwe denkrigting genoem kan word nie. Intussen wil dit egter voorkom dat die onsekerhede rakende die postmodernisme geleentede vir kultuurstudies geskep het.

2.2. Is die postmodernisme se 'dood' kultuurstudies se 'brood'?

Dit wil oor die algemeen voorkom asof die meeste akademiese aktiwiteit ten koste van die postmodernisme in die rigting van postkoloniale studies en kultuurstudies verskuif het (Bertens 1997:3, Hutcheon 2003:174). Hieroor sê Bertens (1997:3): "The postmodern impulse seems to have run out of steam, the cutting edge of literary-critical interest flexes its muscles [...] in more recently established fields of intellectual inquiry such as cultural studies and, more in particular, postcolonial studies." Bertens (1997:3) voel egter dat dit die ideale geleentheid vir die postmodernisme bied om bestek op te neem:

The last years of the twentieth century, then, would seem to offer an ideal opportunity for taking stock of what, after modernism, has been the second great upheaval in the arts of the twentieth century, an opportunity for getting things right, in the correct perspective, for balancing the books, and, not in the least, for cleaning the slate, so that feature periodizers of Western art can use the impending turn of the century as a neat break between the afterglow of the postmodern and whatever the twenty-first century will bring.

Linda Hutcheon het 'n groot deel van haar akademiese loopbaan op die postmodernisme toegespits en het 'n belangrike bydrae tot die teoretisering hierrondom gemaak in haar boeke *A Theory of Parody* (1985), *A Poetics of Postmodernism* (1988), *The Politics of Postmodernism* (1989, en 2003) en *Irony's Edge* (1994). In die 2003-naskrif van *The Politics of Postmodernism* kom sy egter tot die slotsom dat die akademiese aktiwiteit sedertdien weg van die postmodernisme geskuif het. Sy (Hutcheon 2003:165) vra in die epiloog "What was postmodernism" en voer aan die postmodernisme was waarskynlik 'n fenomeen van die twintigste eeu, en dat dit nou verby is (Hutcheon 2003:166):

Let's just say: it's over. What we have witnessed in the last ten or fifteen years [...] is not only the institutionalization of the postmodern, but its transformation into a kind of generic counter-discourse of the 1990s, overlapping in its ends and means (but by no means interchangeable) with feminism and postcolonialism, as well as with queer, race and ethnicity theory.

Met die internasionalisering van die postmodernisme in die 1990's en toenemende pogings om die fokus in die postmodernisme wég van die VSA te verskuif, het die postmodernisme al meer op die terrein van die postkoloniale begin beweeg. Die postmodernisme en die postkoloniale het egter 'n ongemaklike verhouding gehad. Hoewel daar 'n teensinnige erkenning was vir die retoriese nut van sekere tegnieke in die postmodernisme – soos die gebruik van parodie, ironie en selfrefleksiwiteit as 'n wapen in die arsenaal van denaturalisering om die sogenaamde 'natuurlike' en die 'neutrale' in die kultuur te ondermyn, was daar ook kommer oor die postmodernisme se sogenaamde “politically compromised identity” (Hutcheon 2003:174) en die gebrek aan teorie of agentskap om politieke verandering teweeg te bring.

Dit is in die konteks van hierdie kritiek dat daar 'n verskuiwing van die politieke na 'n etiese diskoers plaasgevind het (Hutcheon 2003:174). Hutcheon (2003:174) meen ook dit is nie verrassend nie, aangesien etiek die terrein is waarop bewerings oor die sogenaamde 'Ander' geartikuleer en onderhandel word.

Volgens Hutcheon (2003:174) is die postmodernisme met sy voortdurende skeptiese en subversiewe houding teenoor die normatiewe, institusionele geregtigheid en politieke struggles, verfrissend, maar stremmend: “Post-modern open-endedness, its lack of resolution, risks immobilizing oppressed people. [...] In short, you cannot sit on the postmodern fence and be ethical in postcolonial terms.” Indien die postmodernisme nie moreel-gesproke bankrot is nie, het dit ten minste ernstige etiese beperkings.

Hutcheon se kritiek teen die postmodernisme, naamlik dat dit polities gekompromitteer is en daarom 'opsy moet staan' vir akademiese velde wat makliker versoenbaar is met politieke aktivisme, val vreemd op in die lig daarvan dat dié naskrif gepubliseer is in *The Politics of Postmodernism*. In dié boek sit sy breedvoerig uiteen waarom die postmodernisme nié as polities onskuldig afgemaak kan word nie. Vir my meestersgraad (Engelbrecht 2006) het ek Hutcheon se teorie oor die gebruik van parodie in die postmodernisme om bytende sosiale kritiek te lewer, gebruik om aan te toon hoe struggle-digters in

veral die sestigerjare in Suid-Afrika die politieke bestel ondermyn het. Dit is myns insiens problematies om aan te voer dat die postmodernisme tandoos is in terme van politieke aktivisme.

Zygmunt Bauman (1993) en Paul Cilliers (1998) verskil ook van Hutcheon se opmerking dat die postmodernisme moreelgesproke bankrot is, of ten minste ernstige etiese beperkings het. Bauman (1993:ix) het lank voordat daar sprake was van 'n 'nuwer' postmodernisme, gemeld dit is 'n verkeerde aanname dat die postmodernisme alle waarheid, standarde en ideale verwerp. In wat Bauman (1993:xxii) definieer as 'n etiese paradoks, kry etiese keuses en morele verantwoordelikheid nuwe betekenis in die postmoderniteit. Etiek word as 't ware uit die hande van instellings geneem en in die hande van individue geplaas: "Ethical tasks of individuals grow while the socially produced resources to fulfil them shrink." Cilliers (1998:115) skryf op sy beurt dat dit bedrieglik misleidend is om te sê dat die ontkenning van vaste verwyingspunte in die postmodernisme gelyk gestel kan word aan 'n 'anything goes'-mentaliteit.

Aangesien die terreine van 'samewerking' of 'oorvleueling' tussen die postmodernisme en kultuurstudies van groot belang is vir dié studie, word daar verder in hoofstuk 3 daaroor uitgewei – spesifiek wat die teoretisering van identiteitsformasies betref.

2.3 'n Nuwe fase van die postmodernisme?

Dié proefskrif gaan nie 'n breedvoerige uiteensetting van die verskillende 'stadia' van die postmodernisme verskaf nie, maar ten einde te kan besin oor waar die postmodernisme sigself bevind in die nuwe millennium, is dit nodig om enkele potloodstrepe te trek. Connor onderskei in *The Cambridge Companion to Postmodernism* (2008) tussen vier fases in die ontwikkeling van die postmodernisme, naamlik akkumulاسie, sintese, outonomie en dissipاسie.

Fase 1: Akkumulاسie

In die eerste fase, wat naastenby deur die sewentigerjare en die vroeë tagtigerjare geduur het, is die postmodernisme as 'n hipotese op verskeie fronte ontwikkel, met die vernaamste bydraers Daniel Bell, Jean Baudrillard, Jean-Francois Lyotard, Charles Jencks en Ihab Hassan. Daar is hoofsaaklik geargumenteer oor die 'definiëring' van die postmodernisme, en van die middel tagtigerjare af het verskeie bydraers hulle volgens hul standpunte in groepe begin skaar. In hierdie tyd het Fredric Jameson se 'mylpaalartikel', "The Cultural Logic of Late Capitalism", verskyn. Mettertyd het die klem weg-beweeg van die definiëring van die postmodernisme na die gesprek rondom die wyse waarop verskillende teoretici se bydraes met mekaar versoen kan word. Jameson se artikel het die weg gebaan vir verskeie gidse en inleidings oor die postmodernisme, wat in die negentigerjare gevolg is deur 'n stortvloed van vakwetenskaplike publikasies (Connor 2008:2).

Fase 2: Sintese

Teen die begin van die negentigerjare is die konsep van die postmodernisme as sodanig nie meer gebruik in analyses van spesifieke kultuurterreine nie, maar het die postmodernisme 'n algemener hipotese geword: "As kinship patterns among postmodernists became more important than patterns of descent, 'analogical' postmodernism took the place of 'genealogical' postmodernisms." (Connor 2008:3). In fase 2 reageer postmodernistiese teorieë op belangrike veranderinge in die politiek, die ekonomie en die sosiale lewe deur middel van 'delegitimisasie' en 'dedifferensiasie'. Gesag en legitimiteit het weggeskuif van die sentrums, wat die onderskeid tussen klasse, streke en kultuurvlakke (soos die hoë en lae kultuur) weggekalwe of geproblematiseer het: "It was no longer clear who had the authority to speak on behalf of history. [...] These erotions of authority were accompanied by a breakdown of the hitherto unbridgeable distinctions between centers and peripheries, between classes and countries." (Connor 2008:3).

As deel van hierdie sinkretiese fase het 'n subtiele verskuiwing binne die woord *postmodernisme* ook begin plaasvind. Die woord self is nie meer net gebruik om 'n nuwe houding of praktyk binne spesifieke samelewingsterreine

soos die argitektuur of letterkunde te beskryf nie, maar ook vir die karakteristieke diskoers waarin die gesprek plaasgevind het. Dit het feitlik onmoontlik geraak om die bestaan van die postmodernisme te bespreek sonder om as 't ware ingesuig te word in sy diskoers. Genealogieë van spesifieke postmodernismes in die politiek, samelewing en die kunste is gevolg deur genealogieë oor die diskoers van die postmodernisme, soos Hans Bertens (red.) se *The Idea of the Postmodern* (1996).

Fase 3: Outonomie

Teen die middel negentigerjare ontwikkel 'n derde fase namate die 'post' 'n soort outonomie van sy onderwerp gekry het. Die debat oor of die postmodernisme in werklikheid bestaan, het begin kwyn, aangesien die blote feit dát die diskoers gevoer is, genoeg bewys van die bestaan van die postmodernisme was – maar as 'n idioom en nie as 'n aktualiteit nie. Die woord *postmodernisme* het begin verwys na die aktiwiteit om oor die postmodernisme te skryf: “The postmodern became a kind of data-cloud, a fog of discourse, that showed up on the radar even more conspicuously than what it was supposed to be about.” (Connor 2008:4).

Die postmodernisme het dus van die fase van akkumulاسie na 'n meer outonome fase beweeg: “No longer a form of cultural barometer, postmodernism had itself become an entire climate.” Connor (2008:5) vervolg:

In this decade, 'postmodernism' slowly but inexorably ceased to be a condition of things in the world, whether the world of art, culture, economics, politics, religion, or war, and became a philosophical disposition, an all-too-easily recognizable (and increasingly dismissable) style of thought and talk.

Teen hierdie tyd is die woord *postmodernisme* ook in die volksmond begin gebruik om 'n soms gevaarlik losse relativisme aan te dui. Die postmodernisme het assosiasies begin toon met die postkolonialisme, multikulturalisme en identiteitspolitiek. Waar die postmodernisme dus sy reikwydte op akademiese gebied uitgebrei het, het dit gekrimp in die populêre diskoers tot 'n algemene term wat maklik misbruik is.

Connor (2008:5) wys egter daarop dat die postmodernisme uit die staanspoor meer as net 'n poging was om die neigings in die kunste, samelewing en kultuur te beskryf, maar dat dit ook 'n projek was, 'n poging tot vernuwing en transformasie. Die postmodernisme was in wese 'n reaksie op die utopiese ideale van die modernisme, en 'n reaksie op die modernisme se kanonisering. En soos postmodernistiese studies begin gedy het, is die verhouding tussen die postmodernisme as 'n kondisie, en die postmodernisme as 'n projek, geproblematiseer. Die postmodernisme het egter meer uitgebreid geraak, en daarom ook meer vereenvoudig (Connor 2008:10).

Dit het egter die postmodernisme laat veralgemeen, wat dit ook as 't ware laat uitrafel het: "As postmodernism became generalized during its third phase in the 1990s so the force of postmodernism as an ideal, or a necessary premonition of the good, seem also to have begun to dissipate." (Connor 2008:10).

Fase 4: Dissipasie

Aangesien die postmodernisme as begrip in fase 3 veralgemeen het, het die krag van die postmodernisme as 'n ideaal gekwyn (Connor 2008:10). Die postmodernistiese diskoers het ook in die nuwe millennium, na bykans dertig jaar, 'n fase van sogenaamde produktiewe dissipasie betree, waarin sommige van die kulturele temas en fenomene waarop gefokus is, 'n mate van outonomie bereik het (Connor 2008:11).

Volgens Connor het die postmodernisme in verskillende fases voorkeur aan verskillende dissiplines en kultuurterreine gegee. In die sewentigerjare was letterkunde die voorkeurterrein van die postmodernisme, en in die tagtigerjare, in die sogenaamde opbloei van die postmodernisme, was argitektuur moontlik die dominante dissipline. Teen die negentigerjare, nadat die ontbinding van die Sowjetunie en die revolusies in Europa die nievolhoubaarheid van meesternarratiewe bevestig het, het die postmodernisme nie meer op 'n enkele dissipline gefokus nie, maar het dit begin fokus op die probleme wat met 'n veelheid van kulture gepaardgaan: "The postmodern condition no longer seemed a possible future, to be adumbrated allegorically by literary

texts, buildings, or other works, but had become a real and urgent predicament.” (Connor: 2008:12).

Nou, aan die begin van die nuwe millennium, is daar steeds dissiplines en intellektuele terreine wat sentraal is in die definiëring van die postmodernisme en wat steeds vrae en uitdagings stel. En hoewel die postmodernisme steeds verskuiwings in etlike dissiplines en op intellektuele terreine ondergaan, soos die gebied van die letterkunde, die filosofie en die kunste, is die vernaamste verskuiwings in die afgelope dekade in die areas wat die meeste gegroei het, naamlik die regte, religie, wetenskap en tegnologie (Connor 2008:12). Van hierdie velde is die verskuiwings op die terrein van die religie van besondere belang vir dié studie en gaan daar later in die hoofstuk verder daarvoor uitgewei word.

Hoewel ander teoretici nie ’n onderskeid tref tussen verskillendes fases van die postmodernisme nie, verduidelik Ihab Hassan wel dat die evolusie van die postmodernisme genoodsaak is deur die verskuiwing van die postmodernisme na die postmoderniteit: “[T]he horrendous facts of postmodernity invade our lives continually: diasporas, migrations, refugees, the killings fields, a crisis of personal and cultural values seemingly without parallel in history” (Hassan 2003:203). Dit dui dus weer eens daarop dat die verskuiwing met politieke veranderings gepaardgaan.

2.4. Postmodernisme of die post-postmodernisme?

Hoewel teoretici verskuiwings in die postmodernisme waarneem, is daar, soos Jameson (2007:213) aandui, nie konsensus oor wat daarna volg nie.

Ons konseptualisering van tekstualiteit en die wêreld om ons is besig om ingrypend te verander – moontlik onherroeplik. Elektroniese tegnologie en globalisering het onderskeidelik ons ervaring van die taal wat ons gebruik en die sosiale wêreld waarin ons leef, verander. Sommige mense beskou hierdie sake as nuwer manifestasies van die postmoderniteit, maar noop Hutcheon

(2003:181) om te vra of dit nie liever die eerste tekens is van dít wat ná die postmodernisme volg nie: “*The postmodern moment has passed*, even if its discursive strategies and its ideological critique continue to live on – as do those of modernism – in our contemporary twenty-first century world. [...] Post-postmodernism needs a label of its own, and I conclude, therefore, with this challenge to readers to find it – and name it for the twenty-first century.” (Hutcheon 2003:181, my kursivering).

Hutcheon (2003:181) meld dat ’n voorlopige term vir dié nuwe fase van die postmodernisme die ‘post-postmodernisme’ is, en tans is dit besig om inslag te vind. In teenstelling met duisende boektitels waarin die woord *postmodernisme* gebruik is, het die woord *post-postmodernisme* teen 2012 nog slegs in ’n handvol titels voorgekom, soos Tom Turner se *City as Landscape: A Post-postmodern View of Design and Planning* (1996), Larry Hickman se *Pragmatism as Post-Postmodernism* (2008) en Jeffrey Nealon se *Post-Postmodernism* (2012). In Turner se boek oor argitektuur word aangevoer dat in reaksie op die postmodernisme se “anything goes”-mentaliteit, is daar ’n nuwe tydsgees vaardig, naamlik die post-postmoderniteit, waar daar ’n terugkeer na geloof is. Turner (1996:8) skryf:

But there are signs of post-postmodern life, in urban design, architecture and elsewhere. They are strongest in those who place their hands on their hearts and are willing to assert ‘I believe’. Faith always was the strongest competitor for reason: faith in a God; faith in a tradition; faith in an institution; faith in a person; faith in a nation. The built environment professions are witnessing the gradual dawn of a post-postmodernism that seeks to temper reason with faith. Designers and planners are taking to the rostrum and the pulpit.

In ander akademiese kringe word daar weggeskram van die term *post-postmodernisme*, en word ander terme gebruik om blyke te gee van iets wat in opposisie tot die postmodernisme is – hoewel dit nie noodwendig altyd ná die postmodernisme volg nie. Wee (2005:44) munt byvoorbeeld die term *hiperpostmodernisme* en merk op dat dit gekenmerk word deur (1) ’n verhoogde graad van intertekstuele verwysing en selfrefleksiwiteit wat verder strek as die vlak van ’n tong-in-die-kies-subteks, en (2) ’n geneigdheid om

genregrense te ondermyn met verwysings, die 'leen' van elemente en die vermoë om die styl en formaat van ander media te beïnvloed. Myns insiens slaag sy egter nie daarin om genoegsaam aan te toon hoe dit van die postmodernisme verskil nie, aangesien die postmodernisme na my mening óók gekenmerk word deur 'n verhoogde graad van intertekstuele verwysings en self-refleksiwiteit wat geensins as onskuldig afgemaak kan word nie.

Dussel (2008:113) gebruik op sy beurt die term *transmodernisme* in die boek *Twenty Theses on Politics*. Transmodernisme plaas groot klem op die spirituele en toon volgens Cole (2008:68) groot ooreenkomste met die bevrydings-teologie. Die transmodernisme bepleit 'n herlewing en die modernisering van die tradisie en staan skepties teenoor nihilisme en relativisme. Dit neem krities standpunt in teen die sekularisasie van die gemeenskap en bevorder xenofilie en die belang van verskillende kulture. Dit is anti-Eurosentries, anti-imperialisties, en steun omgewingskwessies, die volhoubaarheid van ontwikkeling, die ekologie en vroueregte (Cole 2008:68). Paul Gilroy (2005:48) beskryf die transmodernisme as 'n geopolitieke projek wat wyer strek en ingrypender gevolge het as wat algemeen gemeen word. Gilroy (2005:72) skryf: "The transmodern dissidence is increasingly connected to the emergence of an anticapitalist culture that aims to make resistance as global as capital itself has become." Die transmodernistiese perspektief op identiteit kom in hoofstuk 3 ter sprake.

Myns insiens kan spore van die transmodernisme se teenkapitalistiese ingesteldheid gesien word in die Beset Wall Street-veldtog waarin duisende betogers hulle vanaf 17 September 2011 in Zuccotti Park in die sakedistrik van New York in tente tuisgemaak het. Die betogers het standpunt ingeneem teen die sosiale en ekonomiese ongelykhede in Amerika wat uit die kapitalistiese stelsel voortvloei (<http://occupywallst.org/>). Dié versetbeweging is krities oor korrupsie en groot maatskappye se onbehoorlike invloed in die regering. Hul leuse, "We are the 99%", toon hul verontrusting oor die groter wordende gaping tussen die handjievol superrykes en die arm massas. Betogers het tot 15 November 2011 in die park gebly voordat hulle deur die polisie verwyder is, maar die veldtog daarna voortgesit – sonder duidelike leiersfigure, gekose

leierskap, uitgestippelde oogmerke of doelwitte en organisasiestruktuur. Kenmerke van die postmodernisme se skeptiese ingesteldheid teenoor gesag kan dus gesien word, maar die beweging skaar hom onomwonde aan die kant van die armes en beywer hom aktief vir geregtigheid – iets wat moontlik dui op 'n latere fase van die postmoderniteit. (<http://occupywallst.org/>).

'n Moderniteit ná die postmodernisme kry ook ander etikette. Kirby (2006) het eers die term *pseudomodernisme* gebruik en daarmee verwys na die banaliteit van die oombliklike, oppervlakkige kultuurdeelname wat deur die internet, selfone en interaktiewe TV-programme (waar kykers byvoorbeeld die uitslag van die program bepaal) moontlik gemaak is. In 2009 het hy die term in sy boek na *digimodernisme* verander. Volgens Kirby (2006) is die tipiese intellektuele staat van die *pseudomodernisme* en die *digimodernisme* dié van onkunde, fanatisme en angstigtheid, en skep sodanige oppervlakkige kultuurdeelname 'n “silent autism” wat die neuroses van die modernisme en die narsisme van die postmodernisme oorskry. In 2009 sit hy in die boek *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure our Culture* uiteen hoe die irrelevansie van die postmodernisme 'n nuwe teoretisering van die tegnologiese onderbou van die samelewing noodsaak. 'n Belangrike verskil tussen die *digimodernisme* en die *transmodernisme* is dat die digimodernisme fokus op die vervlakking in die samelewing weens rekenarisering, terwyl die transmodernisme klem lê op geestelike verdieping. Daar word later hieroor uitgebrei.

Nog 'n term wat opduik, is dié van die *metamodernisme*, wat deur Timotheus Vermeulen en Robin van den Akker (2010) gedefinieer word as 'n ingeligte naïwiteit, pragmatiese idealisme en gematigde fanatisme in reaksie op onder meer klimaatsverandering, die finansiële krisis in die wêreld [soos Beset Wall Street – GCE] en geopolitieke onstabieleit. Volgens Vermeulen en Van den Akker vind die metamodernisme 'n brug tussen 'n begeerte na universele waarhede en relativisme, in 'n “desire for sense and a doubt about the sense of it all”, in 'n wêreld wat plek het vir hoop sowel as melancholie, opregtheid sowel as ironie, kennis sowel as naïwiteit, en konstruksie sowel as dekonstruksie. Volgens Vermeulen en Van den Akker (2012:10) is “meta” in

metamodernisme afkomstig van Plato se *metaxy*, wat verwys na die vloeï of beweging tussen die binêre pole “and beyond”.

’n Ander term wat gebruik word vir die fase ná die postmodernisme, is die *rekonstruktivisme* waarin daar gefokus word op die rekontekstualisering van idees na die dekonstruksie van die postmodernisme. Sunami (2008) definieer in sy artikel “Art Essays: Reconstructivist Art” rekonstruktivistiese kuns soos volg: “A reconstructivist art work builds upon prior, deconstructionist artworks and techniques, but adapts them to classic themes and structures, with the goal of creating works of genuine emotion and significance. The overall purpose of reconstructivism is to reawaken a sense of the Real in a world where everything has been demonstrated to be an illusion.” By die rekonstruktivisme is daar dus ’n terugkeer na betekenisgewing en emosie.

Die term *New Sincerity* is al in die jare tagtig en negentig gebruik om te verwys na punkrockgroepe wie se musiek ingedruis het teen die heersende postmodernistiese ironie en sinisme. Die *New Sincerity* volg dus nie noodwendig op die postmodernisme nie. In Rusland is die *New Sincerity* gebruik om te verwys na letterkunde van die middel tagtigs en negentigs waarin daar standpunt ingeneem is teen die oorheersende gees van absurditeit in die post-Sowjet-kultuur. Epstein (1999:146) beskryf die *New Sincerity* as ’n “experiment in resuscitating ‘fallen’, dead languages [moontlik diskoerse – GCE] with a renewed pathos of love, sentimentality and enthusiasm”. Hoewel die *New Sincerity* sinisme vermy, is dit nie *per se* afwysend teenoor ironie nie. Yurchak (2008:259) skryf: “[It] is a particular brand of irony, which is sympathetic and warm, and allows its authors to remain committed to the ideals that they discuss, while also being somewhat ironic about this commitment.”

Verskeie terme word dus gebruik vir wat ook al op die postmodernisme volg, maar in 2012, toe die proefskrif sy einde begin nader, was daar sprake dat die term post-postmodernisme toenemend inslag vind, al is die term nog slegs in enkele gedrukte boeke gebruik. Waar ’n internetsoektog met dié term in 2006, met die begin van die voorafleeswerk vir die studie, enkele honderd trefslae opgelewer het, het dit 5 miljoen oorskry in 2012. Anders as terme soos byvoorbeeld *transmodernisme* en *digimodernisme* wat oënskynlik reeds

uitgebreide definisies bevat, is dit (post-postmodernisme) die term wat myns insiens sigself nog vir definiëring oopstel. Die post-postmodernisme is wat my betref tans in 'n 'fase 1' van akkumulاسie, soortgelyk aan die postmodernisme se 'fase 1', en heelwat van die akademiese aktiwiteit sal waarskynlik in die komende jare op die definiëring van die verskynsel fokus, daarom is dit myns insiens nodig dat 'n term gekies word wat nog nie 'vooropgestelde idees' rondom die definiëring daarvan bevat nie. Dit is dan ook die term wat ek verkies en wat ek deurgaans in hierdie proefskrif sal gebruik.

Dit word egter herhaaldelik uitgewys dat wat ook al ná die postmodernisme volg, al is dit slegs 'n latere fase daarvan, gepaard gaan met 'n (hernude) belangstelling in religie en etiek (Brooks en Toth 2007:2). In 'n internet-blog lui Adam Gottschalk (2004), 'n blogger wat nie in die akademie werksaam is nie en oor alledaagshede skryf, sy "post-postmodern manifesto" in met die woorde: "Bright, passionate people the world over have lost many of the ideals passionate people used to have to believe in, and/or have lost patience with establishment dogma (whether secular or religious). Folks are looking for causes to dedicate their lives to, truths they'd be willing to die for, principles to guide them [...]". Gottschalk stel dan 'n lys van beginsels en prioriteite vir die 21ste eeu voor in 'n soort 'post-postmoderne geloofsverklaring'. Die beginsels fokus hoofsaaklik op etiek in die politiek wat armes sal bemagtig; etiek in omgewingsbestuur wat fokus op die bewaring van natuurlike hulpbronne; en die terugkeer na estetika in ontwerp en argitektuur. Gottschalk lê dus klem op geloof, maar nie die "truths" wat in religieuse instellings gevind word nie.

In sommige kringe word gevra of dit wat as 'n latere fase van die postmodernisme gereken word, nie liever 'n terugkeer na die premodernisme is nie.

2.5. 'n Teruggryp na die premodernisme?

Postmodernism and After: Visions and Revisions (2008) voeg onder die redakteurskap van Regina Rudaityte artikels saam wat voortgevloei het uit 'n internasionale letterkundekonferensie in 2006 in Litaue wat as tema "Beyond

Postmodernism: Literature, Theory and Culture” gehad het. Volgens Rudaityte (2008:1) was die kernvraag van die konferensie of dit wat volg in ’n tydperk waarin die postmodernisme sy glans verloor het, nie eintlik ’n terugkeer na ‘ou’ of premoderne vorme, praktyke en strategieë is nie. Rudaityte (2008:1) skryf:

Metafiction, postmodernist experiment with narrative technique, attacks on mimetic referentiality, delight in popular culture became mainstream, they lost their subversive power and shock effect and no longer produce the effect of novelty; thus to reach alterity the postmodernist and modernist novel are deconstructed: old, pre-modern forms are used to achieve defamiliarization.

Wanneer niks meer kan skok omdat dit nuut is nie, word ’n vervreemdings-effek dus bereik deur terug te keer na strategieë wat in onbruik verval het. Volgens Rudaityte het David Lodge dit reeds twee dekades vroeër voorspel in *Working with Structuralism: Essays and Reviews on Nineteenth- and Twentieth-Century Literature* toe hy geskryf het: “Experiment can become so familiar that it ceases to stimulate our powers of perception, and then more simple and straightforward modes of writing may seem wonderfully fresh and daring.” (Lodge, soos aangehaal deur Rudaityte 2008:1).

Herbert Grabes (2008:13) fokus in sy artikel “From the Postmodern to the Premodern: More Recent Changes in Literature, Art and Theory” op resente skuiwe binne die postmodernisme. Waar die postmodernisme gekenmerk is deur die radikale relativering van nosies van geldigheid, wat gestalte gekry het in ironie, selfspot, parodie en travestie, word die latere fase van die postmodernisme gekenmerk deur ’n ‘naïewe realisme’. In die kunste het daar byvoorbeeld sedert die 1970’s verskeie neo-bewegings tot stand gekom, soos die neo-ekspressionisme en neo-konseptualisme, waarin ’n variasie op ’n bestaande kunswerk tot ‘nuwe’ kunswerk verklaar is (Grabes 2008:13). Ook in die letterkunde is daar volgens Grabes (2008:14) sprake van ’n terugkeer na realistiese narratiewe vorme en ’n hernude klem op maatskaplike probleme en sosiale kritiek. Daar is ook ’n herlewing op die terrein van die historiese roman en metahistoriese narratiewe (Grabes 2008:15). Grabes (2008:15) skryf:

What we find not only in recent art but also in recent literature is an aesthetic of minimal and often subtle variation of well-known themes and kinds of presentation, and as such an aesthetic was the dominant one from the Renaissance of the twelfth century to the end of Neo-Classicism in the late eighteenth century – it may – of course with some reservations – be called ‘pre-modern’.

Grabes (2008:17) wys ook op verskuiwings op die terrein van die literêre teorie in die latere fase van die postmodernisme. Sedert die 1980’s het feministiese studies byvoorbeeld begin plek maak vir genderstudies in die veld van kultuurstudies, waar daar ’n onderskeid getref word tussen biologiese geslag en gender as kulturele konstruk. Die toenemende belangstelling in die kulturele konstruksie van genderverskille het beter gepas in die breër raamwerk van teoretiese bewegings soos kultuurstudies. Dit beteken dat die kultuurstudies in latere fases van die postmodernisme veld gewen het ten koste van die literatuurstudies. Grabes (2008:18) verduidelik:

In the second half of the 20th century the theme of ‘culture’ has dominated the human sciences. Concepts of culture have generated perspectives and methodologies that have challenged orthodoxies and attracted the energetic enthusiasm of young scholars.

Volgens Grabes (2008:19) is sogenaamde “cultural memory” ’n voorkeurterrein van ondersoek in die kultuurstudies, en is die historiese belange wat daarin neerslag vind, “definitely pre-modernist, even if not pre-modern in respect to late eighteenth century modernization” (Grabes 2008:20). Net so beskou Grabes (2008:23) ook die sogenaamde etiese wending sedert die 1990’s as ’n neiging in die rigting van die premodernisme.

David Bennett (2009:7) beweer op sy beurt in sy artikel in die tydskrif *New Formations* “Checking the Post: Music, Postmodernism or Post-Postmodernism” dat in die geval van die postmodernisme, *pre* nou ’n meer gepaste voorvoegsel as *post* blyk te wees. Bennett verwys na die boek deur Todd Gitlin, ’n professor in sosiologie en die joernalistiek aan die Universiteit van Columbia, *The Intellectuals and the Flag* (2006), waarin Gitlin hom in die inleiding uitspreek ten gunste van die noodsaak “to resurrect a liberal ideal of patriotism in the awful aftermath of September 11, 2001”. Volgens Gitlin: “The

time has come to discard the cynical playfulness and ‘oppositional anarchism’ identified with postmodernism and to embrace a positive conception of power and its potential affinity with truth.” Hierop reageer Bennett (2009:8) afwysend en tong in die kies: “In a nation ‘besieged by murderous enemies’, the now-old New Left had to abandon its fatal attraction to ‘negation’ [...] and recover the Old Left’s capacity to think positively about power, progress and knowledge.” Volgens Bennett (2009:8) is Gitlin se pleidooi vir ’n nuwe, *post-postmoderne* linkse soort politieke teorie inderwaarheid ’n pleidooi vir ’n pre-postmoderne soort teorie en ’n teruggryp na die tradisionele denke van Amerikaanse intellektuele in die 1950’s. Bennett (2009:8) skryf:

To suggest, as many have done, that irony and cultural relativism became unpatriotic in post-9/11 America is to suggest that the postmodern mindset has been out-manoeuvred by brute historical fact.

Bennett (2009:9) verwys ook na die ‘in memoriam’ wat Terry Teachout, die dramaresensent van *The Wall Street Journal* en musiekresensent van die *Commentary*, vir die postmodernisme geskryf het. Onder die opskrif “The Return of Beauty” beskryf Teachout die postmodernisme as ’n “bad idea” wat in die jare sestig posgevat het en oorlog verklaar het teen dit wat goed en mooi was. Volgens Teachout het die terreuraanvalle op die World Trade Center en die Pentagon, die simbole van Amerikaanse ekonomiese en militêre hegemonie, die postmodernisme met sy waarderelativisme in die snip-permandjie van die geskiedenis laat beland – waar dit volgens Teachout hoort – en digotomieë soos ‘skoonheid’ en ‘die bose’, en ‘kuns’ en ‘barbaarsheid’ laat herleef. Volgens Teachout, soos aangehaal deur Bennett (2009:9), het Amerikaanse kunstenaars binne enkele dae ná die 9/11-terreur huldigings-konserte begin aanbied; nie met die musiek van Arnold Schoenberg, Karlheinz Stockhausen of John Cage [komponiste wat in sommige kringe omstreden is weens hul aweregse harmonieë – GCE] nie, maar met dié van Bach, Brahms en Verdi. Volgens Teachout is dit genoegsame bewys dat Amerikaners in ’n tyd van krisis na skoonheid smag (soos aangehaal deur Bennett 2009:9). Die latere fase van die postmodernisme word dus gekenmerk deur ’n terugkeer na die ‘skone kunste’ wat in die premoderniteit voorgestaan is.

Bennett (2009:9) is snydend in sy kritiek teen Gitlin en Teachout en kom tot die slotsom: “As for Gitlin and Teachout [...], what postdates postmodernism turns out to be what predated it: post-postmodernism ‘is a New Old Master art’ that brings together the spirituality and humanism of the Old Masters and the innovation and criticality of the Modern Masters.” Bennett kom nie self tot ’n slotsom oor of die huidige tydgees post-postmodernisties of ’n teruggryp na die premodernisme is nie, maar voer aan dat die postmodernisme in sommige kringe ‘nog nie aangebreek het nie’ omdat die musiekwêreld in baie gevalle steeds voorkeur gee aan die ou, klassieke komponiste en hedendaagse komponiste ignoreer. Bennett se verwysing na “spirituality” is egter betekenisvol, want dit beteken dat daar ’n saak voor uit te maak is dat die hernude klem op religie en spiritualiteit in eietydse liedjies as ’n terugkeer na die premoderne fase gesien sou kon word – mits daar vernuwing en ’n kritiese afstand waargeneem kan word. Bybelse verwysings in eietydse kunsprodukte is selde kritiekloos en word dikwels ondermyn, soos in gedigte deur M.M. Walters, en soos daar in hoofstuk 4 tot 6 aangetoon sal word, maar beteken dit dat dit *per se* pre-modernisties is? Ook Connor (2008:13, my kursivering) benadruk:

In one sense a postmodern skepticism about grand narrative of increasing secularism makes postmodern theory a natural resource for those concerned to interpret the many different forms of religious belief and practice as *something more* than survival or regression to the premodern.

Wat sou dit behels indien daar na die premodernisme teruggegryp word? Die premodernisme is volgens die artikel deur Louis Hoffman, “Premodernism, Modernism & Postmodernism” (http://www.postmodernpsychology.com/Philosophical_Systems/Overview.htmpostmodernpsyccholo), gekenmerk deur die geloof en vertroue in kennis wat deur gesagsfigure geopenbaar is: Daar is voorts geglo dat God ’n ‘finale waarheid’ openbaar het. Indien dít wat ná die postmodernisme volg dus ’n teruggryp is na die premodernisme, sal dit weer-spieël word in tekste waar God die laaste sê het en die mens sy absolute gesag kritiekloos erken.

Benewens klemverskuiwings wat in die latere fase van die postmodernisme waargeneem kan word wat betref die hantering van religie(ë), wat in 2.6.3 bespreek word, het daar ook verskuiwings plaasgevind rondom die plek wat meesternarratiewe en waardes inneem.

2.6 Klemverskuiwings in die post-postmodernisme

2.6.1 Hernieude klem op meesternarratiewe

Lyotard (1993:72) verbind die postmodernisme met 'n skeptiese ingesteldheid teenoor meesternarratiewe. Volgens D'haen (2006:2) kan 'n meesternarratief gedefinieer word as: "some grand narrative, such as the dialectics of Spirit, the hermeneutics of meaning, the emancipation of the rational or working subject, or the creation of wealth [...] to which modern science appeals in order to legitimize itself". Meesternarratiewe is dikwels in die postmodernisme ondermyn of ontken.

In die wêreld ná die terreuraanvalle op 11 September 2001 is daar skynbaar 'n hernieude waardering van meesternarratiewe, veral ten opsigte van die Christelike geloof as 'n meesternarratief, wat tydens die Koue Oorlog in belangrikheid getaan het. Vir 'n groot deel van die 20ste eeu het Amerika 'n koalisie van nasies teen die Sowjet-unie gelei. Albei kante het in dié tydperk, bekend as die Koue Oorlog, hul eie meesternarratiewe gepropageer. Eersgenoemde s'n is gekenmerk deur kapitalisme, multi-nasionale korporasies en demokrasie; laasgenoemde s'n deur sentrale bestuur, staatsbesit en diktatuur (Ahmed 2007:140).

Met die val van die Berlynse Muur het dit gelyk of dié meesternarratiewe bloot sou vervaag en verdwyn, en of die idees en styl van die postmoderniteit sou seëvier. Na 11 September 2001 het sekere meesternarratiewe, wat al aanvaar is as dood en begrawe, egter met mening teruggekeer, veral in Amerika. Die Christelike geloof en God was meesternarratiewe wat weer die middelpunt van die debat gevorm het, en is boonop gerugsteun deur die magtigste weermag ter wêreld. George W. Bush, destyds president van Amerika, het in

2003 in sy “Mission Accomplished”-toespraak die einde van die Irak-oorlog (voortydig) aangekondig, en die Amerikaanse troepe gelykgestel aan die bevryders in die Bybelboek Jesaja. Hy is soos volg aangehaal in *The George W. Bush Foreign Policy Reader*, wat onder redakteurskap van John Dietrich (2005:97) verskyn het:

All of you – all in this generation of our military – have taken up the highest calling of history. You’re defending your country, and protecting the innocent from harm. And wherever you go, you carry a message of hope – a message that is ancient and new. In the words of the prophet Isaiah, “To the captives, ‘come out,’ – and to those in darkness, ‘be free.’”

Soldate in Bagdad is in 2005 onder meer deur advertensies in die tydskrif *Stars and Stripes* aangemoedig om “active-duty missionaries” te word, terwyl verskeie soldate in hul barakke prente van die Tempelridders opgeplak het (Samet 2007:158). Lt.-genl. William Boykin het in Oktober 2003 aan die *Los Angeles Times* gesê hy is ’n generaal in die ‘weermag van God’. Boykin, ’n lid van die Spesiale Magte wat in brandpuntgebiede soos Somalië ontplooi is, het oor sy stryd teen ’n Moslem-krygshere gesê: “I knew my God was bigger than his. I knew that my God was a real God and his was an idol.” Oor Amerika se omstrede oorlog teen terreur, het Boykin (soos aangehaal deur Samet 2007:159) gesê: “We’re a Christian nation, because our foundation and our roots are Judeo-Christian [...] and the enemy is a guy named Satan.”

Ahmed (2007:141) beklemtoon dat die postmodernisme dus nie uitgedaag is deur Franse filosowe of Amerikaanse argitekte nie, maar deur die Withuis van pres. George W. Bush en Osama bin Laden in die grotte van Tora Bora in Afganistan. Bush en Bin Laden het gesamentlik die konsep en praktyk van die postmodernisme ’n hewige slag toegedien: “Both advocated and came to embody their own versions of a Grand Narrative which saw opposed ideas as false and evil.” (Ahmed 2007:141).

Met sy unilaterale buitelandse beleid, die mishandeling en marteling van buitelandse gevangenes by Guatanamobaai en sy dowe oor vir internasionale organisasies soos die Wêreldhandelsorganisasie, het Bush die ‘nuwe’ mees-

ternarratief versinnebeeld. Bush se 'lande is óf vir ons óf teen ons'-houding het sy persoonlike filosofie sowel as sy buitelandse beleid opgesom. Sy oorlog teen terreur het op sigself 'n meesternarratief geword: "At one stroke, local and different histories, cultures and traditions were brushed aside to find a place for the reinvigorated Grand Narrative." (Ahmed 2007:141).

Die post-September-wêreld het bevestig dat die Christelike meesternarratief 'n terugkeer gemaak het, met pres. George W. Bush as die hoofargitek. Bekende Christen-leiers het hulle rondom Bush geskaar deur Bush se Christelike gesindheid te prys en die Islam aan te val. Eerwaarde Franklin Graham, wat 'n boodskap gelewer het by Bush se inhuldiging, het na die Islam verwys as 'n "very wicked and evil religion" (soos aangehaal deur Ahmed 2007:142). Hoewel Bush herhaaldelik gesê het Amerika se stryd teen terreur kan nie gelykgestel word aan 'n stryd teen die Islam of Moslems nie, het dit verlore geraak in die vlag van Islamofobie wat deur sy ondersteuners gedryf is. Andersdenkende Amerikaners wat hierdie 'monoliet' teengestaan het, het die gevaar geloop om as verraaiers gebrandmerk te word.

Ahmed verwys na 'n uitnodiging wat hy, as skrywer van *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (1992), kort voor die eeuwending gekry het om saam met gesiene teoretici 'n bespreking oor die huidige stand van die postmodernisme by te woon by die huis van die argitek Charles Jencks in Londen. (Jencks is 'n belangrike teoretikus oor die postmodernisme, op wie Linda Hutcheon sterk steun met haar navorsing oor historiografiese metafiksie en dubbelkodering.) Die intellektuele is elkeen gevra oor waar hulle staan in die verskillende fases van die postmodernisme. Hy skryf: "There was a quiet air of triumphalism about the participants. An ideological movement they represented had won the day." (Ahmed 2007:142).

Toe sy beurt aanbreek, het Ahmed gesê dit is vir hom moeilik om homself te positioneer ten opsigte van die postmodernisme, want nie net is die definiëring daarvan omstrede nie, maar die bespreking het nog nie die hoofstroom van die Moslem-wêreld bereik nie. Moslem-gemeenskappe, wat meestal in plattelandse en stamgebiede woon, sukkel nog om vrede te maak

met die lande waarin hulle hul na die Tweede Wêreldoorlog bevind. Die stryd in die Moslem-wêreld was in daardie stadium in talle opsigte steeds een van die moderniteit – die verhouding tussen ’n sterk sentrale staat wat sy eie weergawe van ’n meesternarratief afdwing; die kwessie van nasionale identiteit; en die debat oor die grense van ekonomiese ontwikkeling as ’n aanduiding van ontwikkeling. Voorts verwerp groot dele van die Moslem-wêreld die Westerse moderniteit weens die ongeregtighede wat teenoor Moslems in gebiede soos Palestina, Kasjmir, Tsjetsjnië en die Balkan-gebiede gepleeg word. Woede en haat broei in die Moslem-wêreld en die Weste, veral Amerika, word vir Moslems se lot kwalik geneem (Ahmed 2007:143). Intellektuele wat dus reken dat die postmodernisme ’n triomf was, gaan van die veronderstelling uit dat alle beskawings passief die pad van die postmodernisme sou volg.

Volgens Ahmed (2007:143) is dit egter nie net Christene wat aan meesternarratiewe vashou nie. Osama bin Laden, Al-Kaïda en die Taliban het ook meesternarratiewe geskep deurdat Jode, Christene, Amerika en Israel uitgebeeld word as booshede wat beveg moet word.

Dit sou interessant wees om te hoor of Ahmed ná 2011 steeds glo dat die postmodernisme nog nie die Moslem-wêreld bereik het nie. Myns insiens is die aanbreek van die sogenaamde Arabiese Lente op 18 Desember 2010 moontlik ’n teken dat die diskoers oor die postmodernisme intussen wel die Arabiese lande bereik het. Mohamed Bouazizi, wat homself op 18 Desember 2010 aan die brand gestee het uit protes teen menseregteskendings in Tunisië, het ’n vlag van openbare protes deur die volksmenigte ontketen wat in vier lande (Tunisië, Egipte, Libië en Jemen) tot regime-veranderings gelei het, en grootskaalse oproer in Bahrein, Sirië, Algerië, Irak, Jordanië, Koeweit, Marokko en Oman veroorsaak het. Betogers het hulleself – sonder duidelike leierstrukture – deur middel van die sosiale media (veral Twitter) georganiseer om beswaar te maak teen ondemokratiese diktatuur, regeringskorrupsie en menseregteskendings (Anderson 2011). Die gevolge was so ingrypend vir die wêreldpolitiek dat “Die betoger” deur die nuustydskrif *Time* aangewys is as sy nuusmaker van die jaar vir 2011. Hoewel baie van bogenoemde lande steeds

onder Moslem-diktatuur staan, is die meesternarratief van die Moslem-bewind ondermyn en het dit begin wegkalwe.

2.6.2 'n Terugkeer na waardes

Ihab Hassan (2003:199) se vernaamste uitgangspunt is dat die postmodernisme tans uitbrei in 'n breër geopolitieke postmoderniteit, terwyl die postmodernisme in die enger sin van die woord sy fokus verskuif van agterdog na vertroue. Hy lei sy artikel "Beyond Postmodernism: Toward an Aesthetic of Trust" in *Beyond Postmodernism – Reassessments in Literature, Theory, and Culture* in met die opmerking dat niemand weet wat "beyond" die postmodernisme lê nie omdat mense beswaarlik geweet het wat die postmodernisme was (Hassan 2003:199).

Die postmodernisme is in stryd gebore en in twis gesoog; en dit bly steeds aanvegbaar (Hassan 2003:199). Die postmodernisme het so "willy nilly" geraak dat teoretici begin het om 'n konteks daarvoor te skets, en nie 'n definisie daarvan nie. Pous Johannes Paulus II het die woord postmodernisme gebruik om dit te veroordeel as 'n ekstreme relativisme in waardes en geloof, asook skeptisisme teenoor rede; en van die ontkenning van enige waarheid (Hassan 2003:200). Volgens Hassan (2003:201) sien ons nou die wêreld deur 'n postmoderne bril:

So is postmodernism a collective interpretation of an age. More than artistic style or historical trend, more than a personal sensibility or zeitgeist, postmodernism is a hermeneutic device, a habit of interpretation, a way of reading all our signs under the mandate of misprision.

Hierdie nuwe tydsgees in 'n era van afstigting, dekolonisering, separatisme, fundamentalistiese groepe (soos die Taliban), en menseregteskendings (soos in Palestina, Bosnië, Kosovo, Ulster, Rwanda, Tsjetsjnië, Koerdistan, Sri Lanka, die Soedan, Afganistan en Tibet) noodsaak nuwe waardes in die samelewing (Hassan 2003:203).

Dit vereis dat nuwe verhoudings tussen die Self en die Ander, dié wat in die sentrum staan en dié wat gemarginaliseer word, gevind word. Hassan (2003:203-204) skryf:

Beyond postmodernism, beyond the evasions of poststructuralist theories and pieties of postcolonial studies, we need to discover new relations between selves and others, margins and centers, fragments and wholes – indeed, new relations between selves and selves, margins and margins, centers and centers – discover what I call a new, pragmatic and planetary civility. That's the crux and issue of postmodernity.

Om dít te bewerkstellig, bepleit Hassan (2003:204) in 'n vurige betoog dat begrippe wat in die postmodernisme 'vergete' geraak het, weer betrek sal word. Begrippe soos waarheid, vertrou, gees, almal met kleinletters gespel, tesame met woorde soos wederkerigheid en respek, simpatie en empatie.

Dit is wel so dat daar nie meer sprake is van 'n gedeelde, absolute, transendente Waarheid nie, maar in die alledaagse lewe word daar steeds tussen waarheid en valshede onderskei. Dit is verkeerd om voor te gee dat die wegwyning van transendente waarhede 'n 'toestemmingsbrief' is vir selfmisleiding of vooroordeel regverdig (Hassan 2003:204). Waarheid is veelvlakkig en bevat verskillende betekenisonderskeidings. Daar is tradisionele waarheid: Dít wat volgens mite en tradisie waar is. Daar is 'n geopenbaarde waarheid: Dít wat as waar verklaar word deur owerhede wat as heilig beskou word. Daar is die waarheid van mag: Dít wat 'n tiran ten alle koste verklaar. Daar is die waarheid van politieke of maatskaplike of persoonlike voorspoed: Dit sal goed wees vir die party, of die gemeenskap, of vir eie belang om te aanvaar dat dit die waarheid is (Hassan 2003:204).

Volgens Hassan (2003:204) het William James al byna 'n eeu voor Rorty en Derrida dié konsep van veelvlakkige waarheid verstaan. In *Pragmatism* (1907) erken James daar is 'n verskeidenheid waarhede. Maar dit is nié 'n uitnodiging vir sinisme, selfbelang of ideologiese valshede nie. Want aan die hart van dié begrip van waarheid lê vertrou. Waarheid berus nie op transendensie nie, maar op vertrou. Hierdie vertroude beginsel is tegelykertyd epistemies, eties en persoonlik, want ons vertrou moet ook op ander se

vertroue berus. Radikale relativisme is daarom selfvernietigend: “Hence the self-defeating character of radical relativism, of extreme particularism, which denies reciprocity, denies both empathy and obligation.” (Hassan 2003:205).

In Westerse kulture vloei epistemiese vertroue uit bewyse, logika en twyfel. Sodanige vertroue is volgens Hassan (2003:205) broos. Maar tog gedy universele waarhede. Universele waarhede hoef egter nie vrees in te boesem nie, want dit maak individuele en kollektiewe oordeel moontlik. Sonder universele waarhede sal daar geen VN-Menseregteverklaring wees nie en sal Amnestie Internasionaal doelloos wees, die Internasionale Geregshof in Den Haag leeg en Greenpeace en die Kioto-protokol nutteloos: “In short, without qualified generalizations, no appeal to reason, freedom or justice can stand; no victim can find redress, no tyrant retribution.” (Hassan 2003:205).

Volgens Hassan neem hy kennis van Nietzsche se argumente teen Waarheid (met 'n hoofletter). Die waarheid is volgens Nietzsche se *Will to Power* 'n 'mobiele weermag van metafore'; 'n nimmereindigende proses. Maar die waarheid wat Nietzsche wil bekamp, is nie pragmaties nie, dit is universeel. William James het benadruk waarheid is nie transendent nie, dit is deel van ons 'gewillige natuur' – en daarom onderworpe aan 'n voortdurende proses van verandering. Volgens James het sommige mense – die heiliges, kunstenaars, wetenskaplikes en intellektuele – net so 'n groot behoefte aan waarheid as wat ander mense 'n behoefte aan mag of geloof het (Hassan 2003: 206).

Waarheid berus op vertroue, op persoonlike, maatskaplike, kognitiewe vertroue. En vertroue is meer as bloot konsensus; vertroue berus op selfverloëning, selfopoffering, iets soortgelyk aan *kenosis*. Dit vereis empatie en toewyding aan die Ander. Dit is waarom waarheid en vertroue geestelike eienskappe bly – nie bloot psigologiese waardes nie, nie bloot politieke waardes nie, maar geestelike waardes, benadruk Hassan (2003: 206).

Volgens Hassan (2003:206) kan die belangrikheid van waarheid nie ontken word nie. Soos die skrywer Aleksandr Solzhenitsyn in sy Nobelprys-lesing

gesê het: “’n Enkele waarheid is magtiger as al die wapens in die wêreld” (soos aangehaal deur Hassan 2003:206). Mense is dalk almal bevooroordeeld, maar nie almal is bevooroordeeld oor dieselfde dinge, of in dieselfde mate, of op dieselfde manier nie: “Discriminations here are the life-blood of thought, nuance in mind. If nothing else, let us recover the truth of tact and nuance, the trust of intellectual courtesy, which tacitly assumes self-control, if not outright *kenosis*.” (Hassan 2003: 207, kursivering in die oorspronklike).

Ter opsomming: identiteitskrisisse, diasporas en volksmoorde in die postmoderniteit noodsaak ’n nuwe verhouding tussen die Self en die Ander, en daarom is dit noodsaaklik dat daar teruggekeer word na waarheid, “truth spoken not only to power but, more anguished, truth spoken to ourselves” (Hassan 2003:211).

Dit is egter belangrik om daarop te wys dat Hassan in hierdie artikel ’n strooiop maak van die postmodernisme wat hy met gemak kan verbrand. Soos daar reeds in die proefskrif genoem is, het die postmodernisme nooit *per se* die konsep waarheid ontken nie, maar gevra wie se waarheid in die sentrum geplaas word. Hassan (2003:203) verwys byvoorbeeld daarna dat ’n nuwe era van afstigting en dekolonisering ’n nuwe verhouding tussen die Self en die Ander noodsaak, maar myns insiens het die postmodernisme juis gevestigde statushiërargieë afgebreek en sodoende die deur geopen dat gemarginaliseerdes nader aan die sentrum kan beweeg. Tog is sy artikel belangrik vir hierdie proefskrif omdat ek dit met hom eens is dat daar in ’n post-postmodernistiese era ’n groter klem op waardes geplaas word. Dit beteken egter nie dat waardes in ’n vorige era afwesig was nie.

2.6.3 ’n Terugkeer na religie(ë)

Wanneer daar gemeld word dat daar ’n *hernude* belangstelling in religie in die latere fase van die postmodernisme is, moet dit gestel word dat dit ’n verkeerde aanname is dat religie geen rol in die vroeëre fases van die postmodernisme gespeel het nie. In die Afrikaanse literatuur byvoorbeeld, oorwe-

gend in die sestiger- en sewentigerjare, het postmodernistiese gedigte 'n sterk aanklag gemaak teen die wit regerende bestel deur Bybelse figure te approprieer en te ondermyn (Engelbrecht 2006:237). Dié postmodernistiese poësie het nie waarheid *per se* ontken nie, maar bevraagteken wie se waarheid in die sentrum geplaas is. Dit is egter so dat daar hernude aktiwiteit op die terrein van religie in die latere fase van die postmodernisme is.

Derrida se artikel “Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone”, wat in 1996 in Frans en in 1998 in Engels verskyn het, is geskryf na aanleiding van 'n paneelgesprek tussen akademici oor religie op die eiland Capri. Derrida se artikel bestaan uit 'n twintigtal losstaande opmerkings oor religie en oor die gesprek by Capri, wat hy as inleier gemaak het. Verskeie van die voorleggings by Capri is byeengebring in die bundel *Religion* onder redakteurskap van Derrida en Vattimo. Vattimo skryf in die inleiding religie is as tema van die gesprek gekies nadat dit verskeie male in akademiese gesprekke opgeduik het. Vattimo (1998:vii) vervolg:

This coincidence [dat religie telkens in akademiese gesprekke opduik – GCE], which, lying as it does halfway between pre-established harmony and pure chance, is known as the ‘spirit of the times’, seemed sufficient reason to accept the centrality of that thematic argument. Times have doubtless changed since Hegel wrote that the basic sentiment of his time was expressed in the proposition ‘God is dead’. But is ‘our’ time (which, like that of Hegel, begins with the birth of Christ) really so different? And is the phenomenon, known rightly or wrongly as the ‘religious revival’ (though more in parliaments, terrorism and the media than in the churches, which continue to empty) really anything other than ‘the death of God’?

Vattimo stel dus as agtergrond vir die Capri-religiegesprek vrae oor die aard van die hernude terugkeer na religie, en stel dit onomwonde dat dit nie 'n terugkeer is na hoofstroomkerke nie, maar na religie in politieke gesprekke en godsdienstige fanatisisme – wat hom die vraag laat stel of dié terugkeer na God enigiets anders is as Nietzsche se “God is dead”.

In antwoord hierop stel Derrida (1998:1) 'n paar sake aan bod. Hy vra eers of daar van religie of religieë gepraat moet word en maan daarteen dat daar ligtelik met die saak omgegaan word. Volgens Derrida (1998:1) kan daar

nie meer van religie in die enkelvoud gepraat word nie. Daarnaas vra hy of religie losgemaak kan word van 'n gesprek oor verlossing: “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)?”

Volgens Derrida (1998:4) kan die gesprek oor religie nie losgemaak word van taal en nasie nie. Hy (Derrida 1998:4) 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 the idiom, literality, writing, that forms the element of all revelation and of all belief.

Maar hierdie idoom kan volgens Derrida (1998:4) nie geskei word van die sosiale neksus, van die nasie en die volk, van lokaliteit, “blood and soil” en van die toenemend problematiese verhouding tussen burgerskap en die staat nie: “In these times, language and nation form the historical body of all religious passion.” (Derrida 1998:4).

Die terugkeer na die religieuse kan volgens Derrida nie gelykgestel word aan fundamentalistiese geloof of fanatisisme nie. Die kulturele smagting na religie is nie enkelvoudig nie. Berry (2008:171) sluit by Derrida aan wanneer sy in die artikel “Postmodernism and Post-religion” na hierdie opmerkings deur Derrida verwys. Sy skryf: Baie lede van die samelewing is dalk vasgevang in binêre verhoudings van geloof en twyfel waaruit 'n mens skynbaar nie kan ontsnap nie, “yet postmodern culture is also imprinted with the traces of other, more ambiguous and elusive, modes of spirituality, or of what might best be described as a post-religious, post-skeptical, and, crucially, post-dualistic consciousness” (Berry 2008:171).

Volgens Berry (2008:173) het teoloë en ander skrywers ná die vorige millennium gereageer op die “haunting of our secular culture by something like yet unlike religion”. Sy (Berry 2008:168) meen dit sou verstaanbaar wees

as kritici sou aanvoer dat tradisionele konsepte soos kennis en religie oorbo-dig is in die lig van die postmodernistiese pluralisme aan die begin van die derde millennium. Op die oog af is die huidige samelewing die mees sekulêre tot dusver. Berry (2008:169) skryf:

It is hardly surprising [...] that not only orthodox religion but even the more general concept of “value” appears to have reached a critical impasse within the cultural and economic climate where traditional modes of both knowledge and exchange are being rapidly superseded, on the one hand, by the dissemination of increasingly populist cultural forms and “hyperintelligent” sources of information, and on the other hand, by the advent of global, computer-based networks of trading.

Dit is egter moontlik dat die postmodernisme enersyds gesien kan word as 'n 'geskenk' aan die hoofstroom-, tradisionele geloof, maar andersins ook as die koms van religie waarna Derrida losweg as 'gees' verwys – dus 'n godlose religie (Berry 2008:169). Vanuit die perspektief van die postmodernistiese relativisme kan nóg hoop nóg wanhoop summier afgemaak word. En ná die terreuraanvalle op 11 September 2001 “and their equally tragic aftermath” [moontlik die VSA se inval in Irak, wat die konflik tussen Amerika en die Moslem-wêreld laat eskaleer het – GCE] is dit polities noodsaaklik dat daar nuwe etiese en kritiese standpunte ingeneem word teenoor die gepolariseerde standpunte van geloof en nie-geloof (Berry 2008:170). Berry (2008:170) beaam Derrida se oortuiging dat dit futiel is om in die heden-daagse kultuur met sy verskillende vorme van religie(ë) absolute onderskeid te tref tussen begrippe soos geloof en twyfel.

Derrida en Berry se artikels bevestig myns insiens die siening dat religie in die post-postmodernistiese fase dus veral twee gestaltes sal aanneem: in sommige kringe sal dit lei tot religieuse fanatisisme, omdat daar 'n teruggryp is na die premodernisme, terwyl dit in ander kringe sal lei tot 'n sogenaamde Godlose religie waarin tradisionele geloofswaarhede gerelativeer word. Daar word daarvoor uitgewei in 2.7.

Brooks en Toth (2007:9) lê ook klem op 'n hernude belangstelling in etiek en waardes ná die 'dood van die postmodernisme', maar wys tog op die etiese

paradokse wat te midde hiervan ontstaan het. Volgens hulle is dit 'n nuwe era van "faith without faith", "religion without religion" en "mimesis without mimesis". Die post-postmodernisme kan dus nie sonder meer as 'n teruggryp na tradisionele geloof en hoofstroomgodsdienst gesien word nie.

Ook Geddes (2007:72) benadruk dat die verskuiwing in die postmodernisme met 'n hernude belangstelling in etiek, lyding en religie gepaard gegaan het, en dat daar 'n verband tussen dié terreine is. Veral in literêre teorie en kultuur-studies word daar ál meer gefokus op etiese kwessies (Geddes 2007:70), iets wat in die vorige dekades afgeskeep is. Die ontdekking in die jare negentig van Paul de Man se artikels tydens die Joodse volkslagting in 'n Belgiese Nazi-gesinde tydskrif, het egter die kwessie van etiek en lyding op die voorgrond geplaas. Voor dit was etiek deel van die binêre diskoers van die Verligting.

In die debat oor óf die postmodernisme besorg is oor etiek, beweer diegene aan die een kant van die debat dat die postmodernisme 'n relativistiese, nar-sissistiese hermetisisme is wat in 'n elitistiese diskoers geskryf word, wat blind of ongeërg is oor lyding. Diegene aan die ander kant van die debat voer weer aan dat die postmodernisme ontstaan het uit etiese oorwegings, as 'n kritiek op die onderdrukkende mag, en dat dit onderdrukkende strukture gedekonstrueer en destabiliseer het. Albei kante van die debat stem egter saam dat etiek van belang is (Geddes 2007:72).

Baie teoretici sien die hernude belangstelling in lyding en etiek as 'n skuif weg van die postmodernisme, maar volgens Geddes (2007:72) het die postmodernisme, ook in die vroeër fases, juis akademiese aandag op dié onderwerpe gevestig: "By exposing the cracks in seemingly comprehensive totalities and reading authoritative texts against themselves, postmodernism's critiques created space in which previously marginalized and silenced voices were able to speak." Hierdie stemme het 'n verskeidenheid etiese kwessies, ervarings van lyding en aspekte van menslike ervarings (waaronder religie), wat voorheen nie aandag getrek het nie, op die voorgrond geplaas. Dié kwessies het 'n pleidooi gelewer vir nuwe maniere van dink, lees en reageer wat die beper-

kings van die postmodernisme se benadering uitgewys het. Geddes (2007:73) skryf:

In other words, the very delegitimizing of grand narratives by postmodern thought opened up space that allowed and encouraged the particular narratives of those not in power to be told and heard, but that in doing so, this 'delegitimizing' gesture has brought forth narratives that describe, express, and protest a range of suffering, injustice, and evil that postmodernism has been ill equipped to respond to – hence its turn to questions of ethics, suffering and religion.

Sy (Geddes 2007:73) benadruk 'n mens kan hierdie verskuiwing tipeer as 'n nuwe fase in die postmodernisme of as die einde van die postmodernisme, na gelang van hoe jy die postmodernisme getipeer het: 'n Strakke, rigiede ontologiese verstaan van die postmodernisme sal daartoe lei dat die resente skuiwe in die rigting van etiek, lyding en religie vertolk sal word as die dood daarvan. 'n Perspektief van die postmodernisme wat voorsiening maak vir die feit dat ingrypende verandering eie is aan die ontwikkeling van identiteit, mag dalk die skuiwe as die herontwaking daarvan tipeer (Geddes 2007:74).

Ongeag hoe 'n mens hierdie verskuiwing tipeer, het iets belangriks plaasgevind met die terugkeer na etiek, lyding en religie. Die postmodernisme is vaardig met die lewering van kritiek, dekonstruksie en die aftakeling van totaliteite en die ondermyning van binêre opposisies, maar dit was soms te vasgevang in sy eie retoriek. Dalk is die dood van die postmodernisme nie die dood van sigself nie, maar eerder die dood van die postmodernisme se narsissistiese naïwiteit, in welke geval dit eerder beteken dat die postmodernisme 'volwasse' geword het, benadruk Geddes (2007:75). Dit sou beteken dat hierdie terugkeer na lyding, etiek, geregtigheid en religie, selfs na 'humanisme' (Geddes se aanhalingstekens), 'n skuif sou wees wat die 'beste' in die postmodernisme na vore bring, aldus Geddes (2007:75).

2.7 Godsdienstige fundamentalisme

Volgens Berry (2008:170) manifesteer die religieuse ná die millennium nie net in Derrida se 'religie sonder Religie' nie, maar ook in die hernude voorkoms van gewelddadige fundamentalisme wêreldwyd.

Dit is 'n skrikwekkende politieke realiteit dat die onlangse hernude belangstelling in die postmoderne kultuur saamval met 'n soms gewelddadige herlewing in fundamentalistiese religie. Sy skryf: "[T]he technological achievement of a virtual experience of planetization is peculiarly inverted or shadowed by parallel movements towards retribalization" (Berry 2008:170). Veral ná 9/11 is religieuse fundamentalisme vreemd bekend aan die samelewing en deel van die kollektiewe geheue. Sy verwys in dié verband na 'n artikel deur Jean Baudrillard in *Le Monde* kort na 11 September 2001, waarin Baudrillard beweer daar is 'n "(unwittingly) terroristic imagination which dwells in all of us".

Ná 9/11 kom fundamentalisme nie net in Islamitiese gemeenskappe voor nie, maar ook as Christelike fundamentalisme in Amerika, asook in lande soos Suid-Afrika.

Eerstens word fundamentalisme in Amerika beskryf om 'n konteks te skep vir die fundamentalisme in Suid-Afrika. (Religieuse fundamentalisme is dus nie beperk tot Moslem-fundamentalisme in oorwegend Moslem-lande nie, maar kom ook in die Eerstewêreldlande soos Amerika voor.) In 2004 het een uit elke vier Amerikaanse kiesers aangedui hulle is wit Evangeliese-Christene, van wie nagenoeg 80% vir pres. George W. Bush gestem het. Hierdie navorsing het kenners laat maan dat Amerika afstuur op kulturele konflik tussen Christelike konserwatiewe kiesers en sekulêre liberaliste (Maltby 2007:15). Binne hierdie kulturele verdeeldheid tussen 'n 'godvererende Amerika' en 'n 'wêreldse Amerika', kan daar selfs 'n meer dramatiese polarisasie onderskei

word, naamlik tussen fundamentalistiese⁴ paradigmas enersyds, en postmoderne paradigmas andersyds (Maltby 2007:15). Met hul geloof as inspirasie en hul kontakte in die Withuis [van George W. Bush], kon fundamentaliste wetgewing aktief beïnvloed wat die sekulêre basis van Amerika aanval, soos wetgewing oor onderwys, mediese navorsing en gelyke regte vir homoseksuele (Maltby 2007:15).

Volgens 'n peiling deur *Time* en *CNN* in Junie 2002, kyk 36% van alle Amerikaners na die nuus in die konteks van die Bybelse profesieë oor die eindtye, en volgens navorsing deur Esther Kaplan glo 63% van alle wit Evangeliese-Christen-Amerikaners dat Israel die Bybelse profesie van Jesus se wederkoms vervul (soos aangehaal deur Maltby 2007:20). Hierdie eindtyddoktrine word volgens Maltby ook gepropageer deur Tim LaHaye en Jerry Jenkins, skrywers van die *Left Behind*-reeks, 'n reeks van 16 boeke waarin die eindtyd gefiksionaliseer word en waarvan meer as 75 miljoen eksemplare wêreldwyd⁵ verkoop is (Maltby 2007:20). Van die boeke in die reeks was boaan *The New York Times* se topverkoperlys. Die boeke bevat grafiese beskrywings van die sadistiese foltering en doodslag wat deel is van die oorlog tussen die 'regverdiges' en die Antichris. Jesus word byvoorbeeld in die vyftiende boek in die reeks, *Glorious Appearing*, uitgebeeld as 'n kryger wat op 'n wit perd op die wolke aangery kom en wraak neem op die heidene, wat "writhed as they were invisibly sliced asunder. Their innards and entrails gushed to the desert floor [...] their blood pooling and rising in the unforgiving brightness of the glory of God" (LaHaye 2004: 226).

⁴ Maltby (2007:16) definieer fundamentalistiese Christene as Christene wat basiese 'fundamentele' doktrines onderskryf, naamlik: die onfeilbaarheid van die Bybel, die maagdelike geboorte van Christus, die verlossingskrag van Christus, Christus se liggaamlike opstanding en die egtheid van Christelike wonderwerke. Fundamentaliste glo ook inter alia in Kreasionisme en die profesieë oor die eindtyd in die Bybelboek Openbaring (Maltby 2007:17). Sowat 40% van fundamentaliste glo in sogenaamde premillennialisme. In teenstelling met postmillennialisme, waarvolgens Christus gaan terugkeer aarde toe nadat Christene 'n Duusendjaarryk op aarde gevestig het, glo premillennialiste dat Christus enige oomblik kan terugkeer, met die gepaardgaande wegraping van Christene, die koms van die Antichris en Armageddon.

⁵ Die boeke word ook in Suid-Afrika verkoop, in die oorspronklike Engels sowel as 'n Afrikaanse vertaling.

Hierdie strydlike vorm van Christenskap het veral aanklank gevind by die militaristiese nasionalisme wat deur die Bush-regering gepropageer is (Maltby 2007:21). LaHaye het byvoorbeeld in 'n onderhoud met die Amerikaanse TV-nuusprogram *60 Minutes* gesê: “I think if [Jenkins] and I were cut, we'd bleed red, white and blue. We believe that God has raised up America to be a tool in these last days, to get the gospel to the innermost parts of the Earth.” (soos aangehaal in Maltby 2007:21).

Ook George W. Bush het as president dikwels apokaliptiese terme gebruik. 'n Dag ná die 11 September-aanvalle het hy Amerika se stryd soos volg beskryf: “This will be a monumental struggle of good versus evil, but good will prevail.” In sy staatsrede in 2002 het Bush verwys na die “wonder-working power” van die Amerikaanse volk, 'n verwysing na 'n evangeliese lied: “There is power, power, wonder-working power in the precious blood of the Lamb” (soos aangehaal deur Maltby 2007:23).

Volgens Maltby (2007:40) kan die fundamentalisme se nuwe stukrag in Amerika toegeskryf word aan middel- en werkersklas-Amerikaners se toenemende ontnugtering met politieke uitsluiting: “Yet, here is a truly popular, grassroots movement for change; a constituency, at least 50-million-strong, of working- and middle-class Americans with which postmodernism [...] cannot in the least identify.” (Maltby 2007:40).

Die postmodernisme het, met sy skeptisisme en sinisme, 'n kultuur van ontnugtering geskep waarop die hedendaagse ekstremistiese vorm van fundamentalisme gereageer het met 'n strydlike herbevestiging van geloof in die transendente, die heilige en gesag (Maltby 2007:40).

Ook in Suid-Afrika is daar in die nuwe millennium 'n ‘opbloei’ in fundamentalistiese Christenskap gesien, enersyds in die NG Kerk⁶ in 'n reeks hewige debatte oor onder meer die gesag van die Skrif, die plek van homoseksuele in

⁶ Die NG Kerk was met die navorsing vir hierdie studie steeds die grootste Afrikaanse kerkgroep in die land, met meer as 'n miljoen lidmate. Ek besef egter dat verwysings na die kerk slegs 'n bepaalde blik op Afrikaanse Christene verteenwoordig.

die bediening en die maagdelike geboorte van Christus. Andersyds het die fundamentalistiese Christenskap egter ook uiting gekry in die sogenaamde Mighty Men-beweging, 'n beweging wat kerk- en taalgrense oorskry en deur die lekeprediker en aartappelboer Angus Buchan gedryf word.

Mans (vroue word uitgesluit) van oor die hele land trek jaarliks vir 'n langnaweek op Buchan se plaas in die Greytown-omgewing saam vir die sogenaamde Mighty Men-konferensie. Die 2008-konferensie is deur sowat 160 000 mans bygewoon. Daarvan was “meer as 70% (tot 80%) wit Afrikaanssprekendes” (De Villiers 2008). Die konferensie ontlok jaarliks kritiek vanweë die eksplisiet seksistiese aard (volgens De Villiers is pamflette versprei waarin “oop vure, vuurwapens en vroue” verbied word). Luidens 'n mediaverklaring van die Mighty Men-saamtrek is die term ‘Mighty Men’ afgelei van mans se drievoudige plig: Hulle moet eerstens vroue beskerm, tweedens kos op die tafel sit, en derdens die kinders dissiplineer. Die digter Lina Spies skryf in 'n artikel in *Die Burger* (19 September 2008): “Wat my die diepste ontstel van Buchan se boodskappe is dat hulle so deur en deur man-georiënteerd en seksisties is, en dít binne 'n nuwe demokrasie wat juis daarna strewe om mure tussen mense af te breek.”

Die konferensie propageer openlik 'n teologie waarin die man 'n plig het om sy ‘hoofskap’ uit te leef. De Villiers (2008) skryf: “Hoewel die saamtrek mans van elke postuur getrek het [...], is daar een ding waaroor hulle deur die bank dit eens was: Oom Angus sê God sê mans moet weer hul plek as priesters en konings van hul gesinne inneem.”

Soos in Amerika en die oortuigings deur Tom LaHaye en Jerry Jenkins, gaan die fundamentalistiese Christelike doktrines wat by die Mighty Men-konferensie verkondig word, ook hand aan hand met krygslustige gevoelens. De Villiers (2008) skryf in *Rapport*:

In party gevalle was hulle stryd lustige wit Afrikaanssprekendes. Toe die son Vrydag oor die plaas Shalom opkom, het dit soos die Midianiete se kommando kort voor Gideon se inval gelyk. Oral het ongeskeerde mans uit tente gepeul. Vlae is gehys (Blou Bulle, Cheetahs, die ou en nuwe

Suid-Afrika, en honderde met die woord “Jesus”). Mans het begin gereed maak om die naam “Jesus” soos ’n oorlogskreet te dreun. En op die berge en dale is die geluid van tientalle ramshorings gehoor. [...] “Dis ’n woordelose gebed,” het mnr. Magnus Venter verduidelik, “maar ook ’n oorlogskreet om die lug skoon te maak vir die stryd wat vannag begin.” Hul teksvers vir die dag kom uit Jeremia 17, oor stryd.

Die konferensies voed nasionalistiese gevoelens, veral Afrikaner-nasionalisme onder wit Afrikaanssprekende mans wat politiek gemarginaliseer voel. Jacques Pretorius skryf byvoorbeeld in ’n lesersbrief in *Die Burger* (27 September 2008): “Ek meen hy [Angus Buchan] raak ’n teer punt in die manlike psige aan, naamlik die onsekerheid wat met ’n oënskynlike ontmagting gepaard gaan.” Ook sê dr. Sarojini Nadar op ’n Stellenbosse konferensie (soos aangehaal in *Die Burger*, 10 Maart 2008): “Ek sou argumenteer dat Buchan se Mighty Men-konferensies die nuwe weergawe van hegemonese Afrikaner-manlikheid is wat aan ’t kop uitsteek is.” Dit word beaam deur De Villiers (2008) se berig in *Rapport* oor die teenwoordigheid van ou Suid-Afrikaanse vlae op die konferensie (die invoegsel is De Villiers s’n):

Oorkant in kamp B2, waar meestal Vrystaters en Gautengers gebly het, was mnr. Cornel Fourie van Hennenman en sy vriende besig om ’n ou Suid-Afrikaanse vlag op te sit. Hoekom die ou vlag? Want dit is wat hulle in Buchan se oproep vir ’n Christelike land hoor, vertel Fourie. “Die Here sê as ons terugkeer na Hom, sal Hy terugkeer na ons. Ons is nog jonk, ons kom hierheen, want dit is die manier waarop die land weer regeer moet word.” Dié vlag simboliseer ’n parlement wat met Skriflesing en gebed geopen is, iets wat Buchan in sy preke voorspel weer sal gebeur. “Ons (Afrikaanse wit mans) voel half alleen,” vertel mnr. Wynand Rossouw. “Angus gee ons weer hoop. Vroeër het ons die kitaar geslaan. Nou staan ons op die sypaadjie. Hier kry ons weer rigting.”

Myns insiens spruit die belangstelling in hierdie konferensies vir mans, en ’n teologie wat mans herstel as leiers in die huis en die samelewing, uit mans se ontnugtering met (veral) hul kwynende rol in die nuwe politieke bestel, soortgelyk aan die politieke ontnugtering wat gelei het tot die opkoms van fundamentalisme in Amerika. Dit is egter nie net ’n ontnugtering oor hul politieke marginalisering nie, maar ook ’n ontnugtering met verskuivende geslagsrolle. Amanda Gouws skryf byvoorbeeld in haar artikel “Buchan: teken van die tye” (in *Die Burger* 18 September 2008):

Buchan spreek tot die krisis van manlikheid in Suid-Afrika. In die onseker tyd waarin ons leef – waarin baie mans nie meer broodwinners is nie of voel dat hulle nie meer hul gesin kan beskerm nie, of waarin die geslagsrolle só verander het dat baie vroue nou meer as mans verdien en meer status het – is daar 'n soeke na sekerheid. [...] Die oplossing wat Buchan bied, kom uit die sekerheid van sy interpretasie van die Bybel – as mans hul vroue lief het, sal die vroue onderdanig wees! Mans moet die broodwinners wees, hulle moet hul vroue beskerm en die kinders dissipliner.

Fundamentalisme is egter slegs een wyse waarop die religieuse in die nuwe millennium manifesteer. Die ander wyse waarop die godsdienstige neerslag vind, is in die opkoms van 'n nuwe 'godlose' religie, soos Derrida se religie sonder Religie (Berry 2008:170). Myns insiens is die meeste voorbeelde van religie in resente Afrikaanse gedigte en lirieke voorbeelde van dié religie sonder Religie, soos byvoorbeeld M.M. Walters se "Ope Brief: aan die Groot Onbekende", wat ook as motto vir die proefskrif gebruik is.

Aangesien hierdie studie spesifiek fokus op die wyse waarop religie beslag kry in Afrikaanse tekste, is dit nodig om ook op religie as meesternarratief by dié taalgroep te fokus.

2.8 Religie as meesternarratief vir die Afrikaner/Afrikaanssprekende

Die Christelike geloof was vir dekades lank 'n meesternarratief vir die Afrikaner. Volgens die *Encyclopedia of Nationalism* het Afrikaners tydens die apartheidsbewind hulself vergelyk met die Jode van die Bybel, en hulle beskou as God se uitverkore volk wie se lyding oplaas verlig sal word (Motyl 2001:5). Die Afrikanerpresident Paul Kruger het herhaaldelik na die Afrikaner verwys as God se uitverkore volk wat 'n verbond met God het om sy raadsplan in Suid-Afrika te volvoer (Atkinson, soos aangehaal deur Giliomee 2004:177). 'n Groot deel van die Afrikaner se identiteit is gevorm deur die ideologie van die Ou Testament van die Bybel, en die Afrikaner se godsdienstige toewyding kan in baie van sy nasionale monumente waargeneem word, soos die Voortrekkermonument (Barnard 2007:19). Die Groot Trek – 'n

belangrike kulturele meesternarratief – is deur Afrikaners beskou as 'n heruitbeelding van die Bybelse eksodus (Barnard 2007:19).

Veral die NG Kerk het betekenisvol bygedra tot die vorming van die Afrikaner se identiteit en geloofslewe (Vestergaard 2001:20). G.B.A. Gardener verklaar (datum onbekend): “It is doubtful whether any single factor mentioned in the Afrikaner’s history contributed more to our civilisation and culture than the Dutch Reformed Church” (soos aangehaal in Sundermeier 1975:56).

Vestergaard (2001:21) wys daarop dat hoewel Afrikaners enorm baat gevind het by apartheid, het dit beteken dat hulle die Christelik-nasionale etos moes onderskryf. Indien nie, was hulle nie ‘goeie Afrikaners’ nie en is hulle uitgesluit van hoë poste in die regering. Die grense van identiteit was baie duidelik getrek, en ‘goeie Afrikaners’ moes NG Christene en NP-partylede wees. Politieke weerstand teen die regering is dikwels gelykgestel aan opstand teen God, aangesien dit as God se wil beskou is dat die Afrikaner in Suid-Afrika heers (Vestergaard 2001:21).

Ná 1994 en die beëindiging van apartheid, het groot groepe Afrikaanssprekendes, oorwegend 'n jonger geslag, nie net hul rug op die kerk gedraai nie, maar ook op Afrikanerskap. 'n Jonger generasie skram weg daarvan om hulself Afrikaners te noem, en voel glad nie 'n verbintenis met kerke as sodanig, en die NG Kerk spesifiek nie. Die kerk is iets wat afgebreek moet word. In hierdie verband herinner ek aan die aanhaling deur Andries Bezuidenhout, 'n sosioloog van die Universiteit van die Witwatersrand en lid van die Brixton Moord en Roof Orkes, wat in die hoofstuk 1 genoem is. Bezuidenhout skryf in sy artikel “Demone in die vensters” op die webwerf LitNet (2004) oor die Afrikaanse punkrockgroep Fokofpolisiekar:

Ek moet bieg dat dit my heel onkant betrap het. Ek was onder die indruk dat die NG Kerk se mag lankal gebreek is. Uit die dringendheid waarmee van die jonger bands kwessies soos godsdiens aanspreek, blyk dit nog nie die geval te wees nie.

Oor die verband tussen Voëlvry, 'n musiekbeweging wat die kerk en religie aangeval het as simbole van die onderdrukkende Afrikanermag, en musiek in postapartheid-Suid-Afrika, skryf Bezuidenhout:

Daar is egter ook interessante verskille tussen Voëlvry se kritiek op die kerk en van die jonger bands s'n. Op 'n manier was Voëlvry meer polities. Die kerk is deur die bank met apartheid en die staat verbind en as sodanig bespot en afgekraak. Ironies genoeg, noudat daardie band gebreek is, is die kerk selfs 'n weerloser teiken. Dit word nou nie meer vir apartheid blameer nie, maar vir wat dit in wese is.

Dit is egter nie jongmense nie, maar ook ouer lidmate wat tans 'n gevoel van geestelike diaspora ervaar en daarom van hoofstroomkerke vervreemd voel. Die redes daarvoor is ook nie net polities nie, maar veral geestelik. In 2010 en 2012 het boeke soos *Die diaspora van die nuwe Christene* en *Hier staan ek ... Maar ek kan nie sê wie ek is nie* 'n forum gebied aan sogenaamde gelowige twyfelaars – mense (ook predikante) binne die Afrikaanse hoofstroomkerke wat toenemend tradisionele geloofsopvattinge oor die maagdelike geboorte van Jesus, die hemel en die hel en die opstanding bevraagteken en hulle daarom vervreem voel van die kerk. Hierdie Christene beskou hulle desondanks steeds as Christene (teenoor ateïste) en is in baie gevalle nog in die NG Kerk, maar kan nie meer die tradisionele dogma onderskryf nie. Daar word in hoofstuk 5 hieroor uitgewei.

Ten spyte daarvan word daar myns insiens in Suid-Afrika en in die Afrikaanssprekende gemeenskap in die afgelope jare ook 'n hernude belangstelling in waardes en die Christelike religie opgemerk, soos daar in die volgende afdelings aangedui sal word. Dit word beaam deur 'n referaat deur Chris van der Merwe (2012:1) waarin hy noem dat die totstandkoming van 'n demokratiese bestel in 1994 tot die ineenstorting van rigtinggewende narratiewe gelei het waarin religie in nuwe gedaantes na vore tree as potensiële weg tot betekenis: "In die Afrikaanse literatuur het religie, in verskillende gestaltes, 'n belangrike rol gespeel in skrywersreaksies op traumatiese tye." (Van der Merwe: 2012:1). Dit lei tot die vraag in watter mate die kerk en religie ná 1994 steeds 'n meesternarratief in die Afrikaanse gemeenskap is, en welke bydrae dit steeds in die nuwe millennium tot identiteitsformasies lewer.

2.9 Ter samevatting

*Le postmodernisme est mort, vive le postmodernisme!*⁷, skryf Hutcheon (2007:17) in haar artikel “Gone forever, but here to stay: The legacy of the Postmodern” in die boek *Postmodernism. What Moment?*

In hierdie hoofstuk is rekenskap gegee van die stand van die postmodernisme aan die begin van die huidige millennium. Hoewel daar ingrypende verskuiwings in die postmodernisme plaasgevind het, is dit geen uitgemaakte saak dat die postmodernisme sonder meer ‘dood’ is nie. Daar is ’n terugkeer na begrippe soos *waarheid*, *waardes* en *religie*, maar met belangrike klemverskuiwings, soos daar in dié hoofstuk uiteengesit is.

Hierdie verskuiwings in die postmodernisme is genoodsaak deur politieke realiteite, soos die skending van gemarginaliseerdes se menseregte. Die postmodernisme in sy ‘ou’ vorm is in sommige kringe as ‘tandeloos’ beskou om politieke onreg reg te stel. Ook is dit nie meer voldoende om passief kennis te neem van byvoorbeeld sosiale onreg nie: “In the twenty-first century too, all evidence points to the realization that it is no longer enough simply to focus attention on ex-centricity, marginality, and difference as part of a demystifying process – though that may still be considered a crucial first step to action.” (Hutcheon 2007:17). As die postmodernisme polities passief is, kan nader samewerking met kultuurstudies, wat ’n sterk klem op die politieke plaas, myns insiens die postmodernisme tot ‘aktivisme’ aanspoor.

In hoofstuk 3 word daar gefokus op die ‘verhouding’ tussen die postmodernisme en kultuurstudies, en spesifiek op die wyse waarop die begrip *identiteit* in hierdie dissiplines beslag kry. Daar sal ook uitgewei word oor identiteit in die Afrikaanssprekende gemeenskap.

⁷ “Die postmodernisme is dood; lank lewe die postmodernisme!”

HOOFSTUK 3 KULTUURSTUDIES EN IDENTITEITSFORMASIES

In hoofstuk 3 word 'n bondige inleiding oor die akademiese veld kultuurstudies gegee. Van die sake wat onder die loep sal kom, is verskillende definisies van die begrip, die noodsaak van navorsing oor religie binne dié terrein, sowel as kultuurstudies se 'verhouding' met die postmodernisme. Daar sal verder uitgewei word oor die begrip identiteit, soos wat dit binne die postmodernisme en kultuurstudies neerslag vind, en op enkele teorieë in hierdie verband gefokus word. Stuart Hall en Manuel Castells se hantering van identiteit, wat 'n belangrike raamwerk vorm vir religieuse identiteit in Suid-Afrika, word bespreek. Laastens word daar stilgestaan by die vorming van postapartheid-identiteit in Suid-Afrika, sowel as die rol wat religie hierin speel.

3.1 Die definiëring van kultuurstudies

Kultuurstudies as akademiese ondersoekterrein beleef sedert die begin van die negentigerjare ongekende groei omdat die terrein se gefragmenteerde institusionele aard verskeie grense oor diverse sosiale en politieke belange oorstek en verskillende groepe se stryd ondersoek (Grossberg 1992:1). Kultuurstudies skroom nie om teoretiserings en metodologieë by verskeie dissiplines te leen nie – dit is daarom nie bloot 'n interdisiplinêre veld nie, maar aggressief teendissiplinêr (Grossberg 1992:2). Dit is as 't ware 'n smeltkroes waarin nuttige inligting oor 'n wye terrein van die kultuur versamel word (Grossberg 1992:2). Die wye verskeidenheid dissiplines wat betrek en geraadpleeg word, hou die veld mobiel: "Diffusion is not the key to global cultural studies. Mobility is." (During 2005:6).

Kultuurstudies definieer *kultuur* as 'n reeks transaksies, prosesse, mutasies, gebruike, tegnologieë en instellings waaruit gebeure en objekte (soos films en gedigte) geproduseer word om ervaar te word en betekenis en waarde te gee op verskillende wyses binne die onsistematiese netwerk van verskeie en mutasies waaruit dit in die eerste plek ontstaan het. During (2005:6) skryf: "For cultural studies today, cultural objects are simultaneously 'texts' (that is,

they have meaning) and events and experiences, produced out of, and thrown back into, a social force field constituted unevenly by power flows and status hierarchies [...]" (During 2005:6).

Die begrippe *mag* en *statushierargieë* is van groot belang in kultuurstudies. Volgens Bennett (1992:23) val die klem by kultuurstudies op magsverhoudings: "It [cultural studies] now functions largely as a term of convenience for a fairly dispersed array of theoretical and political positions which, however widely divergent they might be in other respects, share a commitment to examining cultural practices from the point of view of their intrication with, and within, relations of power." (Bennett: 1992:23). Hoewel kultuurstudies dus 'n verskeidenheid van tekste uit verskeie dissiplines ondersoek, is die klem oorwegend op magsverhoudings. Daarom benadruk Storey (1996:2) dat die *kultuur* in kultuurstudies polities, en nie esteties is nie.

Dit beteken egter geensins dat kultuurstudies *enige* kultuuruiting insluit nie. Volgens During (2005:1) is kultuurstudies in die eerste instansie 'n 'betrokke' studie van kultuur. Kultuurstudies is geensins neutraal wat betref die marginalisering, vooroordele en ongeregtighede wat in die samelewing opgemerk en ondersoek word nie: "It tends to position itself on the side of those to whom social structures offer least, so that here 'engaged' means political, critical." (During 2005:1). Kultuuruiting wat dus nie as sodanig 'betrokke' is nie, word nie as deel van kultuurstudies ondersoek nie. During (2005:7) noem byvoorbeeld dat die *kultuur* in kultuurstudies nie met die begrip *samelewing* verwar moet word nie. Kultuurstudies is geneig om voorkeur te gee aan onderwerpe wat verband hou met die sekulêre, middelklas-, linkse, jongmens- (of dié wat jonk wil wees) en veral Eurosentriese kwessies, terwyl dit geneig is om aspekte van religie, kos, sport, stokperdjies soos tuinmaak en hengel, binnenshuise versiering en sogenaamde 'middle-brow' en kitsch-kultuur af te skeep omdat dit nie polities betrokke is nie.

Om verskeie redes word die hoë kultuur ook afgeskeep, volgens During (2005:7). Dit het egter die afgelope dekade verander en aspekte van dit wat voorheen as hoë kultuur geag is, byvoorbeeld klassieke musiek, word nou

ook meer geredelik as ondersoekterrein by kultuurstudies ingesluit. 'n Moontlike rede hiervoor, meen ek, is dat die grense tussen hoë en lae kultuur in so 'n mate vervaag het dat dit nou moontlik is om ook *krities* en met 'n *betrokke* oog daarna te kyk.

Dit is egter problematies om kwessies by voorbaat uit te sluit van ondersoek. Kultuurstudies is volgens During (2005:7) nie geïnteresseerd in die bestudering van binnenhuis versiering nie, maar in die bundel *Culture in the New South Africa – After Apartheid*, verduidelik Franco Frescura (2001) byvoorbeeld in sy artikel “Rural Art and Rural Resistance: The Rise of a Wall Decoration Tradition in Rural Southern Africa” hoe die muurversierings van Ndebele-huise in baie omgewings 'n rol speel om die gemeenskap se politieke dominansie uit te druk. Versierings as sodanig kan dus nie as apolities en onskuldig afgemaak word nie. Net so sou tuinmaak byvoorbeeld in 'n omgewing waar dit as deel van 'n werkverskaffingsprojek aangepak word, 'n politieke funksie kon hê.

Kultuurstudies se sensitiwiteit vir die magsverhouding tussen sentrums en periferieë, statushiërargieë en marginaliserings (During 2005:9) beteken daarom myns insiens dat religie in die breë nie by navorsing oor kultuurstudies in Suid-Afrika uitgesluit kan word nie. In Suid-Afrika het religie 'n groot rol gespeel in die handhawing van apartheid en die marginalisering van bevolkingsgroepe. Fourie (2008:249) skryf: “To be an Afrikaner was to be Christian, resulting in the concept of Afrikaner Christian nationalism.” Daarom is dit volgens my 'n belangrike terrein waar verskuivende identiteitsformasies waargeneem kan word.

Binne die akademiese terrein van kultuurstudies gaan daar egter ook ál meer stemme op vir meer navorsing oor religie. Mizruchi (2001:x) skryf dat dit billik is om te sê dat daar tussen die sestiger- en die tagtigerjare weggeskram is van religie as 'n ondersoekveld, maar dat dit aan die verander is. Die godsdiensfilosoof Cornel West wys religie uit as 'n belangrike komponent van veral Amerikaanse kultuuraktiwiteite, terwyl die literêre kritikus Fredric Jameson na religie verwys as 'n groot en basiese komponent van die Amerikaanse massa-

kultuur “which has been decidedly underanalyzed and underrepresented in the field of cultural studies” (Mizuchi 2001:x). Ball (2006:391) wys voorts daarop dat religie ’n kulturele struktuur is wat die kulturele verbeelding aangryp, ongeag of jy daarmee identifiseer of nie. Daarom moet die bestudering van religie ’n vertakking van kultuuranalise wees.

Ook Grossberg (1992:4) se definisie van kultuurstudies laat die deur oop vir die bestudering van sommige aspekte van religie. Volgens Grossberg staan kultuurstudies definiëring teen, maar kan daar ten minste herhalende elemente in die veld geïdentifiseer word. Hy definieer kultuurstudies as ’n inter-dissiplinêre, transdissiplinêre, en somtyds teendissiplinêre veld wat geneig is om ’n breë, antropologiese sowel as ’n nouer humanistiese voorstelling van kultuur te omarm. In teenstelling met die antropologie het kultuurstudies egter ontstaan uit ’n ontleding van moderne industriële samelewings. Sy metodologieë is meestal analiserend en evaluerend, maar anders as die tradisionele humanisme neem kultuurstudies standpunt in teen die gelykstelling van kultuur met hoë kultuur en is dit ten gunste daarvan dat alle vorme van kultuurproduksie in verhouding tot kultuurpraktyke en sosiale en historiese strukture ondersoek word: “Culture studies is thus committed to the study of the entire range of a society’s arts, beliefs, institutions, and communicative practices.” (Grossberg 1992:4). Aangesien religie in Suid-Afrika na my mening nie losgemaak kan word van sosiale en historiese strukture in die land nie, is dit ’n belangrike terrein van ondersoek wat tot dusver afgeskeep is binne navorsing oor Suid-Afrikaanse identiteitsformasies.

Grossberg (1996:87) skryf egter dat hoewel kultuurstudies ’n ál groter terrein van ondersoek insluit, hou dit sigself skynbaar met ’n krimpende stel teoretiese en politieke kwessies besig. Hy benadruk daar is ’n waarneembare neiging om kultuurstudies gelyk te stel aan teorieë oor identiteitspolitiek en die Ander.

3.2 Kultuurstudies en die postmodernisme

Hoewel postkoloniale teoretici hulself gedistansieer het van die postmodernisme, wys Bertens (1997:3) daarop dat daar goeie rede is om baie van die sogenaamde postkoloniale literatuur en heelwat van die werk wat binne kultuurstudies gedoen is, in 'n postmoderne raamwerk te situeer. Bertens (1997:3) skryf:

The same goes for much of the work that is done in the field of cultural studies, even if those working in the field would rather keep their distance from the postmodern and often like to suggest, just like postcolonial theorists, that their interest in the political and their focus on the politics of representation sufficiently distinguishes them from those working with postmodernism.

Volgens Bertens is dié afsydigheid tussen kultuurstudies en die postmodernisme veroorsaak deur die postmodernisme se apolitiese houding in veral die laat sewentiger- en vroeë tagtigerjare. Oor die afgelope dekades het die postmodernisme egter in so 'n mate uitgekring dat dit in die negentigerjare steeds die intellektuele agenda oorheers het (Bertens 1997:4). 'n Vertakking van die postmodernistiese kultuur, wat sy oorsprong in die sestigerjare gehad het, het egter toenemend polities en intellektueel geword.

Dit was egter ook nie net die postmodernisme se (gebrek aan) politieke ingesteldheid wat verwydering tussen die postmodernisme enersyds, en die postkolonialisme en kultuurstudies andersyds veroorsaak het nie. Die postmodernisme en kultuurstudies gebruik ook verskillende strategieë in hul kritiek (Bertens 1997:6).

Volgens Bertens (1997:6) is dit geen geheim dat teoretisering oor die postmodernisme in sy vroeë fases oorheers is deur oorwegend wit, manlike skrywers wat tot 'n disproporsionele mate uit Noord-Amerika gekom het nie. Met ander woorde, die teoretici was in 'n groot mate deel van die liberaal-humanistiese kultuur wat die postmodernisme wou ondermyn. In hul kritiek op die liberaal-humanisme het postmodernistiese kritici hulself in 'n ongemaklike en baie ironiese posisie bevind: Hulle was besig om die tak af te saag waarop hulle gesit

het (Bertens 1997:6). Hul posisie het hulle gedwing tot selfkritiek en selfspot, wat dikwels in ironie en parodie neerslag gevind het. Dit het egter geensins beteken dat hul kritiek apolities was nie.

Tog kan 'n mens volgens Bertens (1997:6) nie daarvan wegstroom dat postkoloniale kritiek van die Westerse kultuur sigbaar ander vorms as dié in die postmodernistiese literatuur aanneem nie. Dit word gereflekteer in die kritiek wat aangebied is deur die slagoffers van kolonialisering, veral dié uit Derde-wêreldlande en skrywers wat aan inheemse minderheidsgroepe behoort (soos die Maori's), maar ook deur die kritiek wat uitgespreek word deur die voormalige koloniseerders – soos die Kanadese en Australiërs – wat rede het om vervreem te voel van hul 'moederkultuur'.

Hoewel dit dus beklemtoon moet word dat die postkoloniale literatuur ander strategieë en tegnieke as postmodernistiese skrywers inspan, dra hierdie onderskeid nie veel gewig op 'n teoretiese vlak nie (Bertens 1997:7). Daar is nie 'n reuse-verskil tussen die intellektuele en politieke standpunte van postkoloniale teoretici soos Homi Bhabha en Spivak, en postmodernistiese kritici nie. Bertens (1997:7) skryf:

If we are talking about critiques of representation that seek to reveal Western representation's dependence on the liberal-humanist hegemony that characterized modernity, then clearly 'postmodern' is not a bad term for describing them, no matter whether they were offered by postcolonial critics, by cultural studies writers, or by feminists. In this context, the term postmodern signals that such critiques are the product of an intellectual and political dispensation that has definitely broken with a modernity that was the exclusive prerogative of the male white North Atlantic bourgeoisie [...]. While postmodernism as a literary-historical development was largely the creation of that white male bourgeoisie – [...] postmodernism in this sense is not.

Ook Chen (1996:309) meen die Marxistiese kultuurstudies het ten onregte oorlog verklaar teen die postmodernisme, en dat die twee diskoerse op talle terreine vrugbaar kan saamwerk weens gedeelde beskouings. Hy wys daarop dat die postmodernisme in die werk van Lyotard (*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 1984) weggestaan het van die oorheersende estetiese kritiek op die sogenaamde bevoorregte kuns as sentrale analiseterrein,

en dat die postmodernisme in die werk van Huysen (*After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, 1986) weggedoen het met kulturele kritiek wat op die sogenaamde elite van die samelewing fokus. In wat Chen definieer as kritiese postmodernisme, word die dinamika tussen geskiedenis, teorie en kultuurpolitiek, en die belang van die massamedia in die postmoderniteit, beklemtoon. Veral die teorieë van Baudrillard, Foucault, en Deleuze & Guattari oor die postmodernisme bied gemeenskaplike terrein vir 'n kritiese dialoog met kultuurstudies, wat selfs 'n sogenaamde politieke alliansie moontlik maak (Chen 1996:311).

Beide die postmodernisme en kultuurstudies beklemtoon *relatiewe* kontinuïteit en skeuring; beide beklemtoon die veelheid van oorsprong, en beide poog om die stemme van onderdrukte op die voorgrond te plaas. En, die belangrikste: die postmodernisme en kultuurstudies sien beide die 'geskiedenis' as die rekord van die stryd tussen die dominante en die gedomineerde (Chen 1996:311).

Identiteit, en veral identiteitspolitiek en kulturele identiteit, is 'n voorkeurterrein van ondersoek in kultuurstudies omdat dit fokus op die magsverhoudings tussen die dominante en die gedomineerde. Ook in die postmodernisme word daar gefokus op die individuele verhouding tot instellings van mag, soos dit in die volgende deel van die hoofstuk sal blyk.

3.3 Identiteit in die moderniteit, postmoderniteit en post-postmoderniteit

Zygmunt Bauman gee in 'n artikel uit 1996, "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity" 'n uiteensetting van verskuiwings wat betref identiteit in die moderniteit en die postmoderniteit. Hy voer aan dat identiteit in die postmoderniteit herdefinieer en herkonstrueer is (Bauman 1996:18). Waar die moderniteit behep was met pogings om identiteit te konstrueer en stabiel te hou, is die postmodernisme behep met pogings om fiksasie te voorkom en identiteit 'oop' en vloeibaar te hou. In die moderniteit was die sleutelwoord vir identiteit 'skepping', terwyl dit in die postmodernisme 'hersirkulasie' is.

(Bauman 1996:18): “The main identity-bound anxiety of modern times was the worry about durability; it is the concern with commitment-avoidance today. Modernity built in steel and concrete; postmodernity, in bio-degradable plastic.”

Bauman gebruik verskeie metafore om die verskille in identiteit in die moderniteit en postmoderniteit uit te beeld, naamlik die pelgrim (in die modernisme), versus die drentelaar, swerwer, toeris en speler (in die postmoderniteit).⁸

In die moderniteit is identiteit gesien as ’n pelgrimsreis, ’n doelgerigte soeke na waarheid en ’n eindbestemming. Pelgrims loop nie net nie, hulle loop in ’n spesifieke rigting. Hulle kan terugkyk op die voetspore wat hulle nagelaat het. Hulle kan besin oor die pad wat hulle afgelê het en dit beoordeel as vordering onderweg na ’n doelwit. Hulle kan onderskei tussen dit wat agter hulle is en dit wat voorlê. Die bestemming – die doelwit wat die pelgrim in die oog het – gee struktuur en kontinuïteit (Bauman 1996:20).

Dit beteken die pelgrim, oftewel die mens in die moderniteit, moes redelik vroeg in sy lewe ’n ‘eindbestemming’ kies; omdraaikans was min. Die uitstel van vergoeding of bevrediging was ’n energiegewende faktor en iets wat identiteit help bou het. Die wêreld van die pelgrim – van identiteitsbouers – moet ordelik, bepaald, voorspelbaar en relatief veilig wees, maar dit moet ook ’n plek wees waar voetspore vasgelê word, sodat die spore en optekening van vorige reise vir ewig bewaar kan word (Bauman 1996:23).

Volgens Bauman (1996:23) het die wêreld egter nie meer plek vir pelgrims nie en kan identiteit nie meer sistematies en voorspelbaar gebou word, of belangriker, in stand gehou word nie. In die postmoderne wêreld is niks solied en duursaam nie en kan identiteite met gemak aanvaar en verwerp word. In die postmoderniteit verander die reëls van die spel gedurig: “[A]nd so the snag is no longer how to discover, invent, construct, assemble (even buy) an identity, but how to prevent it from sticking. Well constructed and durable

⁸ Hierdie metafore is terselfdertyd baie ou en argetipiese metafore, simbole en ikone, spesifiek binne die religieuse ikonografie.

identity turns from an asset into a liability. The hub of postmodern life strategy is not identity building, but avoidance of fixation.” (Bauman 1996:24).

Daarom dat Bauman (1996:26) nie een nie, maar vier metafore kies om identiteit in die postmoderniteit te illustreer. Hy benadruk ook dat waar dié style aanvanklik slegs van toepassing was op gemarginaliseerde plekke en vir beperkte tye, is dit nou van toepassing op die meerderheid van mense, op die meeste plekke en vir die meeste van die tyd. Vir die meeste mense is meer as een van die metafore ook van toepassing op hul lewe.

1. Die *drentelaar* stap soos een wat na die teater gaan: Hy beweeg tussen ’n groep vreemdelinge en bly vreemd vir hulle: “Life-as-strolling was a far cry from life-as-pilgrimage. What the pilgrim did in all seriousness, the stroller mocked playfully [...]” (Bauman 1996:27).
2. Dieselfde geld die *swerwer*. Die swerwer of rondloper het nie ’n meester nie en gaan waar hy wil, maar oral bly hy ’n vreemdeling – hy kan nooit gevestig raak en ’n inwoner wees nie; nooit wortels hê nie: “The early modern vagabond wandered through the settled places; he was a vagabond because in no place could he be settled as the other people had been. The settled were many, the vagabonds few. Post-modernity reversed the ratio. Now there are few ‘settled’ places left.” (Bauman 1996: 29).
3. Die *toeris*, Bauman se derde metafoer, is soos die swerwer voortdurend aan die beweeg; hy is, net soos die swerwer, altyd ’n buitestander en ’n vreemdeling. Maar daar is ook belangrike verskille tussen hom en die swerwer. Die toeris beweeg doelbewus: “The purpose is new experience; the tourist is a conscious and systematic seeker of experience, of a new and different experience [...]” (Bauman 1996:29). Anders as die swerwer, is die toeris nie haweloos nie – hy het ’n huis waarheen hy kan terugkeer. Die toeris is egter enersyds geteister deur ’n verlange na die huis, maar andersyds vrees hy dit om huisgebonde te wees.

4. Vir die *speler* is niks toevallig of onvermydelik nie; niks is voorspelbaar of beheerbaar nie, maar niks is ook heeltemal onveranderlik of onherroeplik nie: “The world of play is soft yet elusive; in it, the thing that matters most is how well one plays one’s hand.” (Bauman 1996:31).

Al vier hierdie lewenstrategieë in die postmoderniteit het gemeen dat hulle verhoudings gefragmenteerd is en dat hulle hulle nie wil laat bind nie. Hulle het ’n renons in blywende netwerke en wedersydse verpligtinge. Hulle is sku vir verbintenisse en genot is hul grootste doelwit en prioriteit (Bauman 1996:34).

Teenoor Bauman se onderskeid tussen die moderne en die postmoderne mens, dui Vitz in *The Self: Beyond the Postmodern Crisis* (2006) egter ’n derde kategorie aan, naamlik dié van die transmoderne mens. Die transmodernisme is in breë trekke in hoofstuk 2 gedefinieer. Die boek is ’n samevatting van artikels wat voortspruit uit ’n kongres in 2001 by die Calvin College in Grand Rapids, Michigan. Sielkundiges, filosowe, teoloë, bioloë en letterkundiges het referate gelewer onder die tema: “Loss of the Self in a Postmodern Therapeutic Culture.”

Volgens Vitz (2006:vi), ’n sielkundeprofessor aan die Universiteit van New York wat veral navorsing doen oor die verhouding tussen die sielkunde en die teologie, word die moderne self⁹ gekenmerk deur outonomie en vryheid, ’n eie wil, en die veronderstelling dat die self self-geskep is deur die eie wil: “The self is assumed to be strong, capable, and above all coherent; it is largely conscious and heavily indebted to reason or at least reasonableness.” (Vitz 2006:vi). Hierdie self het die veronderstelde ideaal en doelwit van talle geword: “This is the self of self-actualization, of self-fulfillment.” (Vitz 2006:vii).

Hierteenoor het die self in die postmoderniteit universele waarhede en meestersnarratiewe verwerp (Vitz 2006: xii). Ten spyte van die negatiewe houding wat die postmodernisme dikwels ingeslaan het, aldus Vitz (2006:x11), het dit

⁹ Vitz gebruik die terme *identiteit* en *die self* as sinonieme en as volkome verwisselbaar.

wel waardevolle insigte gebied in die beperkings van die rede, die wetenskap en die magstrukture wat dikwels agter objektiewe kennisstelsels lê: “Much of postmodern thought [...] therefore has been a kind of creative destruction. It has often served as an exposé, in the best sense of the term. And it certainly allows a much larger intellectual framework within which everyone, including Christians, can function.” (Vitz 2006:xiii).

Hy (Vitz 2006:xviii) meen daar is sedert die 1990's ook sprake van die sogenaamde transmoderne self. Vitz definieer die transmodernisme as 'n nuwe visie en 'n nuwe historiese mentaliteit wat op die postmodernisme volg. Volgens Vitz *transformeer* die transmoderne nie net die moderne en die postmoderne nie, maar *transendeer* die transmoderne dit ook. Hierdie nuwe benadering verwerp meestal nie moderne bydraes nie, maar transformeer hul betekenis: “Moreover, the new meaning is often of a higher, transcendent nature – sometimes explicitly theological or spiritual but always with a higher meaning.” (Vitz 2006:xviii). Vitz (2006:xviii) bring die teoretisering oor die transmoderne mens in verband met die Joods-Christelike tradisie. Waar die individu in die postmoderniteit onseker was en gevoel het asof hy nie 'n kern het nie (Vitz 2006:158), word die individu in die transmodernisme gekenmerk deur 'n terugkeer na 'n mate van stabiliteit van die self. Volgens Rushing en Frenz (1995), soos aangehaal in Vitz (2006:163), word die transmoderne mens deur die volgende gekenmerk:

1. Groot klem word op die individu as die soewereine, rasonele subjek geplaas.
2. Spiritualiteit word as 'n integrale deel van die self geëien, wat nie ontken kan word nie.
3. Die self word gesien as geïntegreerde eenheid wat relatief permanent is.

Die idee van 'n soewereine, rasonele subjek het sy oorsprong in die modernisme en veral die teorie van René Descartes. Individue kan hul wil uitoefen en keuses maak wat hul omgewing beïnvloed. Die transmodernisme hervorm hierdie konsep. In die transmodernisme bestaan die soewereine, rasonele

self, maar funksioneer dit binne 'n relasionele raamwerk. Hierdie raamwerk verskaf die terrein waarbinne die soewereine self uitgeoefen kan word: "Sovereignty of the self, therefore, is not total under transmodernism as it is under modernism." (Vitz 2006:163-164). Hierdie raamwerk kan ooglopend religieus of spiritueel wees, en moontlik ook idealisties.

Waar die rol van spiritualiteit sedert die modernisme toenemend ontken is, word dit in die transmodernisme erken as 'n integrale deel van die individu. Volgens Vitz (2006:164) bevestig navorsing dié terugkeer na spiritualiteit en religie in Amerika. Myns insiens kan dit ook in Suid-Afrika waargeneem word, soos dit in die laaste afdeling van die hoofstuk uiteengesit word. Hoewel ek Vitz gelyk gee dat die nuwe tydsgees gekenmerk word deur 'n mate van terugkeer na spiritualiteit en religie, plaas hy na my mening te veel klem hierop. In baie kultuuruitinge is daar steeds, soos in vroeër fases van die postmodernisme, geen teken van religie te bespeur nie, en meld Rosenthal (2000:164) ook dat die religieuse steeds afwesig is in die oorgrote meerderheid van literêre werke. Vitz (2006:164) benadruk egter dat die oorgang van 'n postmoderne na 'n transmoderne samelewing nie volkome is nie, en maak daarom wel voorsiening daarvoor dat religie en spiritualiteit nie oral waargeneem word nie.

Dit is dan hoe die begrip identiteit in die postmodernisme en die transmodernisme gesien word. Vervolgens gaan ek stilstaan by hoe die begrip in kultuurstudies, en veral in die teoretisering van Stuart Hall, hanteer word. Hall integreer die poststrukuralistiese filosofie van Derrida (byvoorbeeld sy opvatting van *différance*) met 'n sterk polities-geïnspireerde, selfs Marxistiese siening van identiteit. Om dié rede kan sy siening nie maklik met dié van Vitz saamgegroep word nie.

3.4 Stuart Hall en identiteit

Volgens Procter (2004:118) was die kwessie van identiteit die kern van Hall se navorsing in die laat tagtiger- en negentigerjare. Dié navorsing was nie 'n

poging om identiteitspolitiek te verwerp nie, maar om dit te herdink. Hall (1996) verwerp die nosie van 'n enkelvoudige, homogene, verenigde identiteit soos 'die' werkersklas of 'die' swart gemeenskap.

Hall skryf in "Cultural Identity and Diaspora" (1990), 'n artikel wat dikwels aangehaal word oor die kwessie van identiteit en kultuurstudies, dat identiteit nie so deursigtig of onproblematis is as wat dikwels gemeen word nie. Identiteit is nooit staties of voltooid nie. Hall (1990:222) skryf:

Perhaps instead of thinking of identity as an already accomplished fact, which the new cultural practices then represent, we should think, instead, of identity as a 'production', which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside representation.

Hall (1990:223) sit twee basiese denkrigtings oor kulturele identiteit uiteen: Die eerste denkrigting is dat kulturele identiteit 'n gedeelde kultuur veronderstel – 'n soort kollektiewe 'one true self' wat binne verskeie ander identiteite uitgeken kan word (Hall 1990:223):

Within the terms of this definition, our cultural identities reflect the common historical experiences and shared cultural codes which provide us, as 'one people', with stable, unchanging and continuous frames of reference and meaning, beneath the shifting divisions and vicissitudes of our actual history.

Die veronderstelling is dat hierdie een-dersheid ("oneness"), hierdie gedeelde kulturele identiteit wat onderliggend is aan al die ander meer oppervlakkige verskille, die waarheid, die kern van dié gedeelde kulturele agtergrond saamvat.

Hierdie opvatting van kulturele identiteit het 'n krities belangrike rol gespeel in die postkoloniale verset wat die wêreld se politieke landskap ingrypend verander het. Dit was die kern van die werk deur die digters van die Negritude-beweging, soos Aimé Césaire en Léopold Senghor, en van die Pan-Afrika-projek. Dit bly ook 'n kragtige en kreatiewe mag in huidige versetbewegings deur gemarginaliseerdes (Hall 1990:223).

Hall (1990:224) vra egter wat die aard van hierdie belangstelling in 'n verenigde, gedeelde kulturele identiteit is. Gaan dit bloot om die herontdekking en verkenning van 'n identiteit wat deur 'n koloniale ervaring verberg is, of gaan dit nie oor 'n herontdekking van 'n identiteit nie, maar eerder die produksie van 'n identiteit? Volgens Hall (1990:224) moet die waarde van die verbeeldingryke herontdekking van 'n gedeelde identiteit nie onderskat word nie. Sogenaamde versteekte geskiedenis het 'n krities belangrike rol in die opkoms van verskeie van die belangrike sosiale bewegings van ons tyd gespeel, soos die feminisme, die stryd teen kolonialisme en teen rassisme. Volgens Hall (1990:224) kan hierdie 'verlies aan identiteit' van Afrikane in diaspora eers begin genees as hulle weer verbind word met hul Afrika-herkoms.

Daar is ook 'n tweede denkrigting wat kulturele identiteit betref (Hall 1990:225). Hierdie denkrigting erken dat hoewel mense verskeie ooreenkomste toon, daar ook kritieke punte is waarop hulle op 'n diepe en betekenisvolle wyse van mekaar verskil. Hall skryf (1990:225):

We cannot speak for very long, with any exactness, about 'one experience, one identity', without acknowledging its other side – the ruptures and discontinuities which constitute, precisely, the Caribbean's 'uniqueness'. Cultural identity, in this second sense, is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. It belongs to the future as much as to the past. Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation.

Identiteit is dus geensins gewortel in 'n geëssensialiseerde verlede nie. Dit word gedurig onderwerp aan die voortgesette invloed van die geskiedenis, kultuur en magsverhoudings. Dit is hoegenaamd nie gesetel in 'n blote 'herontdekking' of 'herstel' van die verlede wat bloot wag om gevind te word, en wanneer dit gevind word, 'n sin van ewige identiteit sal verseker nie: "Identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past." (Hall 1990:225).

Kulturele identiteit is dus ook nie 'n vasstaande identiteit wat onveranderd is en buite geskiedenis en kultuur gevorm word nie. Dit is nie die een of ander

universele of transendente gees binne ons waarop geskiedenis geen aanmerkbare verskil gemaak het nie. Dit is nie 'n 'eens-en-vir-altyd' nie. Dit het nie 'n vasgestelde, gewortelde oorsprong waarheen 'n mens 'n absolute terugkeer kan maak nie. Die verlede praat voortdurend met die individu, maar dit kom nie na vore as 'n eenvoudige, feitelike verlede nie, aangesien die individu se verhouding tot die verlede soos dié van 'n ma en haar kind is – daar is 'n baie besliste afstand tussen die twee. Hall (1990:226) verduidelik:

[I]t is always-already 'after the break'. It is always constructed through memory, fantasy, narrative and myth. Cultural identities are the points of identification, the unstable of identification or suture, which are made, within the discourses of history and culture. Not an essence but a positioning.

Daarom is daar altyd 'n politiek van identiteit, 'n politiek van posisie, wat geen waarborge in 'n onproblematiese, transendente 'wet van oorsprong' het nie.

Identiteit is dus nie essensialisties nie, maar strategies en voorwaardelik. Dit verwys daarom nie na die stabiele kern van die self, wat ontvou deur die verloop van geskiedenis en konstant bly nie (Hall 1996:4).

Dit is eers vanuit hierdie tweede denkrigting rakende kulturele identiteit dat die trauma van die 'koloniale ervaring' verstaan kan word (Hall 1990:226). Swart mense is geposisioneer as 'anders' en as die 'Ander', en dikwels het Afrikane in diaspora hulself as die 'Ander' gesien en beleef. Dit is hierdie innerlike 'ont-eiening' van kulturele identiteit wat groepe geskend en gestrem het. As dit nie teengestaan word nie, lei dit tot individue "without anchor, without horizon, colourless, stateless, rootless" (Hall 1990:226).

Hall (1990:226) benadruk hierdie tweede siening van kulturele identiteit is 'n minder bekende, maar 'n meer ontstellende beskouing. As identiteit nie op voorspelbare wyse – in 'n reguit ononderbroke lyn vanaf die oorsprong – gevorm word nie, hoe moet die vorming van identiteit verstaan word? Volgens Hall (1990:227) vind die vorming van Karibiese diaspora-identiteit op twee asse plaas wat gelyktydig aan die werk is: enersyds is daar die x-as van eendersheid en kontinuïteit, en andersyds is daar die y-as van andersheid en

skeuring. Karibiese identiteit moet altyd gesien word as 'n dialogiese verhouding tussen hierdie twee asse. Die een as gee die individu wortels en kontinuïteit met 'n verlede, die tweede herinner Karibiërs in diaspora dat hulle juis die ervaring van ingrypende diskontinuiteit gemeen het: "Difference, therefore, persists – in and alongside continuity [...] And the difference *matters*." (Hall 1990:227 – kursivering in die oorspronklike).

Hall (1990:227) verduidelik hierdie andersheid in identiteit aan die hand van Jacques Derrida se terme *difference* versus *différance*. Derrida gebruik, volgens Hall, die term *différance* "as a marker which sets up a disturbance in our settled understanding or translation of the word/concept. It sets the word in motion to new meanings without erasing the trace of its other meanings." (Hall 1990:227). Die term *différance* se betekenis lê dus iewers tussen die twee Franse werkwoorde wat beteken "om te verskil" en "om uit te stel". Dit benadruk dat betekenis eindeloos uitgestel word, "perhaps to the point of an endless supplementarity, by the play of signification" (Hall 1990:229). Hierdie verstaan daag die vasgestelde binêre opposisies van stabiele, vasgestelde betekenis uit en beklemtoon dat betekenis nooit afgehandel of voltooid is nie, maar voortdurend verander om ook ander aanvullende betekenis in te sluit. Dieselfde geld kulturele identiteit – identiteit word eindeloos herposisioneer om ook nuwe identiteite in te sluit. Hierdie posisionering, wat betekenis moontlik maak, moenie verstaan word as natuurlik en permanent nie, maar as arbitrer (Hall 1990:229).

'n Term wat met *identiteit* saamhang, is *identifikasie*. Hall (1996:2) verduidelik die begrip *identifikasie* as die herkenning van 'n gedeelde oorsprong of gedeelde kenmerke met 'n persoon, groep of ideaal, en met solidariteit of trou wat op hierdie grondslag gebou word. Net soos identiteit, is identifikasie as 'n konstruksie 'n proses wat nooit afgehandel kan word nie: "Identification is, then, a process of articulation, a suturing, an over-determination, not a subsumption." (Hall 1996:3).

Distiller & Steyn (2004:2) skryf dat die self tradisioneel in die Verligting gesien is as 'n subjek met 'n stabiele kern, waarvandaan die subjek die wêreld ervaar

en daarop reageer, maar dat werk wat die afgelope dekades op die terrein van die sosiale wetenskappe gedoen is, hierdie model bevrage teken en omdop. Dit is meer akkuraat om die self te konseptualiseer as 'n matriks – 'n komplekse stel 'stringe' wat onderliggend aan mekaar verbind is: "Its possibilities are informed by the material and ideological contexts in which the self finds itself; so our senses of selves are reliant on the worlds we live in, not independent of them." (Distiller & Steyn 2004:4).

Volgens hierdie model word die proses van identifikasie – "of being who we are" (Distiller & Steyn 2004:4) – gevorm deur die handeling van die self. Identiteit hang dus ten nouste saam met optrede. Die self bestaan nie as 'n voorwerp buite die geskiedenis en die politiek nie; die self word voortdurend geskep en herskep as en deur aksies, en in verhouding tot 'n sosiale gehoor.

Waar Stuart Hall sy teorie op die Karibiese gemeenskap, wat *fisies* in politieke diaspora was, van toepassing gemaak het, is daar ook tekens hiervan te sien in 'n postapartheidgemeenskap wat *psigies* in politieke diaspora is. Jongmense, soos gesien in die musiek van die Brixton Roof en Moord Orkes en Fokofpolisiekar, voel enersyds hul wortels in Suid-Afrika, maar andersyds ook hul vervreemding van Suid-Afrika weens wittes se ervaring as gemarginaliseerdes.

Daar sal veral in hoofstuk 5 en 6 hieroor uitgewei word. Daar is ook sprake van 'n ander diaspora, naamlik 'n *geestelike* (religieuse) diaspora, wat later in die studie bespreek sal word.

3.5 Manuel Castells se teoretisering oor identiteit

Castells (1997:1) skryf in sy inleiding tot *The Power of Identity, Volume 2* (1997) van sy trilogie *The Information Age: Economy, Society and Culture* dat die twee vernaamste vormingskragte in die wêreld globalisering en identiteit is. Die beskikbaarheid van die informasietegnologie, wat die wêreld as 't ware tot 'n dorp laat verklein het, sowel as die herstrukturering van die kapitalisme

het 'n nuwe vorm van gemeenskap, die sogenaamde netwerkgemeenskap, tot stand gebring. Dit word gekenmerk deur die globalisering van strategies deurslaggewende ekonomiese aktiwiteite; die buigsaamheid en onstabieleit van werk; die netwerkformaat van organisasies; 'n gediversifiseerde media wat onderling aan mekaar verbind is; en die transformasie van die materiële basis van lewe, ruimte en tyd.

Volgens Castells (1997:11) het die rol van religie nie verskraal in hierdie globale era nie, maar het dit juis 'n nuwe rol gekry. Die vrye vloei van inligting breek die grense tussen gemeenskappe af en skep nuwe geleenthede en moontlikhede – ook vir religie.

Identiteit word deur Castells gedefinieer as die proses om betekenis te konstrueer op grond van gedeelde kulturele eienskappe wat voorkeur kry bo ander betekenisgewers. Castells (1997:6) haal Craig Calhoun aan:

We know of no people without names, no languages or cultures in which some manner of distinctions between self and other, we and they, are not made [...] Self-knowledge – always a construction no matter how much it feels like a discovery – is never altogether separable from claims to be known in specific ways by others.

Castells (1997:6) onderskei tussen identiteit en rolle. 'n Individue kan 'n verskeidenheid van identiteite aanneem, maar die pluraliteit van identiteite is 'n bron van spanning in selfrepresentasie sowel as sosiale optrede. Daarteenoor kan 'n individu tegelykertyd verskeie rolle aanneem, soos dié van ma, buurvrou, vakbondlid, kerklidmaat, sportspeler en roker. Hierdie rolle word gedefinieer deur die norme wat deur die betrokke instellings neergelê word. Die instellings se mate van invloed – die gewig wat hulle dra in die beïnvloeding van die individu – word bepaal deur onderhandeling en transaksies tussen die individu en die instelling. In teenstelling hiermee is identiteite bronne wat betekenis gee vir en deur die individu deur 'n proses van individualisering: “Although [...] these identities can also be originated from dominant institutions, they become identities only when and if social actors internalize them, and construct their meaning around this internalization.” (Castells 1997:7).

Identiteit word in 'n netwerksamelewing rondom 'n primêre identiteit, dus 'n identiteit wat ander omsluit, georganiseer (Castells 1997:7). Hierdie identiteit is selfonderhoudend oor tyd en ruimte. Uit 'n sosiologiese perspektief is daar oor die algemeen eenstemmigheid *dat* alle identiteite gekonstrueer word, maar volgens Castells (1997:7) is die eintlike kwessie *hoe, waaruit, deur wie* en om *watter rede*. Identiteite word saamgestel uit boublokke uit die geskiedenis, geografie, biologie, produktiewe en reprodktiewe instellings, van die kollektiewe geheue en persoonlike fantasieë, magsinstellings en religieuse openbarings. Individue, sosiale groepe en verenigings verwerk al hierdie materiaal en herrangskik hul betekenis na gelang van die sosiale bepalinge en kultuurprojekte wat in die sosiale struktuur, en die raamwerk van tyd en ruimte geanker is. Castells (1997:7) kom tot die slotsom:

I propose, as a hypothesis, that, in general terms, who constructs collective identity, and for what, largely determines the symbolic content of this identity, and its meaning for those identifying with it or placing themselves outside of it.

Aangesien die sosiale konstruksie van identiteit altyd in 'n konteks plaasvind waarin daar magsverhoudings voorkom, onderskei Castells (1997:8) tussen drie oorspronge van identiteitsvorming:

1. *Legitimerende identiteit* word deur dominante samelewingsinstellings gevestig om hul oorheersing oor rolspelers te rasionaliseer en uit te brei.
2. *Weerstandidentiteite* word gegenerer deur diegene wie se posisie of kondisie gedevalueer is deur die dominante en wat vanuit die loopgrawe van weerstand en oorlewing op die basis van opposisie teen die dominante instellings 'n identiteit vorm. Dit vorm ook die basis van identiteitspolitiek.
3. *Projekidentiteit* word gevorm wanneer kulturele materiaal van watter aard ook al 'n nuwe identiteit help vorm wat die persoon se posisie in die samelewing herdefinieer. Projekidentiteite is volgens Tayob (2004:19) nie in 'n spesifieke plek gesetel nie en floreer in 'n wêreld met 'n vrye vloei van inligting waar mense aan spesifieke sake of pro-

jekte verbind kan word, soos die stryd teen menseregteskendings of MIV/vigs. So 'n gemeenskap kan globaal funksioneer, inligting versprei en ondersteuning werf.

Dit is moontlik dat identiteite wat as weerstandsideiteite ontstaan het, tot projekte kan lei, en deur die loop van die geskiedenis dominant word in die samelewingsinstellings – wat dan tot legitimerende identiteite lei. Die dinamiese aard van identiteitsvorming beteken dat dit altyd kan ontwikkel. Geen identiteit is *per se* progressief of regressief buite sy historiese konteks nie.

Castells (1997:8) wys daarop dat elke identiteitsvormingsproses tot 'n ander soort samelewing lei. Legitimerende identiteite skep burgerlike samelewings: “That is, a set of organizations and institutions, as well as a series of structured and organised social actors, which reproduce, albeit sometimes in a conflictive manner, the identity that rationalizes the sources of structural domination.” (Castells 1997:8). Burgerlike samelewings word gewoonlik met demokratiese en sosiale veranderinge in verband gebring. Dit is egter burgerlike samelewings soos deur Gramsci geformuleer (Castells 1997:8).

In Gramsci se teoretisering word die burgerlike samelewing gevorm deur verskeie soorte ‘apparatuur’, soos die kerk, vakbonde, partye en organisasies, wat enersyds 'n verlengstuk van die staat is, maar tog diep in die mense gesetel is. Dit is hierdie dubbele aard van die burgerlike samelewing wat dit 'n voorkeurterrein vir politieke verandering maak, aangesien dit die moontlikheid skep dat die staat ingepalm word sonder 'n gewelddadige verset. Die inpalming van die staat deur agente vir verandering in die staat is moontlik weens die kontinuum tussen burgerlike instellings en die staat wat om 'n eenderse identiteit gevorm is.

Die tweede soort identiteitsvorming, naamlik weerstandsideiteit, lei tot die samestelling van kommunes of gemeenskappe. Volgens Castells (1997:9) is dit die belangrikste vorm van identiteitsvorming in die gemeenskap. Hy verduidelik (1997:9):

It constructs forms of collective resistance against otherwise unbearable oppression, usually on the basis of identities that were, apparently, clearly defined by history, geography, or biology, making it easier to essentialize the boundaries of resistance.

Etniese nasionalisme ontstaan byvoorbeeld dikwels eensyds uit 'n gevoel van vervreemding, en andersyds uit wrokkigheid teenoor onbillike uitsluiting – hetsy polities, ekonomies of sosiaal. Castells (1997:9) skryf [kursivering in die oorspronklike]:

Religious fundamentalism, territorial communities, nationalist self-affirmation, or even the pride of self-denigration, inverting the terms of oppressive discourse (as in the “queer culture” [...]), are all expressions of what I name *the exclusion of the excluders by the excluded*. That is, the building of defensive identity in the terms of dominant institutions/ ideologies, reversing the value judgment while reinforcing the boundary.

In sodanige geval ontstaan die kwessie van wederkerigheid tussen die uitgeslote en uitsluitende identiteite. Die antwoord hierop, wat volgens Castells (1997:9) slegs empiries en histories kan wees, bepaal of samelewings as samelewings of as gefragmenteerde gemeenskappe sal voortbestaan.

Die derde proses van identiteitsvorming – projekidentiteit – lewer subjekte op. Subjekte definieer Castells (1997:10) as die sosiale agente waardeur individue holistiese betekenis in hul ervaring bereik: “In this case, the building of identity is a project of a different life, perhaps on the basis of an oppressed identity, but expanding toward the transformation of society as the prolongation of this project of identity” (Castells 1997:10).

Hoe en deur wie verskillende soorte identiteite gevorm word, en met watter uitkomst, kan nie in algemene, breë terme bespreek word nie – dit is 'n kwessie van sosiale konteks: “Subject, if and when constructed, are not built any longer on the basis of civil societies, that are in the process of disintegration, but as prolongation of communal resistance.” (Castells 1997:11).

Tayob (2004:19) benadruk dat die konsep van weerstandsideentiteit¹⁰ nuwe lewe in religieuse identiteit plaas. Volgens Castells (1997:108) doem religieuse identiteit op uit die “depths of historically exhausted social forms, but decisively affect, in a complex pattern, the society in the making”. In die hedendaagse globale informasiewêreld kan religieuse identiteit as ’t ware ontstaan uit die as. Die sterk teenwoordigheid van religie op die internet toon volgens Tayob (2004:19) hoe religie nuwe geleenthede met entoesiasme aangegryp het. Castells glo dus nie dat religieuse identiteit sal verdwyn nie, maar die identiteit bly defensief in ’n vinnig veranderende wêreld, verduidelik Tayob (2004:19). Religieuse identiteit het nie die kapasiteit om op die lang termyn ’n legitimerende identiteit te wees nie, maar dit kan gebruik word om woede, verwerping en daarom betekenis onder gelowiges van ’n spesifieke ruimte en historiese oomblik uit te druk.

Volgens Castells (1997:108) verskaf religie soms die ondersteuning en hulpbronne vir projekidentiteite, soos wanneer die kerk ’n basis word vir die stryd teen MIV/vigs.

Hoewel Castells se konsep van identiteitsvorming ’n nuttige raamwerk vorm om die voorkoms van religie in die hedendaagse samelewing te definieer, is dit myns insiens nie voldoende om te sê dat religie nou deel van ’n weerstandsideentiteit is, waar daar in verzet gekom word teen staatsinstellings en onderdrukking, nie. In die apartheidsjare in Suid-Afrika het religie jare lank ’n dubbele rol gespeel en is veral die Christelike geloof opgeroep deur die onderdrukkers (by name die wit regering) om hul onderdrukkende optrede te regverdig, sowel as deur die (swart en bruin) bevrydingsbeweging wat in die naam van die verdruktes om uitkoms geroep het. Religieuse identiteit kon dus lank nie klinkklaar gekategoriseer word nie. Volgens my het religieuse identiteit onder wit Afrikaanssprekendes juis vanaf ’n legitimerende identiteit – waar dit ’n verlenging van die staat was – in ’n weerstandsideentiteit ontwikkel na demokratisering in 1994. Nou is religie, ten minste in sommige gemeenskappe wat vervreemd voel in ’n nuwe politieke bestel waarin die onder-

¹⁰ Tayob (2004:19) vervang sonder enige duidelike rede Castells se konsep van “resistance identity” met die term “defensive identity”.

drukker die gemarginaliseerde geword het, moontlik opnuut deel van 'n uiting van verset.

Tayob (2004:20) beklemtoon ook dat dit nie voldoende is om te sê dat religieë defensief is nie:

[W]e ought to carefully consider the historical conditions where such defensiveness is invoked, and then consider the agency of those engaged in constructing these defensive identities. And more carefully, we need to ask what roles do religions positing defensive identities play in democracies. We ought to make sense of the responses of religious traditions as they shape themselves in democratic societies.

Volgens Tayob (2004:20) fokus teorieë rondom die opkoms en bestaan van religieë steeds op Europese en Noord-Amerikaanse modelle. Die uiteenlopende geskiedenis van religieë in koloniale gemeenskappe sal selfs 'n groter taak aan die navorser stel (Tayob 2004:20). Tayob identifiseer vier fasette van religieë in postkoloniale gemeenskappe:

1. Religie is in die meeste postkoloniale gemeenskappe 'n simbool van kulturele outentisiteit: "This is part of the legacy of colonialism when religion was sometimes employed to create legitimacy; sometimes to create divisions; and sometimes to denigrate the culture of a people." (Tayob 2004:20).
2. Hiermee saam hang die feit dat religie 'n belangrike rol in die bevryding van koloniale oorheersing gespeel het. Religie het gemeenskappe suksesvol gehelp mobiliseer in die stryd teen kolonialisme, en in die toekoms sal dit moontlik ook 'n groot rol kan speel in die stryd teen armoede, vigs en skuld – dit staan in skrilte kontras met die beperkings van die postkoloniale staat. In vergelyking met Europa, waar religie onder volgehoue en meedoënlose kritiek deurgeloopt het, het die ervarings van kolonialisering godsdienstige gemeenskappe teen hierdie debatte beskerm. (Tayob 2004:21).
3. In die koloniale bestel is die belange van die gemeenskap teenoor dié van die individu gestel, en was die individu vasgevang in 'n stel verhoudinge wat deur die staat as gemeenskaplik en bruikbaar gedefinieer en afgedwing is. Die postkoloniale bestel is in die versoeking gestel om kultuur en religie verder uit te buit as bronne van lojaliteit en steun. In die postkoloniale staat word die ontwikkeling van religie as 'n kritiese stem nie geduld nie en baie

religieë vind dit moeilik om 'n kritiese stem aan te neem. In die onafhanklike gemeenskap is religie dikwels doodtevrede daarmee om 'n deel van die staat se ondersteuning en hulpbronne te kry in ruil vir lojaliteit: "There is no real benefit in being a critical voice in a democracy, compounded by lack of resources." (Tayob 2004:21).

4. In Europa moet religie dikwels terugstaan vir die wetenskap en politieke mag, maar dit is nie in dieselfde mate die geval in postkoloniale gemeenskappe nie. Die beginsel van differensiasie het leemtes of is heeltemal afwesig in postkoloniale gemeenskappe. Die model van differensiasie kan nie klakkeloos oorgedra word na postkoloniale gemeenskappe waar kapitalisme dikwels skeefgetrek is en religieuse hervorming in die wiele gery is nie: "Unlike Europe, where debates raged within religious traditions about the transformation of society, critical debates are almost non-existent. We have much factionalism, but hardly any debates about the meaning and authority of religion in relation to the state, science and modern culture." (Tayob 2004:22).

In Suid-Afrika is die verhouding tussen religie en politiek hoogs problematies. In 'n apartheidsgemeenskap is religie – spesifiek die Christelike geloof – deur sowel die onderdrukker as die verdrukte bely en ingespan. Die onderdrukkende apartheidsregering het dikwels Christelike redes aangevoer waarom 'n gemeenskap langs rassegrense verdeel moes word, terwyl die verdrukte dieselfde geloof met dieselfde Bybel gebruik het om te smeek om uitkoms. Die vraag moet gestel word of religie ná die beëindiging van apartheid dieselfde rol in albei gemeenskappe speel – dié van die voormalige wit heersersklas en dié van die polites bevryde.

3.6 'n Afrikaanse identiteit in diaspora?

Mercer (1990:43) benadruk dat identiteit by uitstek 'n belangrike term word wanneer 'n bepaalde groep onder druk is:

[I]dentity only becomes an issue when it is in crisis, when something assumed to be fixed, coherent and stable is displaced by the experience of doubt and

uncertainty. From this angle, the eagerness to talk about identity is symptomatic of the postmodern predicament of contemporary politics.

Sedert demokratisering in 1994 het die Afrikaanssprekende gemeenskap ook gevoelens van twyfel en onsekerheid oor hul nuwe posisie in die Suid-Afrikaanse gemeenskap ervaar. Afrikaanssprekendes het hulle toenemend vervreemd van die term *Afrikaner* begin voel omdat dit dikwels met politieke verkramptheid in verband gebring word (Giliomee 2004:xiv). Terwyl die term *Afrikaners* gebruik is om na Afrikaanssprekendes te verwys wat transformasie in die nuwe politieke landskap teenstaan, het al meer Afrikaanssprekendes hulself begin definieer as 'Afrikaanssprekende Suid-Afrikaners' of selfs 'Afrikaanssprekende Afrikane'. Steyn (2004:77) gebruik die term *Afrikaner* deurgaans om na alle wit Afrikaanssprekende Suid-Afrikaners te verwys, terwyl sy die term *Afrikaanse* gebruik wanneer sy die bruin Afrikaanssprekende gemeenskap daarby insluit. Baie wit Afrikaanssprekendes verkies egter om nié Afrikaners genoem te word nie. Slabbert (1995:55) skryf (soos aangehaal deur Steyn): "Who would willingly associate with the concept Afrikaner? [...] They used and misused political power to advance their nationhood and racial identity. What are most of them going to do now that they have become politically powerless?"

Giliomee (2004:xiv) gee in sy voorwoord tot *Die Afrikaners* toe dat "baie Afrikaners van 'n jonger geslag" graag van die term Afrikaner wil ontsnap: "Die vernaamste rede is dat hulle – foutief en ahistories – meen dat die term Afrikaner deur sy assosiasie met Afrikanernasionalisme en apartheid fataal besmet is." Hy benadruk dat dit verkeerd is om net wittes by die term Afrikaner in te sluit en sê dat mense uit 'n breë spektrum hulle met die term assosieer, mits "die term nie met rassisme en uitsluiting vereenselwig word nie".

Webb en Kriel (2000:42-43) meen Afrikaners is besig met 'n proses waarin hulle hulself en hul rol in postapartheid-Suid-Afrika herdefinieer nadat hulle na 1990 van alle politieke mag gestroop is. Verskeie aspekte van die Afrikaner se identiteit moet herdink word. Talle verkies om hulle van Afrikaans te distansieer (Bosch 2000:55), terwyl ander meen daar word soveel boosheid met

die begrip *Afrikaner* geassosieer dat hulle wonder of dit die moeite werd is om die konsep te behou en te herdefinieer (Van Niekerk 2000:371).

Volgens Steyn (2004:70) is Afrikaners besig om hul identiteit te herdink in 'n poging om die ideologiese skade van apartheid teen te werk:

But it also performs profound existential work in the context of an experience of acute dislocation since the demise of the old apartheid system. This involves ascribing new signification to 'us' and 'them', and attempting to 'rehabilitate' and repackage Afrikanerness as compatible with the ideals of the 'new' South Africa.

Volgens Giliomee (2004:xv) het die gestalte van Afrikaner-wees ingrypend verander. Afrikaners is nie meer 'n gemeenskap wat aanspraak maak op die land en mense onderdruk nie, maar is nou 'n "vrye, mobiele en soms virtuele gemeenskap" wat nuwe tegnologie gebruik om met mekaar in aanraking te bly en Afrikaans lewend te hou: "Netwerke tussen die *Afrikaners in diaspora* en die mense by die huis is lewensbelangrik vir die oorlewing van Afrikaans en Afrikaanse gemeenskappe." (Giliomee 2004:xv, my kursivering).

Dit raak egter toenemend problematies om na die Afrikaner as 'n homogene groep te verwys. Soos Serfontein (1990) skryf, soos aangehaal deur Zegeye (2001:12) in *Social Identities in the New South Africa*:

Afrikanerdom or the Afrikaner volk or the Afrikaners simply do not exist as a separate, identifiable group any longer. There are, however, different groups or fragments of Afrikaners, or Afrikaans speaking-whites. Some regard themselves as the Afrikaner volk, others simply as Boere, others as South Africans and others again as Afrikaans-speaking Africans.

In die nuwe bestel moes elke deel van die Afrikaanssprekende gemeenskap homself afsonderlik herdefinieer en herposisioneer.

Die debat oor Afrikaner-identiteit is ontketen deur 'n Afrikaanse verslaggewer, Chris Louw, se sterk bewoorde reaksie op Willem de Klerk se boek *Afrikaners: Kroes, kras, kordaat* (2000). Daarin het De Klerk jong Afrikaanssprekendes van volksmoord beskuldig omdat hulle hul van Afrikaans begin

distansieer het. Louw se reaksie, wat in die media as die “Boetman-is-die-bliksem-in-debat” bekend gestaan het, was dié van ontugtering van ’n generasie wat gevoel het hulle pluk die vrugte van die foute van De Klerk se generasie (die generasie wat die laaste NP-bewind ondersteun het en direk voordeel getrek het uit apartheid – GCE). Die debat het ’n woedende reaksie ontketen en gevoelens van ontgogeling onder jonger Afrikaanssprekendes laat oorkook wat weke lank geduur het, en eindelijk op verskeie gespreksprogramme, ’n boek en selfs ’n drama uitgeloop het. Tien jaar ná demokratisering het Afrikaanssprekendes steeds gesukkel om selfkennis te verkry oor hul rol in postapartheid-Suid-Afrika. Die vraag is gevra of die Afrikaner daarin geslaag het om ’n nuwe identiteit te skep, en of dit inderdaad die moeite werd is om dit te doen (Fourie 2008:256).

Wanneer ’n mens egter lesersbriewe in die media sowel as gedig- en liriek-tekste uit hierdie era bestudeer, blyk dit dat daar wel tekens van ’n nuwe identiteit in die Afrikaanssprekende gemeenskap is. Trouens, dit blyk dat die soeke na identiteit, en die vroe en worsteling rondom die Afrikaanssprekende se rol in Suid-Afrika, inderwaarheid déél van die Afrikaanse gemeenskap se nuwe identiteit is. ’n Voorbeeld van so ’n brief in die Sondagkoerant *Rapport*, wat ook deur Steyn (2004:73) aangehaal word in haar artikel “Rehybriding the Creole: New South African Afrikaners” in *Under Construction: ‘Race’ and Identity in South Africa Today*, lui as volg (Steyn het die brief vertaal, maar ek het die oorspronklike, Afrikaanse brief by *Rapport* opgespoor):

Afrikaner-bagasié nou in perspektief

Ria Greaves van Grahamstad skryf:

Ek is deel van daardie derde generasie apartheid-Afrikaners. Ons het die taalvaggies geswaai, Republiekdag uitbundig op Loftus met formasies en sang gevier, Dingaansdag met ’n rooi rivier geassosieer en het trots in ons Voortrekker- en Volkspeddrag geleer en gespeel.

Ons was veilig en Christelik-Nasionaal, in ’n vakuum waar denke en vroe onnodig was.

Wegbreek is ’n stadige, pynlike proses – gebroke huwelike, families, verhoudings, die breek van religieuse bande, skuldgevoelens, identiteitloos, soekend, middeljarig.

En nou is die vierde en vyfde generasie oorsee. Ons trane stroom op internasionale lughawens en ons wonder deur die pyn van ons verlies: Sal ek ooit Sneeuwitjie van Visser of Ingrid Jonker se verse vir my klein-kind in Londen kan lees?

In watter taal sal ek die verlede, kollektief of ons unieke familieverhaal, aan hulle oordra?
Watter waardes sal ek nalaat? Wat sal my nalatenskap aan hul identiteit doen? In 'n ander land en in 'n ander taal ...

Die brief van Ria Greaves vertel iets van die pynlike proses van die herdink, herweeg en hervestiging van identiteit wat elke generasie in 'n postapartheid-samelewing ervaar. Dit is nie net 'n pynlike proses vir die oorwegend jonger geslag wat oorsee 'n ander heenkome vind nie, maar ook vir die middeljariges wat agterbly en opnuut oor hul identiteit worstel. Steyn (2004:73) haal net Greaves se brief tot op hierdie punt aan, maar Greaves se slotopmerkings bied myns insiens 'n belangrike perspektief op die manier waarop die Afrikaner moontlik wel sy identiteit herdefinieer het en vir homself 'n nuwe kleim in Suid-Afrika afgesteek het. Greaves vertel in die slot van haar brief dat sy enkele weke tevore 'n televisieprogram oor die Anglo-Boereoorlog gekyk het, en toe vir die eerste keer iets kon verstaan van haar ouma se vertellings oor die konsentrasiekampe. Greaves skryf:

Hul verlies [die slagoffers van die konsentrasiekampe – GCE] is ook my verlies. En ek was bly my ouma het oorleef om haar verhaal te vertel aan haar kleinkinders, om haar ervarings deel van my erfenis te maak. Die traumatiese gevolge van die Anglo-Boereoorlog vir die volgende generasies verstaan ek nou eers. 'n Stadige proses, ver van voltooid. Lewers is miskien 'n vonkie hoop: Indien ons die kollektiewe mite kan verstaan, word ons bagasie 'n kosbare erfstuk wat bewaar kan word, 'n onlosmaaklike deel van onself, aanvaarbaar met begrip en liefde, oordraagbaar as die volksnarratief. Dit is noodsaaklik vir die volgende geslagte, vir 'n identiteit en 'n gevoel van geankerheid, selfs in 'n ander land, met 'n nuwe kultuur. Laat ons 'n herkoms nalaat vir die volgende generasies sonder die mag om gevoelens af te stomp en die hede en die toekoms negatief te beïnvloed.

Volgens Greaves moet die Afrikaner dus sy kollektiewe pyn deel van sy identiteit maak en ook dít aan 'n volgende geslag oordra.

Steyn (2004:70) kom in haar studie oor lesersbriewe in *Rapport* tot die slot-som dat Afrikaners breedweg ses strategieë gebruik om hul nuwe 'witheid' toe te eien:

1. Afrikaners neem 'n reaksionêre houding in om witheid 'af te baken'. Dit behels lesersbriewe waarin onder meer Verwoerd se apartheid-beleid geregverdig is.

2. 'Witheid' word gerepatrieer. Dit behels onder meer briewe van die sogenaamde Pomfrikaners, Afrikaanssprekende Suid-Afrikaners wat in selfopgelegde ballingskap in die buiteland is omdat hulle nie onder 'n swart regering wil staan nie. Baie dikwels het hierdie Afrikaners in ballingskap ook bande met hul godsdienstige agtergrond verbreek. Ander weer behou bande met hul Afrikaner-identiteit deur in die buiteland steeds Suid-Afrikaanse koerante te lees en hulle in kerkgemeenskappe, wat bande met Suid-Afrika het, te organiseer.
3. 'Witheid' word versterk en uitgebou. Hierdie groep Afrikaners glo hulle moet ter wille van oorlewing alliansies met ander wit groepe – soos Engelssprekende wittes – vorm: “The major trope in this discursive repertoire is the need for a strong, united opposition in the face of ‘black’ African political power, which is predictably constructed as inherently dangerous and corrupt, and needing to be stemmed.” (Steyn 2004:76).
4. 'n Vierde strategie is om semi-witheid te omhels. Hiervolgens moet Afrikaners alliansies vorm met ander (nie-wit) Afrikaanssprekendes, soos bruin en swart Afrikaanssprekendes.
5. 'n Poging word aangebied om die begrip *witheid* te 'reinig'. Hierdie strategie behels dat wit Afrikaners as 'n eenheid nouer moet saamstaan en hul plek as 'n eenheid in die gemeenskap moet inneem. 'n Kern moet gevestig word (maar nie noodwendig 'n geografiese kern nie) van diegene wat hulle ten nouste met die Afrikaner identifiseer, wat namens die groep – sonder dat hulle die groep verdeel – met ander in verbinding kan tree (Steyn 2004: 78-79). Aan die kern van hierdie strategie is dat Afrikaners alliansies en koalisies sluit met ander groepe terwyl dié groepe ook gelykertyd op 'n afstand gehou word.
6. 'Verdonker' die begrip 'witheid', is die laaste strategie. In Frederik Van Zyl Slabbert se *Afrikaner Afrikaan* (1999) vra hy die vraag of Afrikaners ook Afrikane kan wees, en vice versa (1999:81). Vir baie Afrikaners lê hierdie vraag aan die kern van hul strategie om Afrikanerskap te 'rehabiliteer'. Waar die sogenaamde Pomfrikaners hulle

by hul histories Europese herkoms skaar, skaar dié Afrikaners hulle by hul Afrika-wortels.

Oor die feit of die Afrikaanssprekende in so 'n mate in die nuwe politieke bestel uitgesluit word dat daar van 'n diaspora sprake is, is daar uiteenlopende menings. Volgens my is dit misleidend om voor te gee dat Afrikaanssprekendes ná 1994 in so 'n mate gemarginaliseer is dat hulle as gemeenskap in 'diaspora' is, hoewel daar tog tekens van 'n diaspora-identiteit waargeneem kan word.

Die Afrikaanse gemeenskap is slegs een van talle gemeenskappe wat hulle in postapartheid-Suid-Afrika moes herposisioneer. Distiller en Steyn (2004:1) skryf in *Under Construction: Race and Identity in South Africa Today*.

For the past decade, the meaning of 'South African', as a description of a space and an identity, or identities, has been undergoing change. South Africa has passed through colonial history, formalised apartheid, and its official demise. It is now a 'new' nation working to forge something that is informed by the past, and that seeks to transcend it. Different communities within the country are responding differently, both within themselves and in relation to communities with which they share physical and discursive space, spaces for living and of identity.

Hoewel alle groepe hulle dus moes herposisioneer, is Afrikaanssprekende Suid-Afrikaners waarskynlik die groep wat die ingrypendste geraak is deur dié verandering. Fourie (2008:239) skryf die Afrikaner se posisie het verander van dié van die magshebbers, na dié wat ingestem het tot magsdeling, en eindelijk tot dié wat politiek ontmagtig is.

Veral die jonger geslag dink skynbaar baie krities na oor hul Afrikanerskap. In haar artikel "Sampling the Past: Sound, Language and Identity in the New South Africa", vertel Stephanie Marlin-Curiel van 'n Afrikaanse rave-partytjie waarheen sy uitgenooi is, waarin Afrikaanse aanhalings van apartheidsminders soos DF Malan en ander welbekende Afrikaanse storievertellers en rugby-komentators saam met trance-musiek vermeng is. Die musiek word gespeel terwyl simbole van die Afrikanerdom, soos monumente en memorabilia, figure en logo's teen die muur geprojekteer word. Deur Afrikaanse musi-

kante van 'n verskeidenheid van rasse- en kulturele agtergronde byeen te bring, het die rave daarin geslaag om Afrikaans te herposisioneer van die 'taal van die onderdrukker' na die lingua franca van 'n nuwe musiekbeweging. Marlin-Curiel (2003:56) skryf:

The implication is that Afrikaans is now longer God's holy chosen language, but a versatile, modern, and extremely adaptable communication tool [...] uniquely positioned to be symbolic of how achievable unity is in South Africa.

Die jong Afrikaners wat die partytjie georganiseer het, het gehoop dit sou tot 'n nuwe beweging lei wat Afrikaner-identiteit na die val van apartheid sou herdefinieer, maar kon nie daarin slaag nie. Tog het die rave volgens Marlin-Curiel (2003:56) wel daarin geslaag dat hierdie jongmense hul verlede met 'n postapartheidverstandigheid begin omhels. Die Afrikaner-nasionalisme en die Afrikaanse taal wat in hul jeug gevier is, marginaliseer hulle vandag, maar die rave verteenwoordig 'n poging om Afrikaner-identiteit te rehabiliteer deur met swart en bruin Afrikaanssprekendes bande te bou op grond van hul gedeelde genealogie van taal en deur hul gedeelde marginalisering in die postapartheid-Suid-Afrika (Marlin-Curiel 2003:56).

Marlin-Curiel (2004:57) skryf dat hoewel dié partytjie nie tot 'n beweging gelei het nie, het dit wel 'n doel gedien: Dit het 'n ruimte geskep waar die Afrikaner-jeug temporele, kulturele en geografiese grense kon oorstee en tegelykertyd 'n postkoloniale en 'n postapartheidssubjektiwiteit kon vestig: "The rave evoked the past even as it proposed a new and different future: establishing an identity for Afrikaners that is simultaneously Afrikaans and African." (Marlin-Curiel 2004: 59).

'n Ander vraag, wat myns insiens tot dusver nog nie genoeg aandag gekry het nie, is die rol wat geloof in die nuwe, herdefinieerde Afrikaner-konsep speel. Die Afrikaner is tradisioneel getipeer deur Afrikaner-nasionalisme, waarvan Christenskap 'n voorvereiste was. Om 'n Afrikaner te wees was om 'n Christen te wees, wat tot die konsep van Afrikaner-Christelike nasionalisme gelei het. Die Afrikaner se Christenskap het op twee wyse gemanifesteer: (1) as

deel van 'n uitverkore volk met 'n opdrag; en (2) as wit bewakers van 'n minderwaardige swart bevolking (Fourie 2008:249).

Steyn (2001:12) wys ook daarop dat die Christendom 'n meesternarratief vir wit Suid-Afrikaners was in die apartheidsjare: "The white master race was sanctioned by divinity." Die Christelike geloof het 'n raamwerk geskep vir apartheid deurdat dit 'n morele raamwerk van dualisme van goed en kwaad geskep het. Die terme 'Christen' en 'heiden' het as kategorieë gedien wat ras getipeer het, en wat verskillende behandelingwyses op grond van ras geregverdig het: "It was no giant step from such beliefs to the notion that the Boers were a chosen people, analogous to the ancient Israelites, who had a special and exclusive relationship with God and a mandate to smite the heathen." (Steyn 2001:29).

Teen die sestigerjare was Afrikaner-identiteit redelik gestabiliseer rondom taal (Afrikaans), 'n gemeenskaplike historiese narratief wat gekenmerk is deur gebeure van lyding en oorwinning (die Slag van Bloedrivier, die Anglo-Boereoorlog, die Groot Trek), religie (die Christendom, Calvinisme en die NG Kerk), en ras (wit, afstammeling van die Europeërs en Voortrekkers), skryf Pillay 2005:57) in *Culture and the Limits of Liberation*.

Sou Afrikaanssprekendes en Afrikaners hul identiteit in 'n nuwe millennium steeds op hul (Christelike) geloof grond? Hoe belangrik is geloof in 'n die (post-)postmoderniteit oor die algemeen, en vir Afrikaanssprekendes spesifiek? Gemeet aan die frekwensie daarvan in gedigte en lirieke, is Bybelse en religieuse verwysings minstens steeds 'n belangrike interteks, maar tog word ingrypende skuiwe ook in Afrikaanssprekendes se religieuse belewenis waargeneem. Daar word verder hieroor uitgewei in hoofstuk 3.8 en hoofstuk 4-6.

3.7 Wit identiteit

Hoewel die Afrikaanse gemeenskap hoegenaamd nie slegs uit wit sprekers bestaan nie, voel 'n groot deel van hierdie taalgroep uitgesluit uit die nuwe

politieke bestel vanweë hul velkleur – en nie vanweë hul moedertaal nie. In M.M. Walters se gedig “Pardon”, wat in die volgende hoofstuk bespreek word, pleit Satan byvoorbeeld aan die kant van die wit bevolking dat God sal ingryp en die bloedvergieting weens misdaad in die nuwe politieke bestel sal stop. Aangesien baie Afrikaanse gevoelens van marginalisering eintlik marginalisering weens witheid is, is dit ook nodig dat daar in hierdie hoofstuk oor ‘wit identiteit’ uitgewei word.

Steyn (2001:150) skryf in *Whiteness Just Isn't What It Used To Be* dat wanneer die Westerse sentrum verskuif word, soos dit so dramaties in Suid-Afrika gebeur het, moet die wisselwerking tussen sogenaamde “European stock” en voorheen gekolonialiseerdes noodwendig op 'n ander voet geskied. Die mate waarin hierdie verhouding verander, bepaal die mate waartoe die postapartheid-Suid-Afrika tot 'n ten volle postkoloniale staat ontwikkel (Steyn 2001:150). Sedert 1910, met die Uniewording van Suid-Afrika, is heelwat van die lae van kolonialisme, wat vanaf 1652 opgebou is, reeds weggekalwe. Sedertdien is die wit norm wat deur die meesternarratief afgedwing is, nie meer statutêr sentraal nie (Steyn 2001:150).

Witheid was 'n modernistiese konstruksie wat sentraal tot die kolonialiseringprojek gestaan het (Steyn 2001:150). Dit is in stand gehou deur 'n wig in te dryf tussen wit identiteit en ‘alles wat swart was’. Daarna is die meesternarratief van wit superioriteit deur mag en selfs geweld in 'n binêre ideologiese hiërargie in stand gehou. Dit het heelwat geweld, volgehoue onderdrukking en wreedheid geverg om 'n Suid-Afrikaanse samelewing volgens 'n stelsel van wit minderheidsheerskappy te organiseer (Steyn 2001:151). Daarom moet wit Suid-Afrikaners in 'n postapartheid-era hul plek aan die hand van verskeie ‘klein narratiewe’ heronderhandel (Steyn 2001:151).

Nie alle wittes rekonstrueer hul identiteit op dieselfde wyse nie (Steyn 2001:152). Daar is nie een, verenigde narratief van witheid nie, en die identiteit moet hervorm word binne 'n omgewing wat wittes se veronderstellings van meerderwaardigheid en eiegeregtigheid uitdaag: “The postmodern

condition, the upsetting of ‘the reassuring stability of that mastering position’ has caught up with South African whites.” (Steyn 2001:152).

Steyn (2001:152) kom tot die slotsom dat wit Suid-Afrikaners (wat in hierdie definisie wittes van alle taalgroepe en alle geloofsgroepe insluit) in ’n tyd van politieke en sosiale oorgang een van vyf meesternarratiewe aangaande hul witheid onderskryf. Die vyf meesternarratiewe is op ’n spektrum wat wissel van wittes se totale ontkenning van die noodsaak om ’n nuwe identiteit aan te neem en wat vasklou aan die apartheidsverlede, tot wittes wat hulle heeltemal van hul witheid distansieer en volledig met Afrika identifiseer:

1. Die mees fundamentalistiese meesternarratief is *Still Colonial After All These Years* – mense wat aan hierdie meesternarratief vasklou, het nog nie vrede gemaak met die realiteite van die bewindsoorgawe nie. Hulle glo dat die ou verhoudinge met die ‘Ander’ wonderbaarlik behou of herstel kan word.
2. Onderskrywers van die tweede meesternarratief, *This Shouldn’t Happen to a White*, glo die ou orde is ‘onlogies’ omgekeer deur die nuwe politieke bestel: “Seething with racial envy, these people experience what is happening in terms of reversal and victimization – the new order is ‘out to get them’.” (Steyn 2001:153).
3. In teenstelling daarmee ervaar aanhangers van die derde meesternarratief, *Don’t Think White, It’s All Right*, dat hul witheid ’n integrale deel van hul identiteit is. Hulle is egter meer pragmaties oor hul nuwe posisie in die land. Steyn (2001:153) verdeel hierdie groep in twee sub-groepe, *Whites Are Doing It For Themselves*, ’n groep wat geneig is om terug te keer na hul kulturele wortels, en *We Can Work It Out*, ’n groep wat praktiese maniere soek om te oorleef en as wittes steeds ’n invloed in die nuwe Suid-Afrika te hê.
4. ’n Vierde groep wittes, die sogenaamde *A Whiter Shade of White*-groep, ontken heeltemal hul ras. Hul reaksie op ’n uitermate ras-gedrewe Suid-Afrikaanse samelewing is om hul persoonlike onskuld te bepleit. Hierdie groep, wat hoofsaaklik uit linkse liberaliste bestaan en vinnig aangroei, probeer sover as moontlik hul affiliasie met mede-

wittes verbreek. Dit is uiteraard baie voordelig vir wittes om kleurblind in die nuwe politieke bestel te wees, aldus Steyn (2001:153).

5. Die vyfde meesternarratief, *White, But Not Quite*, kan ook in twee groeperings verdeel word. Die eerste een, *I Just Don't Know What To Do, Being White*, is dié wittes wat glo die politieke omwenteling is geregverdig en wat hulle by die Afrikanisering van die land skaar, maar wat nie weet hoe om hul eie plek te midde van hierdie verandering te vind nie. Die tweede groep, *I Don't Wanna Be White No More* is 'n poging om te ontsnap aan die pynlikheid daarvan om hul witheid te konfronteer deur swartheid te appropriateer. Mense wat hierdie meesternarratief aanhang, ervaar 'n diep gevoel van skuld: "They cope with their guilt in different ways, either through manipulating their identities, taking on a pastiche of blackness, or through living a life of penance." (Steyn 2001:154). Die laaste weergawe van hierdie narratief is *Hybridization, That's the Name of the Game*. Aanhangers van dié narratief is geneig om na hulleself as wit Afrikane te verwys. Hierdie mense neem 'n heeltemal ander houding in: Hulle ontken nie hul ras nie; hulle problematiseer dit – Steyn (2001:154):

By holding onto both ends of the binaries that have constructed race, incorporating blackness into whiteness, Africanness into Europeaness, their undertaking deconstructs whiteness, undoes the dynamics that originally constructed the master narrative. For these people the present situation does not speak as much of defeat as of opportunity to relinquish the master's construction wisely.

Ongeag hoe gefragmenteerd, sal hierdie meesternarratiewe nog 'n hele ruk lank bly oorleef, in watter gedaante ook al (Steyn 2001:154). Hoewel wittes volgens Steyn (2001:155) hul identiteit verskillend konstrueer op hierdie kontinuum, ervaar hulle almal 'n ingrypende verandering in hul leefwêreld. Steyn (2001:155) skryf:

These constructions are being told by people who are sharing a dramatic change in their life world; they are unmistakably stories of crisis, however diverse their interpretations of the crisis.

Gepaardgaande daarmee is gevoelens van ontheemding en rou oor dinge wat verby is. Wittes ervaar gevoelens van verlies. Steyn (2001:156) lig die volgende elemente van gevoelens van verlies uit:

- *Verlies aan 'n tuiste*: Hoewel wit Suid-Afrikaners van Europese afkoms is, beskou hulle lankal al die suidelike punt van Afrika as hul tuiste. 'Tuiste' was nietemin voorspelbaar. Dit was meer as net 'n fisieke tuiste, dit was ook 'n kulturele en psigologiese tuiste. Die meeste van die wittes wat nou die land verlaat, is nie net op soek na 'n bestemming wat hulle as fisies veilig en ekonomies stabiel ervaar nie, maar ook na 'n plek wat kultureel met hul identiteit strook (Steyn 2001:156). Die politieke veranderinge in die land het wittes 'uit hul plek uit laat voel' – nadat hulle eeue lank onder die indruk was dat hulle feodale leenhere was, moes hulle wakker word en beseft dat hulle eintlik plakkers is (Steyn 2001:156). Dit het tot groot gevoelens van verlies gelei – verlies aan sekerheid, verlies aan bevoorregting en verlies aan ingeburgerde rolle (Steyn 2001:156).

Tuiste het vir wittes sekuriteit, veiligheid, beskerming en homogene identiteit veronderstel en is gevorm deur die Ander uit te sluit (Steyn 2001:157). Nou, in 'n nuwe realiteit, is tuiste vir die wittes vreemd, vyandig en “dangerously populated with the phantasmagoria of previous repressions” (Steyn 2001:157). Die reaksie hierop onder wittes wissel vanaf die groep *Still Colonial After All These Years*, wat vir hulle 'n simulacra van 'n tuiste skep, tot by die groep *This Shouldn't Happen to a White*, wat in selfopgelegde ballingskap Suid-Afrika verlaat om die 'beloofde land' te gaan soek. Die groep *Don't Think White, It's All Right* sal in sommige opsigte afrikaniseer omdat dit noodsaaklik en onvermydelik is. Volgens Steyn (2001:157) is die ideaal dat 'n groter identifikasie met Afrika aangemoedig word, terwyl daar nie daarop aangedring word dat wittes alle aspekte van Europeesheid aflê nie: “Hybridization is the most promising tale to urge personal heterogeneity.” (Steyn 2001:157).

Volgens Steyn (2001:157) is die realiteite van Suid-Afrika nou so dat wit Suid-Afrikaners vrede moet maak met die onvermydelikheid daarvan 'om uit die nes geskop te word' en die huis te verlaat – al beteken dit in hierdie opsig 'n afstanddoening van 'n homogene tuiste en nie noodwendig 'n fisiese tuiste nie. Die probleem hiermee is dat baie dit beskou as verraad teen die ouerfiguur, wat talle daarvan afskrik om met nuwe identiteite te eksperimenteer. Tog is die vrees om van jou kultuur vervreem en sosiaal uitgesluit te word, nie tot jongmense beperk nie, benadruk Steyn (2001:157).

- *Verlies aan outonomieit en beheer*: Saam met vrese van 'n verlies aan 'n tuiste is die verlies aan *outonomieit*. Waar wittes voorheen hul afhanklikheid van swartes onderdruk en misken het, onder meer deur onbillike arbeidspraktyke, is dit nie langer die geval nie. Om inter-afhanklikheid aan te leer vereis nederigheid en dat jy afstand moet doen van gevoelens van selfvoorsiening. Wittes moet diegene vertrou wat hulle voorheen geleer is om te vrees (Steyn 2001:158). Volgens Steyn (2001:158) vrees wittes veral politieke chaos, toenemende derdewêreldstandaarde en dat Suid-Afrika verswelg sal word deur die finansiële eise van die res van Afrika. Dit lei onder meer tot wit mense ekonomiese onttrekking. Fundamentalistiese wittes, wat afskeiding van swartes met 'selfrespek' regverdig, kan hulle toenemend probeer isoleer in irrelevante en onpraktiese enklaves.
- *Verlies aan 'n gevoel van relevansie*: Wittes moet ook vrede maak met hulle verlies aan belangrikheid. Dit word volgens Steyn (2001:159) waargeneem in die neiging om na hulleself as gemarginaliseerd te verwys. Dit is waar dat wittes afstand gedoen het van die politieke mag, maar hulle beklee steeds sleutelposte in die staat- sowel as die private sektor en beheer die grootste deel van die ekonomie. Die afstanddoening van die dominante posisie beteken nie sonder meer dat wittes onderdruk word nie (Steyn 2001:159). Die akute gevoel van irrelevansie is tekenend van hoe gewoon wittes aan mag geraak het – en nie van wittes, wat hulleself nou as buitelanders sien, se ware

status in die nuwe politieke bestel nie. Die gevoel van irrelevansie kan ook verbind word met die subjektiewe gevoel van uitsluiting uit die hoofarena waar geskiedenis gemaak word – 'n terrein wat voorheen deur wittes, veral mans, oorheers is.

- *Verlies aan gewaarborgde legitimiteit*: Hoewel wit mense selde hierdie verlies uitspreek, benadruk Steyn (2001:159) dat baie wittes voel hulle is nie meer onmisbaar vir die toekoms van Afrika nie. Volgens Steyn (2001:160) voel die meeste wittes hulle kan deur hul geboortereg en op grond van hul bydrae tot die land aanspraak maak op 'n bestaansreg in Suid-Afrika, en word hul teenwoordigheid nie deur die huidige swart bewindhebbers uitgedaag nie. Wat wel in die slag gebly het, is die waarborg dat die *interpretasie* en *voorwaardes* van hul legitimiteit, wat voorheen eensydig vasgestel is, onveranderd gaan bly.
- *Verlies aan eer, verlies aan aansien*: Een van die mees traumatiese verliese vir wit mense is volgens Steyn (2001:160) dat hulle niks meer het om hul selfbeeld op te bou nie. Die Waarheids-en-versoeningskommissie het 'n simpatieke oor verleen aan dié wat voorheen stemloos was: “The sense of having been ‘found out’ is acutely uncomfortable. [...] The *desire* for innocence is overwhelmingly evident in all the narratives, though again some narratives are more able to separate the desire from the actuality.” (Steyn 2001:160) [kursiewe druk in die oorspronklike]. Volgens Steyn (2001:161) het die meeste groepe die kwessie van wit skuld so vinnig moontlik afgeskud. In teenstelling hiermee het 'n groepering wit Suid-Afrikaners 'n enorme verligting van hul skuldgevoel met die oorname van politieke mag, “relieved at no longer being associated with a formal system with which they had disagreed”.

Die verskillende narratiewe maak dit moontlik om te red wat daar te redde is uit die verlede, sekere dinge prys te gee, en nuwe perspektiewe aan te neem. Daar is 'n vryheid in die postapartheid-Suid-Afrika om nuwe sosiale identiteite te vorm aan die hand van diskoerse wat voorheen ondenkbaar was, nie beskikbaar was nie of voorheen nie kulturele 'aansien' gehad het nie. Die

postmoderne oomblik skep die geleentheid om diskoerse van die verlede oor die Self en die Ander te revalueer, om die verlede te herdink en nuwe perspektiewe oor die toekoms aan te neem (Steyn 2001:161).

Hierdie ses strategieë toon dat die Afrikanergemeenskap hom op verskeie maniere herdefinieer. Steyn (2004:79) wys daarop dat benewens die enkele briewe waarin daar verlangend gesmag word na die 'Boere' se terugkeer na 'n paradysagtige bestaan, die menings getoon het dat vroeëre artikulasies oor Afrikanerskap in die postapartheidera gedekonstrueer word. 'n Voorbeeld van die wyse waarop bruin Afrikaanssprekendes hul identiteit reconstrueer in 'n nuwe politieke bestel, waarin hulle polities bevry is, word in hoofstuk 6.4.4 bespreek as agtergrond vir die lied "Carpenter se klong".

As Afrikaners hulle verskillend herposisioneer en hul witheid op verskillende wyse toeëien, sal hulle waarskynlik ook hul religieuse identiteit verskillend herposisioneer.

3.8 Hoe belangrik is religie in postapartheid-Suid-Afrika?

Steyn se studie van die lesersbriewe in *Rapport*, waarna daar in hoofstuk 3.6 verwys is, het spesifiek die rasgebaseerde identiteit van wit Afrikaners ontleed, maar die Afrikaanssprekende gemeenskap (nie net wit Afrikaners nie) het hulself ook uiteenlopend herposisioneer wat hul affiliasie tot religie betref. Uit die bestudering van Afrikaanse gedigte en kontemporêre musiek van die afgelope dekade of wat, blyk daar 'n nuwe verbondenheid met religie te wees – nie net onder jonger Afrikaanssprekendes nie, maar lede van alle ouderdomsgroepe. Dit word in hoofstuk 4 tot 6 bespreek, maar kortliks wissel Afrikaanssprekendes se religieuse aanhang op 'n kontinuum vanaf 'n totale minagting en afkeer van die Christelike geloof in die breë (soos in die lirieke van K.O.B.U.S!), tot die verwerping van die Christelike religie as deel van die Afrikaner-establishment (soos in die lirieke van Fokofpolisiekar), tot die herbesinning oor die *inhoud* van die Christelike geloof (soos in gedigte deur I.L. de Villiers en Lina Spies). In enkele gevalle trek religie ook 'n post-post-

modernistiese baadjie aan, soos in die lirieke van David Kramer ('n Engelssprekende Jood), waar geloof nie net gebruik word om sedelike verval aan te spreek nie, maar ook met die ekologie in verband gebring word. Die afleiding wat hieruit gemaak word, is dat religie steeds 'n belangrike rol speel in die identiteit van die (wit) Afrikaanssprekende. In die slothoofstuk sal daar bepaalde gevolgtrekkings hieroor gemaak word.

Voordat daar gefokus kan word op die rol wat religie speel in die nuwe 'gerehabiliteerde', 'herverpakte' identiteit van (wit) Afrikaanssprekendes, moet daar eers gefokus word op die rol wat religie in Suid-Afrika in die breë speel.

Hoewel sensusse telkemale op 'n oorweldigende aanhang van die Christelike geloof in Suid-Afrika dui, skets die sogenaamde SA Tribes-projek 'n meer gedetailleerde prentjie. Die SA Tribes-projek het aanvanklik begin as 'n studie om maatskappye te help om veranderinge in die Suid-Afrikaanse samelewing en die kommersiële implikasies daarvan te verstaan (Burgess 2002:2). Mettertyd het die studie egter uitgebrei en is die bevindings van die navorsing oor sosiale gedrag en identiteit in Suid-Afrika gepubliseer in die boek *SA Tribes – Who We Are, How We Live and What We Want From Life in the New South Africa*. Die navorsing fokus hoofsaaklik op verbruikersgedrag, maar ook op waardes en houdings.

Die navorsing het getoon dat 'n ál groter groep Suid-Afrikaners van alle bevolkingsgroepe hulle primêr met 'n godsdiensgroep identifiseer, terwyl die proporsie van die samelewing wat hulle primêr met 'n rassegroep identifiseer, geleidelik krimp.

Die volgende vraag is aan die respondente gestel: "Ons het met verskeie Suid-Afrikaners gepraat, en hulle beskryf hulleself almal op verskillende wyses. Sommige mense beskryf hulleself in terme van hul taal, geloof of ras, terwyl ander hulleself beskryf in ekonomiese terme, soos byvoorbeeld as 'n lid van die werkersklas, middelklas of as 'n boer. Afgesien daarvan dat jy 'n Suid-Afrikaner is, by watter groep voel jy hoort jy in die éérste plek?"

Waar 4% van alle respondente in 1994 hulle in die eerste instansie by 'n godsdienstgroep geskaar het, het 16% dit in 2000 as hulle voorkeurgroep van identifikasie geëien. Daarteenoor het die 33% van alle respondente wat hulle in 1994 in terme van hul rasgroep geïdentifiseer het, afgeneem tot 24% in 1997 en 22% in 2000. Hoewel rasgroepe dus steeds 'n sterker voorkeur is vir identifikasie, wil dit voorkom of die belangrikheid van geloofsgemeenskappe wel in Suid-Afrika aan die groei is.

3.9 Ter samevatting

In hierdie hoofstuk is daar oorsigtelik gekyk na ooreenkomste en verskille tussen kultuurstudies en die postmodernisme. Daar is gemeld dat kultuurstudies 'n teendissiplinêre akademiese terrein is wat voorkeur gee aan kultuuruitinge wat 'betrokke' is en wat fokus op die magsverhoudings tussen magshebbers en gemarginaliseerdes. Die 'kultuur' wat in kultuurstudies ondersoek word, is polities van aard, en nie esteties nie.

Waar kultuurstudies dikwels religie uitsluit as 'n ondersoekterrein, gaan daar wêreldwyd ál meer stemme op vir meer navorsing oor religie as 'n belangrike komponent van die samelewing. Veral in Suid-Afrika, waar die Christelike religie 'n rol gespeel het in die handhawing van apartheid en dus die marginalisering van bevolkingsgroepe, en ook in die vorm van die Bevrydingsteologie 'n rol gespeel het in die versetstryd, kan religie nie uitgesluit word by 'n 'betrokke' studie van kultuur nie. Aangesien geloof egter deel is van die Afrikaanssprekende se identiteit, en identiteit vloeibaar is, beteken dit dat geloof ook 'n konstruksie is wat toenemend herdink en heroorweeg word.

Identiteit is een van die belangrikste ondersoekterreine binne kultuurstudies. Waar identiteit in die moderniteit stabiel en geanker was, is dit in die postmoderniteit vloeibaar en 'oop'. Daarteenoor is daar ook 'n derde alternatief, naamlik die transmoderne mens, waarin daar opnuut 'n behoefte aan spiritualiteit en religie is.

Stuart Hall is een van die belangrikste teoretici wat identiteitskwessies binne kultuurstudies betref. In sy artikel "Cultural Identity and Diaspora" (Hall 1990) benadruk Hall twee beskouings oor kulturele identiteit. Die eerste denkrigting is dat kulturele identiteit 'n gedeelde, kollektiewe kultuur veronderstel en dat hierdie gedeelde kulturele identiteit onderliggend is aan ander, meer oppervlakkige verskille. Volgens Hall het hierdie opvatting van kulturele identiteit 'n deurslaggewende rol gespeel in die postkoloniale bevrydingstryde wat die wêreld se politieke landskap verander het.

Die tweede denkrigting erken dat hoewel mense ooreenkomste toon, daar ook kritieke punte is waarop hulle op 'n diepe en betekenisvolle wyse van mekaar verskil. Identiteit is dus geensins gewortel in 'n geëssensialiseerde verlede nie en word gedurig onderwerp aan die voortgesette invloed van die geskiedenis, kultuur en magsverhoudings. Dit gaan nie om 'n blote 'herontdekking' of 'herstel' van die verlede nie.

Kulturele identiteit is dus ook nie 'n vasstaande identiteit wat onveranderd is en buite geskiedenis en kultuur gevorm word nie. Hoewel Hall in sy teoretisering nêrens na religie verwys nie, is dit belangrike denkgereedskap wanneer religie in eietydse identiteit ondersoek word, omdat religie in baie gevalle gepaard gaan met 'n politieke of geestelike diaspora. Daarom is veral sy konsep van identiteit wat enersyds geanker is in eendersheid en kontinuïteit, en andersins ook skeuring en andersheid weergee, van belang vir hierdie proefskrif.

In hierdie hoofstuk is laastens gefokus op die wyses waarop Afrikaanssprekendes en Afrikaners hulle in 'n postapartheidsamelewing op verskillende wyses herposisioneer. Daar is verwys na enkele studies wat reeds onderneem is oor die herdefiniëring van identiteit binne die wit gemeenskap, en benadruk dat daar ook ondersoek ingestel moet word na religie, spesifiek binne die Afrikaanse gemeenskap, aangesien religie eens in Suid-Afrika 'n destruktiewe rol gespeel het weens Afrikaner-nasionalisme. Daar is ten slotte verwys na navorsing wat toon dat religie as voorkeurgroep vir identifisering

toeneem in Suid-Afrika, terwyl ál minder mense hulle in die eerste plek in terme van hul ras identifiseer.

In hoofstuk 4-6 sal religie as uitdrukking van 'n nuwe identiteit onder Afrikaanssprekendes aan die hand van enkele gedigte en lirieke ondersoek word. Daar sal onder meer gekyk word na nuwe gedaantes wat Moses inneem, sowel as nuwe rolle wat aan Jesus en God toegeken word.

HOOFSTUK 4: 'N NUWE MOSES

Een van die wyses waarop die verskuiwing in die religieuse identiteit in die latere fase van die postmodernisme waargeneem kan word, is in die wyse waarop die Moses-figuur van die Bybel, of die Eksodus-gebeure, met nuwe nuanses in Afrikaanse kultuuruitinge beslag kry. In hierdie hoofstuk gaan die nuwe rol van Moses in resente Afrikaanse gedigte en lirieke met behulp van stipleesanalise en interpretasie ondersoek word. Daaruit sal afleidings gemaak word oor of Moses steeds 'n politieke rol in kultuuruitinge speel, soos in die struggle, en of daar nuwe rolle aan hom gekoppel word. Ook of daar sprake is van 'n nuwe spiritualiteit in die geselekteerde gedigte en lirieke. Waar Moses eens opgeroep is in diens van die Afrikaner om hom van Britse oorheersing te bevry en later in die sestigerjare deur struggle-digters soos Adam Small benut is as (bruin) bevrydingsleier teen apartheid, spreek Moses in 'n nuwe politieke bedeling nie net sedelike verval aan nie, maar ook ekologiese verval, en word hy 'n figuur wat vervreemding van die hoofstroomgodsdiens aandui.

4.1 Moses deur die eeue

Daar is min historiese figure wat soveel uiteenlopende reaksies en opinies ontlok as Moses (Beegle 1972:15). Hy is eeue lank beskou as die skrywer van die Pentateug, die eerste vyf boeke van die Bybel (Beegle 1972:15) en as die stigtersfiguur van Israel se geloof (Bright 1972:124).

Waar die eerste boek van die Bybel (Genesis) die verhaal van individue uiteensit, is die Eksodus-verhaal, soos uiteengesit in die tweede boek van die Bybel, die geskiedenis van die volk van God, met Moses as hul leier (Walzer 1985:12).

Die verhaal van Moses word in die Bybel vervat in die boeke Eksodus, Levitikus, Numeri en Deuteronomium. Dit vertel die verhaal van 'n Hebreeuse seun wat in die paleis van die Farao grootgeword het nadat sy ma hom in 'n

biesiemandjie versteek het, en wat later in die woestyn met 'n brandende doringbos geroep is om die volk van Israel uit slawerny uit Egipte te lei na die beloofde land.

Die Moses- en die Eksodus-verhaal is oor die eeue heen deur verskeie vryheidsvegters en tallose kere in die wêreldletterkunde opgeroep in diens van politieke bevryding: “[...] Renaissance artists and Hollywood moguls alike felt at liberty to make him over into a shimmering icon [...]” (Kirsch 1999:1).

Een van die redes waarom Moses so 'n wye aanhang oor die wêreld heen geniet, is myns insiens omdat hy die een figuur is wat die verskillende hoofstroomgodsdienste van die wêreld met mekaar gemeen het. Vir Christene en Jode is Moses 'n wetmaker, bevryder en leiersfiguur, die profeet wat die Tien Gebooië aan die Westerse beskawing gegee het en die etiese monoteïsme gevestig het, die held wat die Egiptiese slawe uit die 'plek van slawerny' bevry het en hulle op hul weg na die beloofde land geplaas het (Kirsch 1999:2). In die Christelike teologie word Jesus beskryf as “die nuwe Moses”, en in die evangelie van Matteus (Matt 17:3)¹¹ word Moses genoem as 'n getuie van Jesus se verheerliking op die berg. Volgens Deuteronomium 34:10 het daar “nie weer 'n profeet in Israel opgetree wat soos Moses was nie. Hy het die Here persoonlik geken.” In die Islam word Moses erken as een van die eerste en grootste profete: Die Koran noem Moses as die profeet wat eerste die koms van Mohammed voorspel het, die figuur wat in die Islam beskou word as die Profeet wat die profetemantel oorgeneem het wat eens deur Moses en Jesus gedra is (Kirsch 1999:2).

Moses “tends to loom up as much larger than life”, skryf Kirsch (1999:3). Hy was (volgens die Bybel) 'n rolmodel vir leiers vanaf koning Dawid en Salomo tot hedendaagse magshebbers in Europa. Kirsch (1999:3) skryf: “The exalted and sanctified Moses has been a man for all seasons and every age. Ancient sages identified Moses as the inspiration for and counterpart of a whole pantheon of pagan gods.”

¹¹ Alle aangehaalde Bybelverse word in Addendum 2 aan die einde van die studie aangeheg.

Deur die eeue heen het Moses dus besondere betekenis gehad en was hy 'n rolmodel in talle van die grootste bevrydingsbewegings. Uit die vuur en as van die Franse Revolusie het daar 'n hernude belangstelling in Moses opgevlam: Dieselfde man wat in die vorige bedeling die simbool van koninklike heerskappy was, is deur die onderdrukte van die bevrydingsbeweging, wat hul koning wou onthoof, as 'n simbool van bevryding geëien (Kirsch 1999:4).

Walzer (1985:4) wys weer op die betekenis van die Moses-figuur in die vroeë Amerikaanse geskiedenis. Oliver Cromwell het byvoorbeeld in die eerste opening van die eerste verkose parlement in Amerika die eksodus uit Egipte beskryf as die “only parallel of God’s dealing with us that I know in the world” (soos aangehaal deur Walzer 1985:4).

In 1776 het Benjamin Franklin voorgestel dat die Amerikaanse seël 'n afbeelding moet bevat van Moses met sy staf omhoog gelig en die Egiptiese weermag wat in die Rooi See verdrink, terwyl Jefferson voorgestel het die seël moet verwys na die volk van God wat deur die woestyn gelei word deur 'n wolk- en vuurkolom (Walzer 1985:6).

Later was Moses weer 'n belangrike bondgenoot in die swartbewustheidsbeweging van Afro-Amerikaners, waar die lied “Go down, Moses” as een van die eerste bevrydingsliedere aangehef is (Kirsch 1999:4). In dr. Martin Luther King jr. se aanvaardingstoespraak van die Nobel-vredesprys (op 11 Desember 1964), verwys hy meermale na Moses, en bring hy die Eksodus-verhaal in verband met die stryd van swart onderdrukte in Amerika. King (http://nobel-prize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1964/king-lecture.html) sê:

Oppressed people cannot remain oppressed forever. The yearning for freedom eventually manifests itself. The Bible tells the thrilling story of how Moses stood in Pharaoh’s court centuries ago and cried, ‘Let my people go.’ This is a kind of opening chapter in a continuing story. The present struggle in the United States is a later chapter in the same unfolding story. Something within has reminded the Negro of his birthright of freedom, and something without has reminded him that it can be gained. Consciously or unconsciously, he has been caught up by the *Zeitgeist* and with his black brothers of Africa and his brown and yellow brothers in

Asia, South America, and the Caribbean, the United States Negro is moving with a sense of great urgency toward the promised land of racial justice. The problem is far from solved. We still have a long, long way to go before the dream of freedom is a reality for the Negro in the United States. To put it figuratively in biblical language, we have left the dusty soils of Egypt and crossed a Red Sea whose waters had for years been hardened by a long and piercing winter of massive resistance. But before we reach the majestic shores of the Promised Land, there is a frustrating and bewildering wilderness ahead.

Smith (1994:71) merk in hierdie verband op dat King sy roeping uit die Bybelboek Eksodus gekry het. King beseft hy moet sy volk opnuut help om hul Rooi See oor te steek, en hy is die Moses wat na die bergspits gaan om God te ontmoet, maar nie so bevoorreg is om die beloofde land binne te gaan nie. Smith (1994:71) kom tot die slotsom alle Amerikaners – “past and present” – identifiseer Egipte met Amerika, Farao en die Egiptenare met wit slawedrywers en gevolglik ook rassiste, en swartes met die Israelitiese slawe. Van Wyk (1999:108) voeg by dat die boeke van Moses en Openbaring die enigste Bybelboeke was wat die slawe op die plantasies geken het. “Die rede [...] hiervoor was omdat dit tot hul omstandighede gespreek het. Die Evangelie van Jesus Christus was minder belangrik.” (Van Wyk 1999:108). Die implikasie hiervan is dat swart Amerikaners die politieke bevryding wat ’n hedendaagse Moses-figuur kon bring, dringender geag het as die geestelike verlossing wat Jesus van die Bybel kon bring. Moses was dus ’n politieke bevryder.

Min of meer in dieselfde era as wat Moses deur dr. Martin Luther King jr. opgeroep is tot bondgenoot van swart onderdrukte, is hy deur die Afrikaanse digter Adam Small opgeroep tot die bevryding van die onderdrukte nie-wit bevolkingsgroepe in apartheid-Suid-Afrika, maar meer hieroor in hoofstuk 4.3.

Tydens die Tweede Wêreldoorlog is Moses aan beide kante van die politieke spektrum as ’t ware tot diens opgeroep. Terwyl die Nazi-regering ’n afbeelding van Moses gedruk het op ’n geldeenheid wat in die sogenaamde modelkamp vir Joodse gevangenes by Terezin, buite die hedendaagse Praag, gebruik is (Kirsch 1999:4) en daarmee die Bybelse figuur vir húl stryd aangeneem het,

het Zora Neale Hurston¹² die Eksodus-gegewe in haar boek *Moses, Man of the Mountain* (1939) gebruik om standpunt in te neem teen die Nazi-onderrukking. Hoewel Hurston se boek in die eerste plek fokus op die lot van die swart vrou in die samelewing van die 1930's, is daar ook parallels met die politieke gebeure in Duitsland en die opkoms van Nazisme in daardie dekade (Wright 2003:47). In die eerste hoofstuk woon die slawe byvoorbeeld in ghetto's nadat hulle uit hul "well-built" huise verdryf is, en leef hulle in vrees vir spioene en regeringsagente – 'n moontlike verwysing na die Reichstag se drakoniese Neurenberg-wette van 1935. Soos die Jode in Duitsland, het die slawe in Hurston se boek oornag hul status as burgers verloor.

Moses is ook gebruik om vóór en téén die kommunisme standpunt in te neem. Enersyds staan Moses en die uittoeg uit Egipte byvoorbeeld sentraal in die kommunistiese teologie of anti-teologie van Ernst Bloch, en word die Moses-verhaal in *Moses in Red*, 'n boek deur Lincoln Steffens (1926), gebruik as 'n regverdiging van Leninistiese politiek (Wright 2003:15). Maar andersyds word Moses in die film *The Ten Commandments* (1956) deur die vervaardiger Cecil B. DeMille opgeroep in die sogenaamde kulturele Koue Oorlog teen die voormalige USSR (Wright 2003:90). Wright (2003:99) beklemtoon dat dié film gesien moet word teen die agtergrond van die hernude belangstelling in religie en die religieuse in die na-oorlogse Amerika: "Without doubt, the Cold War opposition to the officially atheist societies of the USSR and its allies also played a role in the 1950s surge in religious participation." (Wright 2003:99). Religie het as 't ware 'n wapen geword teen die Kommunisme wat ná die Tweede Wêreldoorlog in die Sowjet-republieke geseëvier het. Wright (2003:106) skryf:

The Ten Commandments was a film that took the cinematic portrayal of the life and person of Moses to its logical Cold War conclusion. Put simply, Moses, as instigator and guardian of a divinely willed and ordered freedom, became representative of the American nation and the identity of the United States as Israel, in the sense of both promised land and light for the nations. Pharaoh Rameses, whose autocracy attempted to deny the divine order and subjected countless masses to lives of mean-

¹² Die bronne van Hurston, Steffens en DeMille het ek nie self geraadpleeg nie. Menings oor die bronne is dié van Wright (2003), en nie my eie nie.

ingless drudgery enforced by the threat of state backed terror, functioned as his powerful yet eventually defeated Soviet enemy.

Moses het voorts 'n groot rol gespeel in die bevrydingsteologie van die Katolieke priesters in Latyns-Amerikaanse lande soos Argentinië, Peru en Colombië in die 1970's: "If we take the Exodus as our theme we do so because in it Latin American theology finds a focal point [...]," skryf Croatto (1981:iv).

Ook in die New Age-bewegings word Moses deur Ari Zivotofsky (1994:259) genoem as die "true Empath". Hy beskryf Moses as "not only caring and concerned for others, but also [...] willing and ready to act upon those feelings" (Zivotofsky 1994:259).

Walzer (1985:4) kom tot die slotsom: "Wherever people know the Bible, and experience oppression, the Exodus has sustained their spirits and (sometimes) inspired their resistance."

'n Moontlike verklaring hiervoor is dat die Eksodus-verhaal in so 'n mate deel is van die Westerse bewussyn dat 'n wye spektrum politieke gebeure binne die narratiewe raamwerk van die verhaal verstaan kan word (Walzer 1985:7). Walzer (1985:8) wys daarop Eksodus deel van 'n Bybelse genre van religieuse tekste is wat geskryf is met die oog op openbare voorlesing, herlesings en analise. Eksodus is 'n openbaring wat deur die eeue heen 'n prominente plek in die literatuur ingeneem het. Dit is dus die verhaal van bevryding wat in religieuse terme uitgedruk word, maar dit is ook 'n sekulêre verhaal in die sin dat wonderwerke 'n rol speel in die gebeure, maar dat niks van die gebeure *per se* wonderbaarlik is nie. Dit is 'n klassieke narratief met 'n begin, middel en 'n slot – of dan 'n probleem, 'n stryd en 'n oplossing (naamlik Egipte, die woestyn, en die beloofde land). Die krag van die verhaal is in die slotgedeelte gesetel, wat die verhaal hoopgewend maak. Die Eksodus-verhaal toon dus ooreenkomste met die antieke pelgrimsverhaal, wat by 'n vaste punt begin, en op 'n sekere punt eindig (Wright 2003:51, Bauman 1996:23). Dit is nie 'n reisverhaal wat by die huis begin en weer daar eindig nie. (Bauman 1996:29).

Volgens Wright (2003:51) is dit juis hierdie narratiewe eienskappe van die verhaal wat dit hoopgewend in die slawegeskiedenis gemaak het: Wright (2003:51) skryf:

Within the broadly Christian worldview of the slaves, the story of Moses and the exodus was fundamental, as countless slave memoirs attest. Slaves likened themselves to the Israelites in Egypt and drew from the exodus story a confidence to project a radically different future.

Dit word bevestig deur Raboteau (1978:311) in *Slave Religion*. Hy benadruk dat die appropriëring van die Eksodus-verhaal vir die slawe 'n manier was om hul historiese identiteit as volk te vestig. Die Christen-slawe het die Eksodus-verhaal, waarvan hulle die uiteinde geken het, toegepas op hul eie ervaring van slawerny, wat nog nie tot 'n einde gekom het nie. Deur met die Eksodus-verhaal te identifiseer het hulle betekenis en sin uit hul chaotiese en doellose bestaan geskep (Raboteau 1978:311).

Raboteau (1978:311) voer aan die primêre motivering vir die gebruik van die Eksodus-verhaal deur Afro-Amerikaners in hul bevrydingstryd is die klaarblyklike ooreenkomste tussen die Israeliete se verhaal en dié van Afro-Amerikaners. Dieselfde geld myns insiens ook ander onderdrukte groepe, wat in hul stryd ooreenkomste sien met dié van die stryd van die Israeliete in slawerny in Egipte, en wat hoop op 'n Moses-figuur wat hulle uit hul (politieke) verdrukking kan lei.

4.2 Moses in Suid-Afrika

In die Suid-Afrikaanse geskiedenis het Moses ook 'n prominente rol gespeel – en is hy ook ingespan om vir die Afrikaner sowel as téén die onderdrukkende apartheidsbestel standpunt in te neem. In Moodie se *The Rise of Afrikanerdom* (1975) word die hele eerste hoofstuk, getiteld “The Afrikaner Civil Religion: An Ideal Typical Description”, aan die prominente rol van die Christelike godsdienst in die opkoms van Afrikaner-nasionalisme gewy. Die Afrikaner se geskiedenis word as 'n heilige geskiedenis bestempel en as

sodanig beskryf. Die hoofstuk (en dus die boek) open met die sin: “In the Afrikaner civil religion, God imbues all history with ultimate meaning. He rules sovereign over the world and works His will in the affairs of nations – most visibly of Afrikanerdom.” (Moodie 1975:1).

Die “sacred saga” van die Afrikanerdom word dan in die res van die hoofstuk in ’n Moses-analogie beskryf: Die Britse besetting van die vroeë negentiende eeu en die teregstelling van Jopie Fourie word beskryf as die tydperk van openbaring waarin God sy wil vir die Afrikanervolk bekend maak (Moodie 1975:2). Die onderdrukking deur die Britse magshebbers aan die Kaap het volgens Moodie (1975:5) die Afrikaner genoop om in opstand te kom en Noordwaarts te trek om die juk van onderdrukking af te gooi: “They were followed by the British army, like that of Pharaoh, and everywhere were beset by the unbelieving black ‘Canaanites’. Yet because God’s people acted according to His will, He delivered them out of the hands of their enemies and gave them their freedom in the promised land.” (Moodie 1975:5).

Later, tydens die anti-apartheidstryd, is Moses egter meermale opgeroep om hom aan die kant van die nie-wit bevolkingsgroepe te skaar. P.D. Strauss neem in *Van Moses tot Marx* sterk standpunt in teen die NG Kerk se goedkeuring van die beleid van apartheid. Hy pleit dat die kerk nie sy sosio-politieke rol moet afskeep ter wille van sy geestelike rol nie. Strauss (1985:3) skryf:

Dis veral die Exodusverhaal wat die bevrydingspredikers aanspreek: Israel verkeer in slawerny. Israel moet die handarbeid verrig terwyl die Egiptenare in *white-collar-jobs* sit. Net soos die Swartman vandag, het Israel eenmaal weerloos gestaan. Geen bedingingsmag. Geen ekonomiese inspraak. Geen politieke seggenskap. Geen militêre krag. Kan nie eens ‘huur opsê’ en loop nie, want baas Farao bepaal waar hulle mag woon, met wie hulle sosiaal mag verkeer, wie hulle mag liefhê en waar hulle begrawe sal lê.

Die implikasie is dat die swart bevolking van Suid-Afrika die Israelitiese slawe is wat deur die wit apartheidsregering (“baas Farao”) voorgesê word in terme van byvoorbeeld die Groepsgebiedewet (“waar hulle mag woon”) en die

Ontugwet (“wie hulle mag liefhê”). Maar dan moet Moses (teoloë en die kerk) die volk uit hul slawerny kom bevry. Strauss (1985:4) skryf:

Veel was daar nie aan Moses nie. Ongewapen en boonop nog gehakkel ook. Maar hy het ’n boodskap gehad. ’n Boodskap van bevryding. [...] En Moses het hulle nie teleurgestel nie. Moses het hulle uitgelei. [...] Moses met sy kiere en sy God. Soos Moses van ouds moet die Swart teoloog vandag onbevrees voor die Suid-Afrikaanse Farao gaan staan en sê: *Let my people go!*

Hierdie politieke rol wat aan Moses toegeken is in die apartheidstryd, het by uitstek beslag gekry in die Moses-gedigte van Adam Small. Hoewel die studie fokus op resente Afrikaanse tekste – veral ná 1994 – word Small se Moses-gedigte uit die Sestigerbeweging hier bespreek om ’n konteks te skep vir latere tekste en vanweë die skille kontras wat dit vorm met die rol wat Moses in ’n nuwe era inneem.

4.3 Adam Small se (modernistiese) uitbeelding van Moses

Die Moses-gedigte van Adam Small, waarvan ek vier gaan bespreek, het na my mening nog te min aandag gekry in die Afrikaanse literêre kritiek. Steward van Wyk wy byvoorbeeld in sy proefskrif “Adam Small: apartheid en skrywerskap” (1999), slegs drie bladsye aan die “Moses-troop”.

Kitaar my kruis (1961), *Sê sjibbolet* (1963) en *Oos wes tuis bes Distrik Ses* (1973) is ’n drietal bundels deur Small waarin die kleur-aktualiteit sentraal staan (Kannemeyer 1988:259). Die hooftema van die Moses-gedigte is die bruin man se verhouding tot God en die apartheidsregering. In die gedigte word parallele getrek tussen die Bybelse gegewe van Egiptiese slawerny en die Romeinse oorheersing en die politieke situasie in Suid-Afrika (Kannemeyer 1988:259). Daarbenewens is daar nog twee ander motiewe in dié bundels, naamlik die digter se taak om die volk met sy kitaar te lei (dus met musiek en nie met geweld nie), en die ‘kruis’ (die verpligting) wat hierdie taak meebring (Kannemeyer 1988:259).

Van Wyk (1999:107-108) skryf dit word algemeen aanvaar dat Small 'n parallel trek tussen die onderdrukking van die bruinmens onder die apartheids-wette en die Bybelse geskiedenis van die Israelitiese volk onder Egiptiese slawerny en Romeinse oorheersing. Van Wyk (1999:108) verduidelik: "Aansluitend hierby is die Moses-figuur wat sy mense sal bevry van armoede en onderdrukking. Small se siening van die digterskap sluit hierby aan: soos Moses moet die digter sy mense lei. Maar omdat dié taak so moeilik is, is sy kitaar/kuns ironies ook sy kruis."

Die gebruik van Moses as bevrydingsleier is egter ook 'n goeie keuse vanweë die rol wat die Christelike geloof speel onder wittes, die groep van wie die bruin bevolking bevryding verlang het. Veral in die jare rondom die vestiging van apartheid het talle wittes geglo die koms van Jan van Riebeeck na die suidpunt van Afrika was die wil van God om 'n einde aan die 'donker eeue' in Afrika te maak. JD du Toit, ook bekend as die skrywer Totius, skryf in 1944 in "Die Godsdienstige grondslag van ons rassebeleid" in die tydskrif *Inspan* (soos aangehaal deur Fourie 2008:250): "The *boer* nation 'was a new type, created out of a wondrous confluence of blood', knocking at the 'dark gateway' to Africa."

Die Afrikaner het homself gesien as deel van 'n Christelike volk met 'n Christelike roeping. Die staatspresident, HF Verwoerd, een van die grondleggers van apartheid, het op 16 Desember 1958 verklaar: "Perhaps it was meant for us to have been planted here at the southern point within the crisis area that from this resistance group might emanate the victory whereby all that has been built up since the days of Christ may be maintained for the good of all mankind." (soos aangehaal in Fourie 2008:250). Wanneer Small dus Moses en die Eksodus-gebeure as stok kies om die wit bevolking by te kom, kies hy 'n analogie wat nie onbekend is aan die wit bevolking nie. In hoofstuk 4.3.1 tot 4.3.4 word eers op analyses van die Moses-gedigte gefokus, voordat daar tot gevolgtrekkings gekom word in hoofstuk 4.3.5.

4.3.1 “Kô lat ons sing”

Vrinne
lat ons die Bybel oepeslaan
en lat ons daaryt lies –
o Allahoegste Gies
lat hierie woorde na onse harte gaan! –
yt die twiere boek van Mosas
yt die Exoras
yt die viere hoofstuk die ee’ste en die twiere verse –
o God
maak vi’ ons lig moet hierie woorde soes moet kerse! –

toe antwoord Mosas en hy sê: ma’ wat
as hulle my nie glo, nie aan my woorde vat
as hulle sê die Here het nie ga-appear aan my?

ma’ die Here sê vi’ hom: djy sal djou mense lei
wat’s in djou hand?
en Mosas sê: ’n staf

nou vrinne
dit was al wat hy gahad het
hierie man van God
’n staf
’n dooie stok
en boenop het hy nog gahakkel ok

ma’ die Here het toe lank moet hom gapraat
oor hoe hy moet daai kerie doodgaslaat
het die Egiptenaar
en Mosas het sy groote kop lat hang
en toe
toe skielak was daai selfde kerie in sy hand ’n slang!

nou vrinne
die Here het gabring
aan my sy wonnerwerke oek so
hy het gavra wat’s in my hand
en vrinne
in my hand was my kitaar

kô, lat ons sing

Kitaar my kruis (1961)

Kannemeyer (1988:260) beskryf “Kô lat ons sing” as een van die beste verse in die bundel en skryf dat Small met hierdie verse aansluit by die obsessie-literatuur (soos die Israelitiese klaagpsalms, die Nederlandse Geuseliedere en veral die sogenaamde Negro Spirituals).

In die gedig word die Moses-verhaal, spesifiek Eksodus 4:1-2, na ’n Suid-Afrikaanse werklikheid getransponeer. Die spreker is ’n prediker wat ’n boodskap

aan die gemeente bring (uit Eksodus 4:1-2). Die “twiere boek van Mosas”, so gespel om die spreektaal van die bruin man weer te gee, verwys na die opvatting dat Moses die skrywer van die Pentateug is, en dat Eksodus die tweede boek van die Pentateug is.

Die spreker in die gedig het die eerste verse van Eksodus 4 as teksvers gekies vir sy boodskap. Nadat God aan Moses in ’n brandende doringbos verskyn het in Eksodus 3, en Moses opdrag gekry het om vir die volk by die farao te gaan intree, is Moses teësinning in Eksodus 4:1-2 om sy roeping te aanvaar. Hy antwoord God: “Sê nou die Israeliete glo my nie en hulle luister nie na my nie en hulle sê die Here het nie aan my verskyn.” Dan vra die Here aan Moses: “Wat het jy in jou hand?” En Moses antwoord: “’n Kierie.”

Nadat die spreker hierdie gegewe in spreektaal aan sy gemeente oorgedra het (“djy sal djou mense lei”), gee hy in sy boodskap ’n uiteensetting van die verhaal. Hy verwys na ander gebeure in die Moses-verhaal wat as aanloop tot dié verse dien, soos Eksodus 2:13, waarin vertel word hoe Moses ’n Egiptenaar doodgeslaan het nadat hy gesien het hoe die Egiptenaar die Hebreëuse slaaf slaan (“hoe hy moet daai kierie doodgaslaat / het die Egiptenaar”). In Eksodus 4:3 gee God dan ’n teken aan Moses: Sy kierie kan in ’n slang verander (“toe skielak was daai selfde kierie in sy hand ’n slang!”). In die Bybelse verhaal kry Moses twee verdere tekens: Sy hand kan melaatsheid kry wanneer hy dit in die vou van sy klere steek, en hy kan water in bloed laat verander. Maar in die gedig verwys die spreker slegs na die eerste wonder-teken wat Moses ontvang het.

In die laaste strofe van die gedig wyk die prediker in sy boodskap af van die Bybelse gegewens. Hy sê aan die gemeente dat die Here aan hom (die spreker) ook gevra het wat in sy hand is, maar anders as by die Bybelse Moses, is daar nie ’n kierie in sy hand nie, maar ’n kitaar. Die spreker gee dan aan die gemeente die opdrag: “Kô lat ons sing.” Die implikasie is dat die spreker, en by implikasie die digter, homself as ’n tipe Moses-figuur sien, maar dat hy nie sy volk met geweld (’n kierie wat in ’n slang kan verander) gaan weglei uit slawerny nie, maar met ’n kitaar en musiek. Die gedig het dus

'n sterk metapoëtiese inslag – die digter neem die bevryding van sy 'volk' as taak op sy skouers. Die spreker moedig ook die gemeente aan om hulleself met musiek en sang te bevry. Die suggestie is enersyds dat kultuuruitinge soos musiek as 't ware wonderwerke in 'n volk kan laat plaasvind en hulle kan bevry, maar andersyds dat politieke bevryding nie aan politieke leiers oorgelaat kan word nie, maar dat die digters ook 'n verantwoordelikheid het in hierdie verband. Die implikasie van die feit dat die Here as 't ware 'n kitaar aan hierdie Mosesfiguur gee, is dat die Here aan die onderdrukte, bruin volk se kant is.

4.3.2 “Groot Krismisgabet”

Here
nou weer lowe ons djou
dij wat gakom het vi' die redding van die wêreld
dij wat gabore is soveel Krismisse galede
in die Betlehem

dja in die Betlehem Here
in die stal
by die donkie
by die koei
in die krip
op die grondvloer
op die sandvloer Here
in 'n plek wat gastink het
in 'n plek waar 'n mens naar gaword het van die badompagheit

ons ken sulke plekke Here
dja ons ken hulle
ons het duplicates van hulle allover
in die Windermere
in die Distrik Ses
in die Bloulei hierso annerkant die Wynberg by die Ratreath

en daarom lowe ons djou oek hierie Krismis Here
net djý
net djý wat die grootste experience van almal het
van hierie soort plekke
net djý kan ons help

net djý kan vi' ons
miskien nog hierie Krismis Here
'n nuwe Mosas lat gabore word hier

'n nuwe Mosas
'n nuwe Mosas
o Here, óns Mosas –
ons sal hom wegstiek Here, ons het baie wegstiekplekke
van die daggers wat nie van hom hou nie –

om ons te lei, die hele klomp van ons
te lei tot vlak voor die wingerde van die Kanaän
van die Kanaän Here
Here, óns Kanaän

*

Allow my om vi' djou te sing Here
om vi' djou te sing wat ek badoel

eers die snare van die banjo regmaak
reg só

Innie Ratrete se hotel oorkant die vlei
het ons 'n properse Egipt
want net soes die Jore yt die slawerny
moet iemand ons nog hieryt lei

moet iemand ons nog hieryt lei
moet iemand ons nog hieryt lei
want net soes die Jore yt die slawerny
moet iemand ons nog hieryt lei

*

O Here
doen dan tog hierie Krismis iets vi' ons
moet ons nie nog 'n slag vagiet nie

daar's al lankal manne onner ons wat sê
al wat djy vi' ons oor het
is die banjo en die kitaar Here
die banjo en die kitaar en die donker subways

die manne is verbitter Here
hulle harte word hard
hulle wil nie meer van djou hoor nie
en as hulle sing dan sing hulle

Ons het lankal in plekke
soes Windermere
al ons verlangens
afgaleer

so Here djy kan maar lyster
na ons lied
sonner worry, ons is lankal
verby vadriet

Kitaar my kruis (1961)

In hierdie gedig identifiseer die spreker, 'n inwoner van die Kaapse Vlakte, met die geboorteverhaal van Jesus in Betlehem. Die lot van die onderdrukte bevolkingsgroepe in Suid-Afrika word in verband gebring met die gebeure van die Kersverhaal. Die armoedige omstandighede waarin Jesus in Betlehem gebore is, word gelykgestel aan die armoedige leefomstandighede op die Kaapse Vlakte. Hoewel die Verlosser gekom het "vi" die redding van die

wêreld”, is die spreker se hoop dat die Here op besondere wyse empatie sal hê met “die grondvloer”, die “sandvloer” in “’n plek wat gastank het / in ’n plek waar ’n mens naar gaword het van die badompaggheit”. Dan sê die spreker (in strofe 3) dat hulle sulke omstandighede ken in Windermere, Distrik Ses en Bloulei, almal buurte in en om Kaapstad waar armoedige leefomstandighede heers.

Die Bybelse Jesus-figuur word dikwels gevra om Hom met die lot van die armes te vereenselwig, en die kerk word dikwels gevra om dié boodskap te verkondig. Daar word ook deurgaans gewys op die boodskap van politieke bevryding wat in die Bybel beslag kry. Strauss (1984) skryf in die inleiding van sy boek *Van Moses tot Marx*: “Die Bybel is een stuk aggressiewe Bevrydings-teologie.” Strauss (1984:2) gaan verder:

Die sentrale boodskap van die Bybel is die Boodskap van Bevryding. Sien die Evangelie soos dit werklik is. Jesus was ‘Swart’. Jesus was onderdrukte. Jesus was arm. Jesus was sonder stemreg. Jesus huil. Jesus staan op. Jesus die magtige Freedom Fighter van Golgota. Jesus ons broer. Deur Swart Teologie kom staan ‘Broer Jesus’ tussen die armes en verdruktes. Maar Hy kom nie om passief te staan nie. Hy kom as Bevryder.

Volgens Strauss is die waarde van die evangelie juis dat dit verlossing vir (swart) mense uit sulke haglike omstandighede kan verkondig.

In strofe 4 pleit die spreker dan ook dat “net djy”, dus net die Here, hulle uit daardie omstandighede kan help. Hy vra nie direkte ingryping nie, hy vra vir ’n Moses (“’n nuwe Mosas”) – ’n leier uit eie geledere – wat vir sy gemeenskap gebore moet word om hulle van slawerny te bevry. In die volgende strofe belowe die spreker dat hulle die Moses sal “wegstiek”, soos Moses se ma in die oorspronklike verhaal hom van die volksmoord op die Hebreeuse seuntjies gered het deur hom in ’n mandjie op die rivier te versteek. Die feit dat die spreker uitkoms vra uit die plaaslike omstandighede, word aangedui deur die feit dat hy vra dat die “nuwe Mosas” hulle sal lei “tot vlak voor die wingerde [...] van óns Kanaän”.

In die tweede deel van die gebed word toestemming gevra om hierdie pleidooi per lied aan die Here te rig. Dit sluit aan by die spreker-digter wat in “Kô lat ons sing” die kitaar opgeneem het om sy gemeenskap uit hul slawerny te lei. Hy sing dan dat hulle “[i]nnie Ratrete se hotel” ’n “properse Egipt” het, en dat “iemand ons nog hieryt [moet] lei”. Die hotel word in hierdie konteks met sonde gelykgestel waaraan sy gemeenskap verslaaf is en waarvan hulle nog verlos moet word.

Daarna herhaal die spreker sy pleidooi en pleit hy in die derde deel van die gedig dat die Here “ons nie nog ’n slag vagiet” hierdie Kersfees nie. In die tweede strofe is die spreker se aanklag dat baie lede van die gemeenskap glo die Here het hulle vergeet (“daar’s al lankal manne onner ons wat sê / al wat djy vi’ ons oor het / is die banjo en die kitaar Here / die banjo en die kitaar en die donker subways”). Die aanklag is dat die Here nie in hul bestaansbehoefte voorsien nie, en dat ál wat hulle oor het, hul musiek is. Die spreker vermaan die Here dat sy gemeenskap bitter raak oor hulle lot (“die manne is verbitter Here / hulle harte word hard / hulle wil nie van djou hoor nie”). En dan sluit hy af met die aanklag dat die armoedige omstandighede “in plekke soes Windermere” hulle lankal hoop laat verloor het (“d jy kan maar lyster / na ons lied / sonner worry”). Daar is geen verwagting by die spreker dat sy pleidooi vir ’n “nuwe Mosas” gehoor sal word nie, want die gemeenskap is “lankal verby vadriet”.

Die spreker gebruik deurgaans in die gedig die aanspreekvorm “d jy” wanneer hy na die Here verwys – en nie die meer formele U (en met die hoofletter-eerbiedskryfvorm) nie. Hoewel dit gesien sou kon word as ’n oneerbiedige aanspreekvorm, dink ek dit dui eerder op die spreker se manier om die Here te ‘betig’. Dit is dus ’n beskuldigende toon wat hy inneem. Dit sou ook gesien kon word as ’n intieme aanspreekvorm – dat die spreker voel dat hy God goed genoeg ken om Hom op hierdie wyse aan te spreek. Dit is ook opmerklik dat die spreker nie sy hoop op God verloor het nie, maar dat hy God waarsku dat sy gemeenskap ongeduldig word dat hulle bloot musiek het om hulle van die ‘slawerny’ te bevry. Al verwys hy spesifiek na die “manne” wat verbitter word, dink ek dit is in navolging van die Ou-Testamentiese konvensie om

vroue uit te sluit, maar dat “manne” tog die hele gemeenskap verteenwoordig in hierdie konteks. Hy verwoord dus die hele gemeenskap se smagting na ’n leiersfiguur uit eie geledere. Hy pleit namens hulle dat God sal ingryp en hulle nie nóg ’n Kersfees sal vergeet nie. Die implikasie hiervan is dat die spreker voel dat die Here sy gemeenskap oor ander Kersfeeste wél vergeet het, daarom dat hulle in armoedige omstandighede leef.

4.3.3 “Exodus”

Dit is opmerklik dat “Exodus” die enigste Small-gedig is wat na die Moses-figuur verwys, wat nie in Kaapse dialek geskryf is nie. In hierdie gedig hét daar ’n Moses-figuur, dus ’n leier vir die volk, na vore gekom, maar die leier word nooit by die naam genoem nie. Dié leier moet soos Moses van ouds die gemeenskap na die beloofde land, oftewel Kanaän, lei.

Nou het ’n Moses vir julle opgestaan
wat ál julle verleiers in die grond in slaan,
hy wys vir julle die weg na Kanaän aan;

dis bedrog en skyn
as mense sê
julle sit in die woestyn,

want anderkant wag trosse druiwe uitgeswel,
ja, anderkant wag water wat nie bitter is,
kyk net hoe die manna vir julle val!

hoe kan jul ook jul Tuin terug wil kry
voor die tyd ryp is en sonder om te ly? ...

* * *

Voorlopig dan word julle klein verdriet
versag deur die Gebooie op Graniet.

Sê sjibbolet (1963)

Anders as die Israelitiese volk, wat volgens die Eksodus-verhaal in die Bybel in die woestyn was, sit die volk van die spreker in “Exodus” klaarblyklik reeds in die vrugbare land, maar het hulle bloot nie toegang tot die vrugte daarvan nie: “dis bedrog en skyn / as mense sê / julle sit in die woestyn, / want anderkant wag trosse druiwe uitgeswel”. In strofe 4 blyk dit ook dat die volk waarvan daar in die gedig sprake is, daarna smag om hul “tuin” terug te kry –

anders as die Israeliete, moes dié volk afstand doen van hul eiendom en beweer hulle hul daarvoor om terug te kry wat hulle s'n is. Die spreker maan hulle egter dat hulle geduldig moet wag totdat “die tyd ryp is”, en dat hulle bereid moet wees om daarvoor te ly. Hul politieke bevryding sal dus slegs met opoffering moontlik gemaak word. Dit sluit aan by die “Voorlopig” waarmee die tweede deel van die gedig, ná die asteriske, begin. Die spreker vra sy gemeenskap om “voorlopig” geduldig te wees en te wag vir geregtigheid, en hulle intussen op die Tien Gebooie te beroep. Hulle “verdriet” word “versag” deur die “Gebooie op Graniet”, dus die Tien Gebooie wat volgens Eksodus 32 op kliptafels uitgekap is, deurdat die Tien Gebooie bevestig dat hul verdrukkers strydig met die Wet van God optree – hulle het dus as 't ware die wet aan hul kant.

4.3.4 “Wáár is Moses”

O waar,
waar,
waar is Moses,
Moses, Moses die hakkelaar,
Moses, Moses die stamelaar,
Moses, Moses die moordenaar?

Daad ben Gurion sit innie knyp
ma Moses het simply sy stok gagryp

en gaskróú oppie volk
en galóép moet die volk
onner die vuur ennie wolk

en Moses was 'n hakkelaar,
dja Moses was 'n stamelaar
en Moses was 'n moordenaar,
ma God was in sy elke aar –

(O waar,
waar,
waar is Moses,
Moses, Moses die hakkelaar
Moses, Moses die stamelaar,
Moses, Moses die moordenaar?)

Daad ben Gurion vat 'n kans
ma Moses het simply in 'n trance

moet die klippe na die volk gagaan
en moet die klippe die volk gasláán
en by die klippe gavál en gastáán

en Moses was 'n hakkelaar,
dja Moses was 'n stamelaar
en Moses was 'n moordenaar,
Ma Gód was in sy elke aar –

(O waar,
waar,
waar is Moses,
Moses, Moses die hakkelaar
Moses, Moses die stamelaar,
Moses, Moses die moordenaar?)

Daad ben Gurion is gvang
ma Moses het simply die koeperslang
voorie dwars volk opgahang

ennie dwars volk het gabéwe
ma die dwars volk het galéwe
en Moses was 'n hakkelaar
dja Moses was 'n stamelaar
en Moses was 'n moordenaar,
ma die hakkelaar
ennie stamelaar
ennie moordenaar
het plain en simply die koeperslang
voorie dwars volk opgahang
ennie dwars volk het gabewe
ma die dwars volk het galewe ...

O,
wáár,
wáár,
wáár is Moses,
Moses, Moses die hakkelaar,
Moses, Moses die stamelaar,
Moses, Moses die moordenaar?

Sé Sjobbolet (1963)

Die gedig “Wáár is Moses” vertel die Bybelse Moses-verhaal in breë trekke en lewer tegelykertyd ook 'n pleidooi vir 'n Moses-figuur wat die gemeenskap uit verdrukking moet uitlei. Die gedigvorm herinner aan 'n lied met 'n herhalende refrein: “O waar, / waar, / waar is Moses, / Moses, Moses die hakkelaar, / Moses, Moses die stamelaar, / Moses, Moses die moordenaar?” Dit beklemtoon die dringendheid van die pleidooi. Van Wyk (1999:109) skryf: “Small se [...] refrein ‘O waar, waar, waar is Moses’ in die gedig ‘Wáár is Moses?’ uit *Sé sjobbolet* en die eksposisietoneel van *Kanna hy kô hystoe* verkry deur die inkanterende herhaling daarvan 'n magiese allure wat as waarskuwing, beswering en vloekstraf dien vir die verkeerde weë van die ‘dwars volk’.”

Moses word dus meer as net 'n volksleier, hy word 'n leier met magiese kwaliteite wat die bonatuurlike vir sy volk wáár kan maak.

Die verwysings in die gedig na Moses strook deurgaans met die Bybelse gegewe. Moses “die hakkelaar [...] die stamelaar” verwys na Moses se verweer in Eksodus 4:10: “Ag, Here, ek kan nie goed praat nie; ek kon nie vroeër nie en ek kan ook nie nou, hier waar U met my praat nie.” Waarop God Moses gerusstel in Eksodus 4:11-12: “Wie het aan die mens 'n mond gegee? [...] Is dit nie Ek, die Here nie? Gaan nou, Ek sal jou help met die praat en jou leer wat jy moet sê.”

Die verwysing na “Daad ben Gurion”, met duidelike progressie (“Daad ben Gurion sit in die knyp”; “Daad ben Gurion vat 'n kans”; “Daad ben Gurion is gavan”) verwys moontlik na die Joodse politieke leier David Ben-Gurion wat op 14 Mei 1948 Israel tot staat verklaar het. Ben-Gurion, wat tydens die Russiese Revolusie 'n tyd in die tronk deurgebring het, word as die de facto-leier van die Jode vir 'n onafhanklike staat in Palestina beskou en was die eerste premier van Israel (Brenner 2003:184). Die verwysing in die gedig na David Ben-Gurion, 'n politieke leier wat die Jode tot bevryding gelei het, is 'n verdere aanduiding dat die Moses in hierdie gedig sy volk nie net tot geestelike bevryding moet lei nie, maar ook politieke bevryding.

Moses word in die gedig voorts 'n moordenaar genoem weens die gebeure wat hom na Midian laat vlug het, naamlik toe hy 'n Egiptenaar doodgeslaan het wat Israelitiese slawe mishandel het (Eksodus 2:12). Dit kan geles word as die spreker se behoefte aan die uitkoms van 'n ‘menslike’ en feilbare leier – en nie goddelike ingryping nie – aangesien hy Moses se tekortkominge opnoem (hy was 'n “hakkelaar”, “stamelaar” en “moordenaar”).

Die “stok” in Moses se hand verwys na die kerie wat God met sy roeping by die brandende bos aan hom gegee het. Die kerie wat in 'n slang kan verander, is een van drie wondertekens wat die Here aan Moses gegee het (Eksodus 4:3).

Strofe 3 gee rekenskap van die leiding wat Moses aan die Israeliete deur die woestyn gegee het. Die volk is tydens hul trek bedags deur 'n wolkkolom gelei en snags deur 'n vuurkolom (Eksodus 13:21), daarom die verwysings na “onner die vuur ennie wolk”. Die volk se teësinnigheid blyk egter uit die feit dat Moses “gaskróú” het “oppie volk” en “galóép” het “moet die volk”. Dan word die refrein herhaal om te beklemtoon dat Moses ook gebreke gehad het – hy was 'n “hakkelaar”, “stamelaar” en “moordenaar” – “ma God was in sy elke aar”, sy wese. Ten spyte van Moses se gebreke het hy dus die seën van God gehad. Moses was dus opreg in sy pogings om sy volk te lei, al was hy nie volmaak nie.

Die strofes wat hierop volg, is verwysings na Moses wat die Sinaiberg bestyg het om die Tien Geboorie van God te ontvang. Volgens Eksodus 31:18 het God die Tien Geboorie op kliptafels geskryf sodat Moses dit aan die volk kon oordra, daarom gaan die Moses-figuur in die gedig na die volk met “klippe”, en word die volk “gasláán” met die klippe. Maar terwyl die volk op Moses gewag het om van die Sinaiberg af terug te kom, het hulle ongeduldig geraak en 'n afgodsbeeld gemaak en aanbid.

In strofe 10 en 11 word daar parallelle getrek tussen die Israelitiese volk en die spreker se “volk” – waarskynlik die bruin mense vanweë die streektaal wat in die gedig gebruik word – se afvalligheid van die Here. Die strofe verwys na die gebeure in Numeri 21 en 2 Konings 18. In dié gedeeltes word vertel dat die volk ongeduldig geword het met hul swerftog deur die woestyn en dat hulle begin kla het oor hul leefomstandighede. God het toe as straf giftige slange onder die volk losgelaat, wat talle laat sterf het. Nadat Moses tot God gebid het vir uitkoms, het hy 'n koperslang op 'n paal gesit, en almal wat gepik is, is gered wanneer hulle na die koperslang opgekyk het (Numeri 21:9). Deur dié gegewe in die slot van die gedig te betrek, suggereer die spreker dat hy besef dat die “dwars” volk vir wie hy intree, afvallig geword het van die Here. Maar Moses, die leier met gebreke, “het simply die koeperslang / voorie dwars volk opgehang” [...] “ennie dwars volk het gabéwe / ma die dwars volk het galéwe”. Die implikasie is dat dit nog nie te laat is vir die spreker se volk nie, daar kan nog redding kom.

4.3.5 Die modernistiese Moses

Hoewel daar in Small se gedigte sprake is van die ironiese aanwending van die Bybelse gegewens, soos die “hotel in Ratreath” wat met Egipte gelykgestel word, en Moses wat sy volk met ’n kitaar uit verdrukking lei, kan die gedigte myns insiens nie sonder meer as postmodernisties gelees word nie. Ironisering is immers ’n strategie wat ook in die modernisme aangetref is, en nie net kenmerkend van die postmodernisme nie.

Die Moses in Adam Small se gedigte kan moontlik ’n modernistiese identiteit hê. Taylor (1989:3) sonder fasette van die modernistiese identiteit uit: Die neiging om na binne te fokus, met die gepaardgaande klem op die individu as ’n wese met ‘innerlike diepte’; die bevestiging van die individu se plek in die alledaagse lewe; en laastens die ekspressiwistiese nosie van die natuur as innerlike morele kompas. Taylor (1989:28) skryf:

To know who you are is to be orientated in moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary.

Die Moses in Adam Small se gedigte ondermyn nie die skeidslyn tussen goed en kwaad – soos wat ’n ‘postmodernistiese Moses’ dit moontlik sou doen nie. Daar word duidelik onderskei tussen apartheid (die ‘kwade’) en ’n groep wat onderdruk word (die ‘goeie’), en daar word telkens by God gepleit om Hom spesifiek aan een bepaalde groep se kant te skaar. Taylor (1989:36) voeg voorts by: “The full definition of someone’s identity usually involves not only his stand on moral and spiritual matters but also some reference to a defining community.” Small se Moses neem inderdaad nie net standpunt in oor morele en geestelike kwessies nie, maar die gemeenskap waarvan hy deel vorm, is ook bepalend vir sy identiteit.

Die Moses in hierdie gedigte herinner die leser ook aan Hall (1990:223) se definisie van kulturele identiteit as ’n kragtige en kreatiewe mag in die hande van die gemarginaliseerdes in versetbewegings. Hall (1990:223) benadruk dat die waarde van die verbeeldingryke herontdekking van ’n gedeelde identiteit,

in hierdie geval deur die bruin bevolking, nie onderskat moet word nie: “‘Hidden histories’ have played a critical role in the emergence of many of the most important social movements of our time – feminist, anti-colonial and anti-racist.” (Hall 1990:224). Groepe wat ’n gevoel van verlies ervaar weens onderdrukking, soos die bruin bevolking in hierdie gedigte, kan volgens Hall (1990:224) eers genees word wanneer die groep weer in verbintenis met hul herkoms kom. Dit sou dus interessant wees om na te vors of daar in post-apartheid-gedigte ook sprake van ’n nuwe bruin identiteit is.

Waar die Moses in die Adam Small-gedigte by uitstek ’n politieke leier was wat in die apartheidsjare sosio-ekonomiese bevryding vir ’n Suid-Afrikaanse onderdrukte bevolkingsgroep moes bring, is die Moses-figuur in die latere fase van die postmodernisme, wat in die res van die hoofstuk aan bod kom, polities ontmagtig. Hy is gestroop van sy geestelike wysheid en radeloos (in die gedigte van M.M. Walters); gelate en onaktief in sy “nis” (I.L. de Villiers); dwaal weer skynbaar doelloos in die woestyn rond (I.L. de Villiers); is ’n metafoor vir vervreemding van God (Lina Spies) en vir skrywerskap (Louis Esterhuizen); ’n hulpelose, vreesbevange baba in sy biesiemandjie (Johan Steyn); en hy pleit by ’n koppige volk om onder meer sedelike en ekologiese verstandigheid (David Kramer) of word gereduseer tot ’n “Jan Niemand” (Lucas Maree) wat die aarde sonder wroeging vernietig.

Eerstens kom gedigte ter sprake waarin Moses, in sterk kontras met sy politieke rol in die bevrydingstryd, nou as leier ondermyn en ontmagtig word, soos dié deur M.M. Walters en in ’n mindere mate I.L. de Villiers. Daarna volg gedigte waarin die Moses-gegewe gebruik word as ’n metafoor vir ’n nuwe vorm van geloofsuitdrukking (Lina Spies) en as metafoor vir skrywerskap (Louis Esterhuizen), en laastens val die soeklig op twee eietydse Afrikaanse liedjies deur David Kramer en Lucas Maree waarin nuwe, post-postmodernistiese rolle aan Moses toegeken word, naamlik as iemand wat ook ekologiese bevryding moet bring.

4.4 M.M. Walters se uitbeelding van Moses

In 'n biografie deur Erika Terblanche (2009) op die letterkundewebwerf LitNet (www.argief.litnet.co.za) word M.M. Walters as 'n belangrike satirikus en hekelaar in die Afrikaanse letterkunde beskryf. Toe Walters in 1967 die Ingrid Jonker-prys gewen het vir sy debuutbundel *Cabala*, het S.J. Pretorius onder meer in sy motivering geskryf: "Walters is op sy beste in gedigte waarin hy objektiewe gestalte gee aan sy siniese kyk op sake." (soos aangehaal op LitNet).

Religie is 'n belangrike tema in Walters se oeuvre en Bybelse verwysings kom dikwels voor, soos in die digbundel *Apocrypha* (1969), en die dramas *Die vroue van Kores: 'n Spel oor die lot van mense* in 1975 (oor die gebeure in Esra) en *Miskien woon julle onder ons* (1979). Myns insiens word sy skerpste kritiek teen religie egter in sy latere digbundels, *Sprekende van God* (1996), *Satan ter sprake* (2004) en *Braille-briewe* (2011) uitgespreek. Ook T.T. Cloete verwys in sy resensie "Nie alles ter sprake is poësie – Polemikus loer agter sy skuilfigure uit" na Walters se "obsessionele religieuse besinning" en merk op: "Satire, hekeling slaan oor in byltjie slyp, veral met die kerk en die Bybel."

Fanie Olivier (1996) skryf in sy resensie "Walters se belangrikste bydrae tot ons poësie" dat *Sprekende van God* "van die heel eerste vers af" die "vertroostende waarhede ondermyn". Olivier skryf: "God is geen sekerheid nie, altans nie in die sin wat ons dit voorstel nie." In Bernard Odendaal se resensie "Helderheid en resonansie kom sterk deur in Walters se nuwe digbundel" (2008) skryf hy oor *Sprekende van God*: "Die God wat Walters probeer deur-dink, besit nie die toeganklike liefdevolheid en erbarming wat byvoorbeeld Sheila Cussons en T.T. Cloete in Hom beleef nie, hoewel hulle eweneens van God se wesenlike onpeilbaarheid getuig. Maar dan is daar ook 'n ander belangrike verskil by Walters: hy spreek net van God, nie ook met Hom nie."

In *Satan ter sprake* gooi Walters verskeie klippe in die bos, skryf Joan Ham-bidge in haar resensie "Ongeloof word nuwe geloof" (2005); dit is 'n "bundel wat nie-gelowiges sal behaag en waarskynlik menige predikant sal aanstig

om hierteen te preek”. In Hambidge se verwysing na “ongeloof as nuwe geloof” is deels die rede opgesluit waarom daar verskeie van hierdie bundels se gedigte in die proefskrif aan bod kom. Hoewel religie steeds ’n algemene tema in resente Afrikaanse gedigte deur verskeie digters is, is daar volgens my nêrens sterker sprake van ‘ongeloof as eietydse geloof’ as in Walters se *Sprekende van God en Satan ter sprake* nie. Dit sluit aan by die nuwe spiritualiteit as deel van ’n post-postmoderne identiteit, wat in hoofstuk 5 bespreek word. Vier van die gedigte in Walters se resente bundels het Moses as tema, wat vervolgens bespreek gaan word.

4.4.1 “XVIII”

Moses se kompas was skeef, óf sy navigator
het nie geweet waar lê die beloofde land nie.
Dink net: sy staf kon pad geslaan het
dwarsdeur die Middelsee reguit Rome toe
en hy loop wys die weg na barre bergwoestyne –

die land van Baäl en die ongeskeerde Arrafat
met sy gepeupel wat nooit ophou murmureer nie.
Dink net: g’n treuselige trompetspelery
sewe keer om die sewe heuwels: elke Taljaanse
Ragab sou Joods gejodel het voor die poorte.

En met al die varkribbetjies en -wors, chianti teen die dors,
nooit weer ’n getrugverlang na brenspotte en brood nie.
Dink net: geen voorhuidse voorskrifte as verbond
of offensiewe oewers om te oorleef nie: selfs jaloerse
Jupiter vra net ’n duif om ’n mens te ontsondig.

Ai, soveel smarte kon iedereen gespaar gewees het
sonder ’n sondebok wat op Golgota geslag word.
Dink net: kindeke Jesus kon rustig rondgeplas het
in fonteine, Engeland toe getoer het saam met die Romeine
en heelhuids ingetrek het in die Vatikaan: Pous en sonder Pasepyne.

Sprekende van God (1996)

In hierdie gedig lewer die spreker ’n ironiese aanklag teen Moses wat met die ‘verkeerde keuses’ sy volk skynbaar onnodig laat ly het. Indien Moses reg aan die begin – met die volk se trek deur die Rooisee – anders gekies het, sou hy volgens die spreker sy volk baie lyding gespaar het.

Die eerste strofe bevat die aanklag teen Moses dat sy “kompas skeef [was], óf sy navigator / het nie geweet waar lê die beloofde land nie”, en dat hy weens sy onkunde die volk na “barre bergwoestyne” gelei het. Want in plaas van ’n pad deur die Rooisee, soos daar in die Bybelse verhaal melding gemaak word (in Eksodus 14:15), moes Moses die Israeliete in ’n ander rigting laat trek het, naamlik deur die Middelsee na ’n voorspoedige lewe in Rome – weg van die dorre, uitsigloosheid van die woestyn, en weg van “die land van Baäl en die ongeskeerde Arrafat” – ’n verwysing na die hedendaagse Palestynse onrusgebied en Palestynse leiers – na die uitspattigheid van die Romeinse lewenstyl.

In Italië sou Moses en die Israeliete gespaar gebly het teen “Baäl” en die “ongeskeerde Arrafat”. “Baäl” bring die vervolging van die Bybelse volk deur die Baäl-profete in verband met die polities betwiste en gewelddeteisterde Palestynse gebied. “Arrafat” verwys moontlik na die Palestynse leier Yasser Arafat, wat in 1994 die Nobelprys vir Vrede met Shimon Peres en Yitzhak Rabin gedeel het vir hul pogings om vrede tussen die Jode en die Palestyne te bewerkstellig, en plaas die gegewe na ’n eietydse konteks oor. Moses se ‘verkeerde keuses’ het die Jode dus vir geslagte daarná, tot digby die millenniumwisseling, benadeel en aan vervolging blootgestel. Moses sou nie gesukkel het met ’n klaerige volk nie (“die gepeupel wat nooit ophou murmureer nie”), en hulle sou hul kon oorgee aan die oorfloed van kos en drank (soos “varkribbetjies en -wors”, wat die Jode weens hul geloofsvoorskrifte nie mag eet nie). Daar sou in Italië in soveel oorfloed in hul behoeftes voorsien word, dat hulle nooit soos die Israeliete in die woestyn sou terugverlang na die sogenaamde vleispotte van Egipte nie (“nooit weer ’n getrugverlang na brenspotte en brood nie”). (Brens is volgens die WAT ’n Oosterse vleisgereg van hoender, gans of eend.) Hulle sou ook bevry wees van godsdienstige rituele en verpligtinge, soos die besnydenis (“geen voorhuidse voorskrifte as verbond”), want Jupiter, ’n Romeinse god, vra bloot die offer van ’n duif as boetedoening vir sonde.

Die gedig bou op tot ’n klimaks in die slotstrofe, wanneer dit blyk dat die spreker die aanklag maak dat Moses se “navigasiefout” ook aanleiding gegee

het tot Christus se skynbaar onnodige kruisdood op Golgota: “Ai, soveel smarte kon iedereen gespaar gewees het / sonder ’n sondebok wat op Golgota geslag word.” Die baba Jesus sou as ’n Romeinse burger sorgeloos in waterplasse kon speel, moontlik die fonteine in Rome. Hy sou ook heelhuids, wat enersyds “veilig” of “ongeskonde” beteken, maar andersyds ook suggereer dat Hy dan sy besnydenis sou kon vryspring, ’n lewe van bevoorregting en aansien kon geniet as kerkleier (“Pous”).

In die gedig vra die spreker tong in die kies die “wat as”-vraag. Wat sou gebeur as Moses ’n ander pad gekies het? Dit moet in die konteks van die bundel gelees word, waar daar dikwels aweregse vrae oor God en goddelikheid gevra word. Deurgaans bevraagteken die spreker die oordeelsvermoë van ’n leier wat die moeilike pad vir sy mense gekies het. Die suggestie is dat Moses se opoffering onnodig was.

Die Moses in hierdie gedig van M.M. Walters is krities en skepties teenoor die meesternarratief van die Christelike geloof as bron van redding. Volgens die spreker het Moses nie die Joodse volk uit slawerny bevry nie, maar hulle juis verdoem tot geslagte van onderdrukking en lyding. Daar is dus nie sprake van ’n hernude ‘respek’ vir meesternarratiewe wat moontlik ’n verskuiwing na die latere fase van die postmodernisme sou aandui nie.

Indien die wyse waarop religie steeds deel is van Afrikaanssprekendes se identiteit op ’n kontinuum soortgelyk aan dié van Steyn (2001) voorgestel word, maar ’n kontinuum waarop religieuse ervaring aangedui word en nie politieke ervaring nie, sou hierdie belewenis een uiterste van die spektrum wees: Religie word nie ondermyn uit reaksie op die kerk of omdat dit as deel van die establishment beskou word nie, maar word ondermyn vir wat dit in wese is. Vir die spreker was Moses se eksodus uit Egipte eerder die weg na lyding – die implikasie is dat geloof nie bevry nie maar eerder ’n las is.

4.4.2 “XXXIII Oor die sekerheid”

(a)

Onseker bly ons of daar siel sit
agter die oë wat uitkyk, soek en wonder,
ons wat grootgemaak is in geloof en hoop
dat die end nie end is nie, dat daar iets is
wat wag vaag agter gordyne, iets wat bly lewe –
want sterf was straf van die begin af.

Die Egiptenare was seker dat daar iets is
wat denke wek (soos nou hier in my oor siel,
die ding wat lewe gee, ook later), iets subtiels,
'n asem, vlam wat nooit gedoof word
en dié sekerheid het gelei tot piramides,
balsem en die opgaar in klipkamers, wagtend.

Moses, wat Farao se voorbereiding aanskou het,
het net sy kop geskud: nêrens in sy wetboek
maak hy óf sy Meester beloftes van 'n hiernamaals nie:
die liggaam bly maar biesiemandjie wat dryf
totdat die bedding droog is. Ook sy straf
was woestyns in duidelike áárdse terme.

Slim Cicero het bly twyfel, Epicurus het gespekuleer
dat siel atoom is. Maar hoe dink atome?
Teoloë het die teorieë van Aristoteles ontleed
in siel-dodende onderskeidings en die heilige Thomas
tweeuisend paginas vol geskryf oor die siel se doen en late,
selfs nadat dit die mens-motel verlaat het.

Bly alles net sisteme wat gefabriseer is
ter vertroosting: 'n deel van die God in ons,
dit wat vir ons deel maak van 'n groot geheel
wat altyd was van die begin af en bly bestaan,
beeltnis wat volledig is maar wag op openbaring,
onsigbare, gesig net vir God beskore ...?

Onseker bly ons soek waar en hoe die siel is –
ons wat skepties geword het en wil sién
maar bly hoop dat die end nie end is nie,
dat daar tog iets bly van alles wat vergaer is
van aardse liefde en verdraagsaamheid, wysheid en geduld –
want sterf was straf van die begin af.

Sprekende van God (1996)

Hoewel Moses nie die sentrale figuur in die gedig is nie, word hy hier gebruik as 'n metafoor om die spreker se skeptisisme oor die hiernamaals uit te druk. Die tema van die gedig is die mens se lot ná die dood en dit is die eerste van twee gedigte wat onder die opskrif “XXXIII oor die sekerheid” verskyn. In die tweede gedig, met “b” as opskrif, word Christene se ‘sekerheid’ met betrekking tot hul roeping en Skrifuitleg – wat dikwels tot vervolging en lyding lei –

afgewys. Die gedig word nie hier bespreek nie weens die Moses-invalshoek van die hoofstuk.

Die gedigtitel, “Oor die sekerheid”, word geïroniseer deur die eerste woord van strofe een, “Onseker”. Die spreker maak dit dus uit die staanspoor duidelik dat hy nie seker is oor die kwessie van die lewe na die dood nie. In die eerste strofe sit die spreker “agter die oë wat uitkyk” en wonder hy oor die lot van iemand wat skynbaar pas gesterf het. Die spreker is “grootgemaak in geloof en hoop” en hy vertrou dat die dood nie die einde is nie (“dat die end nie end is nie, dat daar iets is / wat wag vaag agter gordyne, iets wat bly lewe”. Die “iets [...] agter gordyne” kan in hierdie konteks sinspeel op die God van die Ou Testament wat misterieus in die Allerheiligste gebly het waartoe slegs die hoëpriester toegang gehad het. Hoewel die spreker dus gewéét het van God, is die suggestie dat hy God nie persoonlik geken het nie. Hy stel dit dat die dood van die begin af (dus vanaf die sondeval in die tuin van Eden) as ’n straf bedoel is.

In strofe 2 volg die eerste van sy mymeringe oor die dood. Die spreker noem dat die Egiptenare geglo het in die bestaan van ’n siel (“was seker dat daar iets is / wat denke wek”), en dat hulle om dié rede die “asem” of “vlam” wou bewaar het deur afgestorwenes te balsem en in piramides ter ruste te lê. Moses word in strofe drie gemeld as ’n Hebreër wat in die Farao se paleis die voorbereiding vir die grafkelder kopskuddend gade geslaan het: “nêrens in sy wetboek / maak hy óf sy Meester beloftes van ’n hiernamaals nie”. Moses gee dus ’n aanduiding dat die Bybel inderwaarheid geen beloftes oor ’n hiernamaals maak nie – “die ligaam bly maar biesiemandjie wat dryf / totdat die bedding droog is”.

Dit sinspeel daarop dat die liggaam sterflik is en net ‘dryf’ (lewe) totdat die rivier (lewensbron) droog word (die mens sterf). Die verwysing na die biesiemandjie betrek die gegewe in die Moses-verhaal waar sy ma hom van die volksmoord op die Hebreëuse seuns gered het deur hom in ’n biesiemandjie te versteek. Die strofe beklemtoon dat Moses nie die hel gevrees het nie, want ook hy het reeds op aarde sy straf gehad: Hy moes veertig jaar lank

in die woestyn swerf (“Ook sy straf / was woestyns in duidelike áárdse terme”).

Twee filosowe wat getwyfel het aan die hiernamaals, Cicero en Epicurus, kom in strofe 4 ter sprake, sowel as nóg twee wat hulle eindeloos in die studie van die siel verdiep het, Aristoteles en Thomas. Aristoteles het hom besig gehou met “siel-dodende onderskeidings”, dus vervelige onderskeidings (kategoriseringe), maar ook onderskeidings oor die siel wat sterf. Thomas het meer as twee duisend bladsye aan die onderwerp gewy, ook met klem op wat gebeur wanneer die mens se siel sy aardse (tydelike) liggaam, sy “mens-motel”, verlaat.

In die laaste twee strofes sit die spreker sy eie denke en twyfel oor die sterflikheid van die siel uiteen. Hy wonder of die mens se verknogtheid aan die onsterflikheid van die siel nie bloot ’n manier is waarop hy homself troos dat die mens vir ewig as deel van God sal bestaan nie: “Bly alles net sisteme wat gefabriseer is / ter vertroosting: ’n deel van die God in ons, / dit wat vir ons deel maak van ’n groot geheel / wat altyd was van die begin af en bly bestaan, / beeltnis wat volledig is maar wag op openbaring, / onsigbare, gesig net vir God beskore ...?”

Die spreker erken in die slotstrofe dat hy “[o]nseker bly [...] soek waar en hoe die siel is”. Hy is dus ook nie seker dat die tééndeel – naamlik dat die mens ’n sterflike siel het – waar is nie. Hy erken dat hy die geloof van sy grootwordjare, waarvan daar in die eerste strofe sprake was, deels verloor het (hy het skepties geword en soek nou sigbare tekens), maar hy bly hoop dat die dood nie die einde van die mens se bestaan is nie (“dat daar tog iets bly van alles wat vergaar is”). Want per slot van rekening is daar tóg dinge op aarde wat blywende waarde het – “aardse liefde en verdraagsaamheid, wysheid en geduld”. Hy kom dan tot die slotsom dat die dood wel ’n straf is.

In “Oor die sekerheid” is daar sprake van ’n Derridaanse religie sonder Religie (Berry 2008:170). By die spreker is daar ’n behoefte aan ’n ‘hoër entiteit’, iets “wat wag vaag agter gordyne”, maar die spreker gee te kenne dié ‘hoër

mag' is nie 'n verlossende Christelike Redder nie – gelowiges dra 'n “deel van die God in ons” – dit is dus 'n panenteïstiese geloof (waaroor daar in hoofstuk 5 uitgewei word). Veral die slotstrofe gee iets weer van die hernude behoefte aan geloof in 'n latere fase van die postmodernisme. Die spreker bly “[o]nseker [...] soek” na God omdat hy “skepties” is, maar bly steeds “hoop dat die end nie die end is nie” – dat daar dus tog 'n lewe na die dood is. Hoewel die spreker dus nie meer die tradisionele beskouings oor sonde, verlossing en die hiernamaals aanhang nie, staan hy nie heeltemal onverskillig teenoor religie nie. In hierdie gedig is daar dus sprake van 'n nuwe eietydse geloof. Geloof is steeds deel van die spreker se identiteit, maar dit is nie 'n geloof waarin tradisionele Christelike geloofsopvattinge aangehang word of die kerk ondersteun word nie.

4.4.3 “Pardon”

En ... Hy [het] die duiwels nie toegelaat om te praat nie ...
(Markus 1:34)

God, die kinders wat u gestuur het
ter uitbreiding van u koninkryk,
staan weer gelaer en met vrees bevange
in 'n land wat wilde woesteny word,
omring deur roekelose woestelinge
wat geen god of sy gebod meer vrees nie.
En soos by Sinai wag die volk op 'n Moses om te praat,
maar hier swyg die profete in alle tale.

Hierdie verwildering het ek jare lank sien smeul
terwyl daar gesteel is met die oë –
totdat die begeerlikheid hom nie langer laat bedwing nie.

Nou word daar gevat, geroof soos rawe
wat vreesloos en vraatsugtig vreet en fret.
Vergeet van os en esel: daar's geen respek meer
vir iets wat van die naaste is nie.

En daar word doodgeslaan, sonder vergelding.
Goedkoop is die lewe: die verwekking en verwoesting.

Waarom het u donkiejare toegelaat dat u kinders
die valse oorwinning smaak tussen die twee riviere?
Toegelaat dat hul die valse hoop bly koester
van 'n son wat sou opkom, 'n reënboog renaissance ...?
U het mos geweet die Bloukranse sal herhaal word
en dat die Bloedriviere, selfs op nuwe, wettiese maniere,
nooit sal ophou vloei nie. Waar is die barmhartigheid
wat belof is aan duisende getroues?

Moet ék, engel wat kwansuis nie van die lig is,
nou gaan na die donker, die duisterheid
waar u versteek bly vir u maaksels?
Moet ék voorspraak maak vir hemelse geregtigheid,
ék wat blameer word vir die donker dekadensie?
Moet ék waaragtig nou die woord voer?
Met hierdie godsrykfiasko het ek mos
van die begin af niks te doen gehad nie?

Satan ter sprake (2004)

Hierdie gedig, waarin Satan aan die woord is, is deel van 'n bundel waarin Satan meermale ironiese uitsprake maak. Hoewel wittes of Afrikaners nooit spesifiek genoem word in die gedig nie, word daar op dié rasgroep gesinspeel deur onder meer te verwys na “Bloukranse” en “Bloedriviere” – albei plekke waar groot veldslae in die Voortrekkertye plaasgevind het. Die suggestie is dus dat wit Suid-Afrikaners 'n Moses-figuur nodig het om hulle te bevry. In “Pardon” maak Satan 'n ironiese aanklag teen wit Suid-Afrikaners se lot in 'n nuwe politieke bedeling, en die gebrek aan politieke wil van die volk se leiers (die sogenaamde Moses-figure) om tot inkeer te kom. Die aanklag is ook teen God wat, volgens Satan, die Afrikaner se lot ignoreer. Die suggestie is dat Satan moet intree vir die volk, want “die profete swyg in alle tale” – die gelowiges kom dus nie hul verpligtinge na nie.

Die gedigtitel, “Pardon”, is Satan se ‘aanhef’ vir sy intrede by God. Hy vra egter geensins om verskoning vir sy mening nie, hy vestig bloot die aandag vir 'n oomblik op dít wat hy wil sê. “Pardon” kan egter ook in hierdie konteks gesien word as 'n vraag na kwytskelding – Satan wil as 't ware sy hande in onskuld was van die lot van die mense in die gedig. Die onderskrif is 'n verwysing na Markus 1:34, waarin die Bybel noem dat Jesus nie die duiwels praatkans gegun het nie. Die feit dat Satan nou wél in die gedig 'n spreekbeurt kry, is 'n aanduiding dat hy iets dringends aan die orde wil stel, en dat die land in so 'n mate in oproer is dat die sosiale orde versteur is.

Die “God” waarmee die gedig begin, kan gesien word as 'n aanspreekvorm, maar ook as 'n vloekwoord waarmee Satan sy misnoeë met die mens te kenne gee. Wit mense se geestelike meerderwaardigheidsgevoel (hulle het hulself beskou as sendelinge wat noordwaarts getrek het in Afrika om die vas-

teland te kersten) word uitgewys en geïroniseer met die verwysing na “die kinders wat u gestuur het / ter uitbreiding van u koninkryk”. In die oë van Satan is hulle onvolwasse – “kinders” sonder oordeelsvermoë. Reeds in die eerste strofe blyk dit dat sy aanklag teen spesifiek wit Suid-Afrikaners (die sogenaamde Voortrekkers) is, wat “weer gelaer en met vrees bevange” staan in ’n land “wat wilde woesteny word”. Die suggestie is dat hedendaagse Suid-Afrikaners weer soos die Voortrekkers van ouds “laer trek” – ’n negatiewe term wat dui op ’n geneigdheid om bekrompe aan jou eie volksgoedere vas te klou en slegs met lede van jou gemeenskap te identifiseer. Die wit Suid-Afrikaners gryp terug na dié mentaliteit skynbaar weens die toename in geweld in die land, en weens die wegbeweeg van ’n Christelik-nasionale leefwyse (“omring deur roekelose woestelinge / wat geen god of sy gebod meer vrees nie”).

In die slotreëls van die eerste strofe noem die spreker dat die (wit) Suid-Afrikaners tevergeefs wag op ’n leiersfiguur soos Moses om hulle uit te lei, maar dat die profete swyg. Hierdie bundel van Walters het verskyn te midde van ’n (kortstondige) vlag van hernude Afrikaner-nasionalisme wat veral gedryf is deur die lied “De la Rey” (wat in addendum 1 aangeheg is) deur die sanger Bok van Blerk. In hierdie tydperk het heelwat Afrikaanssprekendes van alle ouderdomme openlik gepleit: “De la Rey, De la Rey, sal jy weer die Boere kom lei, De la Rey?” Die feit dat die “profete swyg”, dui egter daarop dat daar vergeefs op hierdie leier gewag word.

Volgens Satan het hy “[h]ierdie verwildering” in Suid-Afrika “jare lank sien smeul”. Jare lank het die geweldpleging en misdaad onder die oppervlak gebroei in Suid-Afrika, terwyl gemarginaliseerdes moes “steel met die oë” terwyl húl sosio-ekonomiese lot nie verander het nie en daar nie in hul behoeftes voorsien is nie. Totdat dié geweld tot uitbarsting gekom het omdat “die begeerlikheid hom nie langer laat bedwing nie”.

Dit het volgens Satan gelei tot die instorting van wet en orde: “Nou word daar gevat, geroof soos rawe / wat vreesloos en vraatsugtig vreet en fret. / Vergeet van os en esel: daar’s geen respek meer / vir iets wat van die naaste is nie.”

Die os en esel is weer 'n verwysing na die Tien Gebooie wat Moses op Sinai van God gekry het. Die Israeliete is verbied om hul naaste se “os en esel” te begeer. Satan wys egter daarop dat daar in die huidige omstandighede selfs verby dié punt beweeg is – daar is 'n totale gebrek aan respek vir enigiets wat aan enigiemand anders behoort. Daar is ook 'n gebrek aan respek vir lewe. Mense word skynbaar sonder rede doodgeslaan: “En daar word doodgeslaan, sonder vergelding. / Goedkoop is die lewe: die verwekking en verwoesting.” Mense word dus maklik verwek én verwoes.

Strofe vyf is 'n direkte aanklag teen God wat sy kinders “vals hoop” gegee het deur hulle jare lank te laat glo in 'n reënboog(nasie) en 'n (Afrika)-renaissance waarin hulle ook voorspoedig sou wees en in die seën van Suid-Afrika sou deel. Die aanklag is dat die Here “geweet” het “die Bloukranse sal herhaal word” – die wit mense sal dus weer bloedig uitgemoor word, en dat “Bloedriviere [...] nooit sal ophou vloei nie”. Satan kla God aan dat Hy nie sy belofte van barmhartigheid aan “duisende getroues” gestand gedoen het nie – dat Hy geweet het die geweldpleging is op pad en nietemin die Afrikaner vals hoop gegee het.

In die slotstrofe vra Satan die retoriese vraag of hy, “die engel wat kwansuis nie van die lig is”, dan die enigste een is wat nog voorspraak maak vir die Afrikaner-bevolking omdat die Here Hom doof en blind hou vir die lot van die Afrikaner (“nou gaan na die donker, die duisterheid / waar u versteek bly vir u maaksels”). In die slotreëls distansieer Satan hom van die situasie in Suid-Afrika. Hy het “van die begin af niks te doen gehad” met die “godsrykfiasko” nie. Die neologisme “godsrykfiasko” is 'n samestelling van “fiasko” en “God se koninkryk”, maar dit sinspeel ook op God se “ryke” (dus oorvloedige) fiasko. Die implikasie is dat die Afrikaner alleen staan te midde van onreg in 'n nuwe politieke bestel. Hoewel Satan dus neerhalend en afwysend teenoor die “kinders” is wat “laer trek”, is hý nie onsimpatiek jeens die onderdrukte se lot nie.

“Pardon” skep 'n interessante kontras met Adam Small se Moses-gedigte. Waar Small die Bybelse Moses oproep om aan die kant van die verdrukte

(bruin) bevolking te veg, is dit in hierdie geval Satan wat by God voorspraak maak dat daar 'n leier sal kom wat namens die misdaadgeteisterde wittes (by implikasie) sal veg. Steyn (2001:152) se navorsing, dat wittes hulle in 'n post-apartheidbestel breedweg volgens vyf meesternarratiewe herposisioneer, kom hier ter sprake. Spore van die wit-meesternarratief *This Shouldn't Happen to a White* (Steyn 2001:153), waarna daar in hoofstuk 3.7 verwys is, kan myns insiens in die gedig waargeneem word.

Wittes wat hierdie meesternarratief onderskryf, glo die ou orde is 'onlogies' omgekeer deur die nuwe politieke bestel: "Seething with racial envy, these people experience what is happening in terms of reversal and victimization – the new order is 'out to get them'." (Steyn 2001:153). Hoewel dit nie ontken kan word dat talle wittes in 'n nuwe bestel dikwels slagoffers van misdaad is nie, is dit geensins die geval dat slegs wittes misdaadteikens geword het nie.

Dit is 'n wanvoorstelling dat wittes uitgesonder word as misdaadteikens, skryf Silber en Geffen (2010) in die artikel "On Race and Crime in SA" op die meningswebwerf politicsweb.co.za. Misdaad is 'n probleem wat rassegrense oorskry, maar in baie gevalle is swartes selfs meer uitgelewer aan misdadigers aangesien die behoeftigste deel van die samelewing nie die hulpbronne het om vir ekstra veiligheidsmaatreëls te betaal nie. Die satiriese ondertone van die gedig is egter so genuanseerd dat die leser nie altyd seker is of die spreker krities is jeens die misdaadsituasie (en die wittes as slagoffers sien), en of hy die spot dryf met wittes wat weer "gelaer staan" weens hul gewaande gevoel van bedreigtheid in 'n nuwe politieke bestel nie.

Die gedig herinner aan die *Screwtape Letters* deur C.S. Lewis, 'n bundel satiriese sketse waarin 'n sogenaamde senior duiwel raad gee aan 'n junior (vakleerling-) duiwel – en waar die sketse 'n aanklag is teen Christene en hulle onchristelike optrede. Hoewel die gedig 'n aanklag van Satan is, is dit onwaarskynlik dat die gedig gerig is op 'heidene'. Dit is meer waarskynlik gerig op Christene om hulle te laat nadink oor hul rol en plek in 'n nuwe politieke bestel. Die feit dat dit Satan is wat vir wittes in die bres tree (en nie Jesus nie),

kan egter ook gelees word as 'n ironisering van wittes se lot – dat hul 'klagtes' nie geregverdig is nie en daarom nie goddelike ingryping 'verdien' nie.

In "Pardon" is Moses dus 'n eietydse 'vryheidsvegter' vir wittes wat vervreemd en vervolgd voel in 'n nuwe politieke bestel. Die gedig kan egter ook gelees word as 'n ironisering van wittes se ingesteldheid dat hulle 'n Goddelike roeping (in die land) het, maar vreesbevange "gelaer" staan teen 'n gewaande vyand. Hul geloof is dus kragteloos en betekenisloos in postapartheid-Suid-Afrika.

4.4.4 Ope Brief: aan Moses, die Prins van Egipte

Moses, ek lees jy is nie toegelaat
in die beloofde land nie.
Jy moes maar kruisbeen sit en kyk
hoe die nuwe priesters,
die Leviete, vir wie jy soveel gedoen het,
die ark, j^óú kliptafels,
droogvoets deur die Jordaan dra.
En ek het gewonder ...

Ek weet nie waar jy jou nou bevind nie.
Jy en jou god Jehova,
dis nou die een wat vir jou pal laat sê
hý's die enigste, die magtigste,
en net hý mag en moet aanbid word –
sê vir ons niks van die hiernamaals nie.
Niks van 'n hemel of 'n hel,
waar dit is,
of op watter dae dit geskape is nie.

In my verbeelding sien ek jou steeds sit
op die wal van die Jordaan:
die geakklameerde skrywer van die Pentateug,
die man met wie Jehova direk gepraat het,
namens hom láát praat het
en toe agtergelaat het in die woestyn,

Het jy ooit jou moeder, Jogebed, geken,
die slim vrou wat jou,
volgens die storie,
drie maande oud, geark gelaat het
by die swemplek van die Farao se dogter?

Jou naam is van oorsprong Egipties
en beteken: Is gebore –
al is jy uitgehaal uit die water.
Waarom sou die prinses
vir jou 'n Joodse ketting om die hals hang,
wetende dat jul gejaag word?

Het sy die storie geken van Sargon van Mesopotamië?
Van die priesteres-tempelprostituut
wat swanger raak en dan die ongewensde
uitstoot in 'n rietmandjie in die rivier
en Isjtar wat hom uiteindelik koning maak van Agade?

Of miskien die mooi storie van Horus
wie se moeder hom ook versteek,
tussen die papkuil laat drywe op die Nyl
om hom te beskerm
teen Set, die moordenaar?
Horus kom terug wanneer hy groot is.
En met sy tien tower-wonderwerke
verjaag hy die indringer na die wildernis.

Tot dusver was jy die geïnspireerde historikus
en outeur van die mens se skeppingsteorie.
Maar nou begin die vrae ontstaan by die oopogleser:
Hoekom bied jy twee verslae aan, vertellinge wat verskil,
en watter een is die korrekte?
Of word dit nou geloofsbeproewing,
toets vir toe-oogaanvaarding?

Jy suggereer dat die boosheid bot en blom
vanweë Eva se nuuskierigheid.
Kon jy nie voorsien dat dit sou lei
tot die verwyte en verkleining
en die verslawing van haar dogters nie?

Logika ontbreek in jou hartseerstories:
Jehova plant die boom waarvan
(hoekom?) nie geëet mag word nie.
Hy maak die slang, wetende
dat Eva voor hom gaan swig.
En dan vervloek hy die reptiel
wat net doen waarvoor hy gestuur is?

en jaag sy skepsels dan tuinuit –
sê hul sal aanteel in smarte en pyne.
Maar as hul dogters mooi is,
kom Jehova se stout seuns, buite-egtelik,
en paar met die vervloektes?
En dan versuip hy almal,
sy eie kinders en kleinkinders,
selfs die diertjies
wat niks van die verbode vrug geëet het?

Dink jy dit was regverdig, Moses?
Wat sal 'n regter vandag sê
van 'n vader wat sulke dinge doen?

En toe gaan trou jy in Midian
met die dogter van 'n priester –
en word 'n herder van skape.
Nie lank nie, of Jehova roep jou politiek toe
as bevryder van die onderdruktes. Lofwaardig.
Dié voorbeeld word steeds nagevolg
deur geroepenes vol geroopenheid.
Het jy toe ook vir Sippora gelos,

soos vandag die patroon is,
vir een van die dorstige dogters van Egipte?

Hierna begin jou plaagspel met die priesters:
paddas, steekvlieë en muskiete –
terwyl Farao se hart verhard word?
Wat was dan die doel van jou vertonings?
En dan die tiende:
Dink jy dis behoorlik om vir kinders te vertel
hoe jou god Jehova,
die goeie god, die een van liefde,
die een wat later sê:
Laat die kindertjies na my toe kom –
duisende kindertjies vermoor het:
die eersteling van die arm vrou
wat kaalvoet gewerk het in die Nyl se modderwater,
die eersteling van die stom slavin
wat moes buk en met die sweep geslaan is,
selfs die eersteling van diere?
In die hele Egipte was daar geen huis
sonder 'n kinderlyk nie.
Wat het hierdie kinders dan gesondig?
Hoekom moes die baba in die wieg
betaal vir die verharde hart van die Farao?
Wie bedink sulke barbaarse stories?
En dit net om te bewys
die een god, jou god,
is magtiger as al die ander?

Dink jy jy beeld Jehova billik uit
in jou Pentateug-stories?
Ek verstaan jou grief: Ná veertig jaar
van woestyn en woestelinge
en jou stem roepende ...
word jy nie toegelaat in die beloofde land nie.
Maar daar is darem perke?

Toe jy terugkom van die berg af
en jou kliptafels stukkend gooi –
was die opdrag aan die seuns van Levi,
bevel van Jehova,
of was dit jǒú woede wat beveel het:
Slaan dood,
broer, buurman, seun en suster,
almal
wat voor die goue kalf gedans het?
Drieduisend het geboet met hulle lewens
vir 'n oortreding
waarvoor daar tóé nog geen verbod bestaan het?
Is dit 'n kompliment vir Jehova
om te beweer hy ondersteun slawerny,
gee selfs voorskrifte vir die koop en verkoop
van moeders en hul kinders?
Moet ek aanvaar die god van Sinai
was liefdevol en verdraagsaam?
“As jou broer, moeder, seun of suster
ander gode wil aanbid,
moet hul gestenig word tot hulle dood is.”?

Was die god waarvan jy praat

dan eens barbaar? Een wat beveel:
totale vernietiging van mans en seuns
wat net maar hul stad verdedig?
Totale vernietiging, selfs van die vrouens
wat nie meer maagde is nie?
Dat die maagde gespaar moes word
vir die priesters van Jehova?

Is jou god die inspirasie agter sulke vulgariteite?
of is dit geroepenes en geïnspireerdes
wat hulle gedagtes en begeertes
leerstellig lê in die mond van iemand anders?

Ek weet nie waar jou god Jehova
hom tans bevind nie.
Miskien het hy sy hande vol in Gaza
met die klomp bomplant-Palestyne
wat steeds die beloofde land begeer.
Maar indien hy nog op Sinaï sit,
sê hy moet skrywe op sy klip
ék het beswaar gemaak
teen Pentateug-godslastering!

Ai, Moses, Moses!
En om te dink jy was eers waterkind,
rein gered uit die rivier.

Jy weet wie

P.S.
Agterna beskou
skuld die mens 'n woord van dank
aan dié vrou
wat vreesloos die weg gewys het
na die vreugde van die verbode vrug
van ondersoek –
ondanks gebooie wat die soeke verbied
en vervloek.

J.w.w.

Braille-briewe (2011)

In hierdie gedig van M.M. Walters, wat in die vorm van 'n ope brief geskryf is, is daar sprake van die 'diaspora-geloof' waarvan daar in die boek *Hier staan ek ...* sprake is. In die voorwoord (2012:11) word gemeld: "Wat jy ook sal merk, is dat nie 'n enkele skrywer 'n 'ateïs' in die gewone sin van die woord is nie. Toegegee, hulle verstaan of konseptualiseer God, Jesus en die Bybel miskien anders as jy. 'n Hele aantal voel ook nie meer tuis in kerke nie. Maar elkeen het 'n nuwe Godsbegrip ontdek, of Jesus op onortodokse manier beleef, wat vir hulle betekenisvol is."

Verskeie van die tradisionele Christelike opvattinge en Bybelse gegewens word in die ope brief aan Moses bevraagteken. Die spreker trek in strofe 1 los deur Moses daaraan te herinner dat hy moes “kruisbeen” sit en toekyk terwyl ander priesters “die ark, j u kliptafels, / droogvoets deur die Jordaan dra”. Die spreker sinspeel daarop dat Moses ‘al die opoffering moes doen’, maar nie die beloofde land kon binnegaan nie. Die slotreel, “En ek het gewonder ...” lui ’n stortvloed van dinge in waaroor die spreker wonder, oenskynlike onregverdigheide of teenstrydighede in die Bybel waaroor hy graag wil hê Moses uitsluitel moet gee.

Moses word byvoorbeeld in die tweede strofe daaraan herinner dat Jehova, die monoteistiese God van die Ou Testament, dit nie duld dat enige ander gode naas Hom aanbid word nie. Die implikasie is dat Moses ook eer en aansien verdien, maar dat ’n ‘jaloerse’ God hom dit nie gun nie. Moses word ook daarvan beskuldig dat n g hy n g God enigiets oor die “hiernamaals” verklap het – soos “waar dit is” of “op watter dae dit geskape is nie”. Laasgenoemde verwys na die skeppingsverhaal in Genesis 1, waar daar spesifiek genoem word dat God op die eerste skeppingsdag die lig van die donker geskei het om dae en nagte te vorm, en op die tweede skeppingsdag die aarde en see van die hemelruim geskei het: “God het die gewelf gemaak en die waters onder die gewelf geskei van die waters bo die gewelf. God het die gewelf ‘hemel’ genoem.” (Genesis 1:7-8). Daar word egter nie spesifiek genoem dat hierdie “hemel” ook die hiernamaals insluit nie. Die spreker sinspeel dus daarop dat die hemel moontlik nie bestaan nie, aangesien God  n Moses nagelaat het om enigiets daaroor te sê.

Moses word voorts daaraan herinner dat God hom die Pentateug (die eerste vyf boeke van die Ou Testament) laat skryf het, aan hom verskyn het, en hom namens God met die volk laat praat het – maar nadat hy al God se take verrig het, is hy verwerp: “agtergelaat [...] in die woestyn”.

In strofe 4 en 5 noem die spreker vir Moses die onwaarskynlikheid van sy eie verhaal. Sy ma, Jogebed, het hom “volgens die storie” in ’n biesiemandjie in die rivier versteek (“gerek gelaat”), waar Moses “uitgehaal [is] uit die water” en

in die Farao se paleis grootgeword het. Die spreker bevraagteken egter Moses se geskiedenis deurdat hy vra hoekom sou die Farao se dogter hom 'n "Joodse ketting om die hals haal". Vir die spreker is dit onwaarskynlik, daarom vra hy Moses in strofe 6 of hy die storie ken van "Sargon van Mesopotamië". Koning Sargon word in Jesaja 20:1 vermeld, en volgens die Quartz Hill School of Theology se webwerf was dié koning die dogter van 'n tempelprostituut, wat hom in biesiemandjie in die rivier gesit het sodat hy 'n ander heenkome kon vind (www.theology.edu.sumer/htm). Die spreker noem dat die verhaal van dié priesteres-tempelprostituut se "ongewensde" swangerskap alte veel na die Moses-verhaal klink.

Ook die verhaal van Horus (strofe 7) kon dalk die oorsprong van die Moses-gegewe gewees het. In sy boek *God en die gode van Egipte. In die voetspore van die onsienlike...* wys Willie Esterhuise op verskeie ooreenkomste tussen die Egiptiese god Horus (wat dikwels as 'n valk uitgebeeld is) en Jesus; asook tussen Horus en Moses (Esterhuise 2009:82 e.v. en 176 e.v.). Horus se ma, Isis, moes hom versteek omdat Set, die broer van sy pa, Osiris, vir Horus wou doodmaak. Moses is dus, volgens die spreker, moontlik slegs 'n mite wat in 'n ander gedaante in die Bybel beslag gekry het.

Die spreker wys in strofe 8 daarop dat Moses "[t]ot dusver" as skrywer van die Pentateug, waarin die skeppingsverhaal opgeneem is, "die outeur van die mens se skeppingsteorie" was. Maar die "oopoogleser", dus die gelowige wat in 'n nuwe geestelike era bereid is om kritiese vrae te stel, begin nou vraagtekens plaas agter "vertellings wat verskil" in die Bybel en wat skynbaar 'onlogies' is.

Een sodanige vraag, wat in strofe 9 gestel word, is of Moses dit nie kon voorsien dat Eva se "nuuskierigheid" (wat tot die sondeval gelei het), die oorsaak van "die verwyte en verkleining / en die verslawing van haar dogters" sou wees nie. Die spreker kan ook nie verstaan hoekom Jehova 'n boom sou plant waarvan sy kinders nie mag eet nie: "Hy maak die slang, wetende / dat Eva voor hom gaan swig. / En dan vervloek hy die reptiel / wat net doen waarvoor hy gestuur is". Die implikasie is dat God teenstrydig, selfs moedswillig

optree deur 'n boom en 'n slang te skep, terwyl Hy weet wat die uiteinde daarvan gaan wees. Dan word Adam en Eva “tuinuit” gejaag (strofe 11), gedoem tot pynlike “aanteel”, maar “Jehova se stout seuns” kom om “met die vervloektes” te paar. Hier verwys die spreker na Genesis 6:1-2 waar hemelwesens met aardse vroue gemeenskap gehad het en reuse in die wêreld gebring het. God se straf aan die afvalliges, in strofe 11, is dat Hy almal “versuip” het, die “diertjies / wat niks van die verbode vrug geëet het” nie, inkluis. In strofe 12 word gevra of die sondvloed, waarna daar in die voorafgaande strofe verwys is, dan regverdig was. Die aanklag is dat God se optrede teenoor sy kinders in die hedendaagse regstelsel veroordeel sou word.

In strofe 13 en 14 word Moses se roeping as bevryder van die volk betrek: “Nie lank nie, of Jehova roep jou politiek toe / as bevryder van die onderdrukte” – iets wat steeds vir Moses 'n gewilde ‘bondgenoot’ maak in politieke struggles. Die spreker vra of Moses toe ook sy vrou gelos het, soos dit deesdae “die patroon” by gerespekteerde politieke leiers is – moontlik 'n verwysing na Allan Boesak of Nelson Mandela. Strofe 14 fokus op die plaë – “paddas, steekvlieë en muskiete” – wat Moses oor die farao se huis gebring het om hom te oortuig om aan die Joodse volk toestemming te gee om te trek. Die “paddas” (tweede plaag) en “stekvlieë” (vierde plaag) stem ooreen met die gegewens in Eksodus 8, maar die “muskiete” is tong in die kies deur die moedswillige spreker bygevoeg. Die spreker het ook ernstige vrae oor 'n God wat in die Ou Testament as tiende plaag toelaat dat alle eersgeborenes, ook kinders, sterf, terwyl dieselfde God deur sy Seun in die Nuwe Testament vra dat die “kindertjies na Hom toe moet kom” (Matteus 19:14). Volgens die spreker strook dit nie met 'n liefdevolle God nie: “Hoekom moes die baba in die wieg / betaal vir die verharde hart van die Farao? [...] En dit net om te bewys / die een god, jou god, / is magtiger as al die ander?”

Die spreker vra Moses of dit nie eerder 'n geval is dat hy uit gegriefdheid weens die veertig jaar wat hy in die woestyn moes swerf, God onbillik uitbeeld nie (strofe 15)? Hy voeg dan by: “Ek verstaan jou grief: Ná veertig jaar / van woestyn en woestelinge [...] / word jy nie toegelaat in die beloofde land nie.”

Maar hy voeg onmiddellik by: “Maar daar is darem perke.” Moontlik bedoel hy dat daar perke is daaraan om God so onbillik en liefdeloos uit te beeld.

Moses word ook om verantwoording gevra vir die gebeure in Eksodus 32, waar hy na sy ontmoeting met God op die Sinaiberg gesien het die volk het in sy afwesigheid ’n goue kalf gemaak om te aanbid. Moses het die Leviëte opdrag gegee om almal in die kamp wat die kalf aanbid het, voor die voet tereg te stel, en sowat drieduisend mense is om die lewe gebring (Eksodus 32:28). Die spreker vra nou in strofe 16 of dit Gód of Móses se woede was wat tot die massateregstelling aanleiding gegee het – aangesien die volk in daardie stadium nog nie die gebod ontvang het om nié afgode te aanbid nie. Dit noop die spreker om te vra: “Moet ek aanvaar die god van Sinai / was liefdevol en verdraagsaam?”

Die spreker is in strofe 17 ook skepties oor Moses se uitbeelding van God as ’n “barbaar” wat opdrag gee dat die volk mans, seuns en vroue wat nie meer maagde is nie mag vermoor onderweg na die beloofde land (Rigters 21:12): “Dat die maagde gespaar moes word / vir die priesters van Jehova?” Strofe 18 vra of dit Gód was wat hierdie eerste vyf boeke van die Bybel geïnspireer het, of ander “geroepenes en geïnspireerdes”.

In strofe 19 word daar na eietydse politieke gebeure teruggekeer. Die spreker is skepties “oor waar [...] Jehova / hom tans bevind” en stel dit dat God moontlik “sy hande vol [het] in Gaza”, waar die Palestynse oproer teen Israel voortwoed omdat hulle “steeds die beloofde land begeer”. Die spreker vra egter dat indien God nog op die Sinaiberg sit, Hy die spreker se beswaar in klip moet aanteken: Die spreker maak beswaar teen Moses se “Pentateug-godslastering”. Die implikasie is dus dat Moses uit wraak omdat hy nie die beloofde land kon binnegaan nie, God onnodig wreed uitgebeeld het in die eerste vyf boeke van die Bybel.

Die ope brief aan Moses word afgesluit met ’n “woord van dank” aan “dié vrou” (Eva), “wat vreesloos die weg gewys het / na die vreugde van die verbode vrug”, al is sy deur God verbied om dit te doen. Die spreker se verma-

ning aan Moses in strofe 20 dat hy nie meer 'n rein “waterkind” is nie, is tong in die kies. Die gedig is tekenend van gelowiges wat deesdae bereid is om ál meer kritiese vrae oor skynbaar ‘onlogiese’ dele van die Bybel – soos teenstellende uitbeeldings van God as goed én boos – te bevraagteken.

In hierdie gedig word die gegewe rondom Moses en verskeie ander dele van die Bybel geïroniseer. Die spreker ondermyn telkens die geloofwaardigheid van die Bybelse gegewe deur vrae namens die “oopoogleser” te stel en dis-krepancies uit te wys: God wink met die een hand die kindertjies nader, maar met die ander hand laat Hy toe dat die eersgeborenes sterf. Die implikasies in die laaste strofes van die gedig is dat God nie so magtig is soos wat Hy deur Christene voorgehou word nie (“hy het sy hande vol in Gaza”), en kan die mens hom oorgee aan die sonde (“die vreugde van die verbode vrug”).

Die gedig ondermyn dus die waarheidsaansprake van die Bybel as 'n meester-narratief en kan myns insiens as postmodernisties gelees word. Lyotard (1992:72) het die postmodernisme verbind met 'n skeptiese ingesteldheid teenoor meesternarratiewe (in hierdie geval die Bybel). Waar die post-post-moderniteit in verskeie kringe met 'n hernude waardering vir meesternarratiewe in verband gebring is, daar geen sprake hiervan in hierdie gedig nie. Volgens my verteenwoordig hierdie gedig van Walters die een uiterste van die spektrum van die manier waarop religie tans deel van Afrikaanssprekendes se identiteitsformasies is, en wat in meer besonderhede in die slothoofstuk uiteengesit word. Waar sommige gelowiges 'n verskuiwing ten opsigte van geloofsinhoud gemaak het, het ander heeltemal hul rug op religie gedraai. Geloof is dus net so ongeloofwaardig soos Egiptiese en Griekse mites.

Hoewel Walters in al vier die gedigte in hierdie afdeling krities is teenoor die meesternarratiewe van die Christelike geloof en die Bybel, is daar ook ander implikasies in die gedigte. In “XVIII” word godsdiens nie bloot afgewys nie, maar word dit as boos voorgehou (“soveel smarte kon iedereen gespaar gewees het / sonder 'n sondebok wat op Golgota geslag word”). Moses se uittog uit Egipte was doelloos en Christus het by implikasie sonder rede gesterf. In “XXXIII Oor die onsekerheid” is die spreker se siening oor geloof

effens getemper en genuanseerd: Hoewel die mens deur die eeue onseker was oor sy lot ná die dood, bly hy “hoop dat die end nie end is”, dat daar dus tóg iets sal bly voortbestaan van die “aardse liefde en verdraagsaamheid”. Die spreker het dus nie ’n uitgesproke behoefte aan godsdiens nie, maar hoop tog op ’n lewe ná die dood. In “Pardon” word Moses se rol as versetleier geïroniseer om (by implikasie) wit Suid-Afrikaners se misdaadvrees bloot te lê. Moses word tong in die kies opgeroep om uitkoms te bring aan misdaadslagoffers in ’n nuwe politieke bestel. In “Ope Brief: aan Moses, die Prins van Egipte”, word die Moses-verhaal ondermyn deur sekere aspekte daarvan, sowel as van God se goddelikheid, te bevraagteken. Moses, en by implikasie God, word gelykgestel aan ‘ander mites’ deur teenstrydighede in die Bybelverhale uit te wys. Verskeie rolle word dus aan Moses toegeken in Walters se oeuvre.

Ook in I.L. de Villiers, Johan Steyn en Lina Spies se gedigte, wat vervolgens aan die beurt kom, word nuwe rolle aan Moses toegeken.

4.5 I.L. de Villiers se uitbeelding van Moses

Daniel Hugo skryf in ’n artikel op die letterkundewebwerf LitNet De Villiers is naas Sheila Cussons “sekerlik ons beste mistieke digter”. De Villiers, wat in lewe ’n predikant en joernalis was, het in 1980 gedebuteer met *Leitourgos*, wat “dienaar van God” beteken. In sy laaste twee digbundels, *Jerusalem tot Johannesburg* (2005) en *Vervreemdeling* (2008), is die vervreemding van die Afrikaner in postapartheid-Suid-Afrika deurlopende en belangrike temas. In *Jerusalem tot Johannesburg* gebruik hy die term “boer-in-verstrooiing”, en in die gedig “Ou Afrikaner” skryf hy: “Die Boere se Jerusalem het suutjies weggeraak.” Die Afrikaner se vervreemding in die nuwe politieke bestel kom ter sprake in die gedigte “Portret van Tita”, “Lang besoek”, “Jou huis”, “Vreemde-linge verby Highveld, Londen” en “Mukene-mites”. Ook in die bundel *Vervreemdeling*, wat ’n kombinasie is van die woorde “vervreem” en “vreemde-ling”, is die Afrikaner se ontheemding ’n belangrike tema.

In albei bundels is daar egter ook sprake van 'n ander vervreemding, naamlik 'n geloofsvervreemding, wat plek-plek hand aan hand met politieke vervreemding loop. Hoewel hierdie geloofsvervreemding nie 'n totale breuk met God impliseer nie, gaan dit gepaard met 'n nuwe kyk na die geloofsdinge wat deel is van die Afrikaner se identiteit. In *Jerusalem tot Johannesburg* (2005:63) is daar byvoorbeeld die kwatryn:

“n leder nasie het sy taal, sy God”
Dit was vir ons die derde groot gebod.
Toe staan ons skielik sonder taal en weet
'n ieder nasie het sy dwaal, sy sot.

Volgens Hugo wys hierdie kwatryn (wat sinspeel op die ou volksliedjie “n leder nasie het sy taal” deur CP Hoogenhout), dat De Villiers nie onkrities teenoor die Afrikaner staan nie. Vir my dui dit ook daarop dat in De Villiers se oeuvre die Afrikaner se politieke vervreemding ná 1994 met geloofsvervreemding, of minstens 'n verskuiwing weg van tradisionele geloofsopvattinge, gepaard gegaan het. Dit blyk uit die twee Moses-gedigte van De Villiers wat vervolgens aan bod kom. Die gedigte word chronologies volgens hul publikasiedatums bespreek.

4.5.1 “Volk”

Hoe moet ek oor jou voel, my Gadareense volk?
Was ons 'n ruk besete van 'n bose mag,
wat saam af van die krans gestort het in die kolk,
die stormmeer van die nasies? Het God ons gestraf?

Ons dwaal weer in woestyne, soek 'n waterplek.
Die donker ken ons, melankolies is ons aard.
Ons bluf mekaar dis gróén waar duin op strand uitstrek,
maak goue kalwers en verskonings vir verraad.

Wat goed was, is verduiwel, kán ons engel maak,
ou ikone weer opvryf, terugplaas in hul nis;
ons kan weer heldesange sing en aan altare raak,
weer luister aan die meer met brokke brood en vis.

Ek skel jou soms, vra na jou sin, kleef aan jou vas
soos trane afsweet teen yskoue glas.

Jerusalem tot Johannesburg (2005)

Dié sonnet is nie *per se* 'n Moses-gedig nie, maar daar kom wel enkele Moses-beelde in die gedig voor. Die tema van die gedig is die spreker se gevoel van vervreemding van sy eie volk.

Reeds in die eerste reël kom die spreker se gevoel van vertwyfeling oor sy volk tot uiting. Die spreker noem die volk sy “Gadareense volk”, 'n verwysing na Matteus 8:28 waarin Jesus twee Gadareners ontmoet het wat van die duiwel besete was. Jesus het die geeste in hulle bestraf en uitgedryf, en die geeste het 'n trop varke ingevaar wat oor die krans gestort het. Hoewel die spreker nooit terme soos Afrikaner of apartheid gebruik nie, word daarop gesinspeel dat hy vrae oor die Afrikaner se rol in die apartheidsera stel.

Die spreker vra in die tweede reël of sy volk, soos die Gadareners, vir 'n ruk besete was van 'n bose mag, wat in hierdie konteks gelees kan word as ‘besete deur [die] boosheid’ van apartheid, maar ook as ‘besete van 'n politieke mag’ wat sy volk hulleself toegeëien het. Hy vra of hierdie ‘bose (regerings)mag’, moontlik die apartheidsideologie, saam met die volk “oor die krans gestort het” tot in die “stormmeer van nasies” – dat die Afrikanervolk dus sy eie ondergang bewerkstellig het en dat die volk daarmee saam vir ewig verdoem is, soos die staatsbestel van apartheid. Die spreker wonder ook of dit 'n deel van God se straf aan hulle was, moontlik weens hul magsvergrype.

Soos die Israeliete van ouds, dwaal die spreker se sondige volk weer in die woestyn, “soek 'n waterplek”, en is hulle vertrou met die boosheid (“[d]ie donker ken ons”). Hy beskuldig die volk daarvan dat hulle hul blind hou vir die ware toedrag van sake en nie die agteruitgang van hul geestelike lewe raaksien nie: “Ons bluff mekaar dis gróén waar duin op strand uitstrek.”

Die volk is weer, soos die Israeliete wat moeg geraak het van wag terwyl Moses op die berg Sinai was, besig om “goue kalwers” (afgode) te maak en verskonings uit te dink vir hul “verraad” teen God. Hulle verbind hulle dus weer tot onheilighede. Wat eens goed was, “is verduwel” – dit is dus met die bose besmet en het daarom geestelik verword en tot niet gegaan. Die spreker pleit by die volk dat “ou ikone” weer uitgehaal en in ere herstel word, en dat

ou “heldesange” weer gesing word. Hy vra dat sy volk weer soos die skare aan Jesus se voete sit en wag vir die vermeerdering van die brood en die vis.

In die laaste strofe blyk die spreker se gevoel van verskeurdheid oor sy sondige, “besete” volk. Hy “skel” hulle, “vra na jou sin” en “kleef” teësinning aan sy volk vas, “soos trane afsweet teen yskoue glas”. Hieruit blyk die pyn waarmee sy verkleefdheid aan sy mense gepaardgaan, sowel as sy kilheid jeens sy volk.

In I.L. de Villiers se “Volk” word daar iets weergegee van die Afrikaner¹³ se pynlike proses van herdink oor identiteit in die nuwe politieke bestel. Die spreker ervaar in die eerste plek ’n geestelike worstelstryd oor of die benadeelde posisie waarin ‘sy volk’ hom bevind, dalk ’n straf van God is weens hul aandeel aan apartheid. Hy is vol vertwyfeling oor watter aspekte van die verlede sy volk kan ‘rehabiliteer’ en behou in die nuwe politieke bestel (“ou ikone weer opvryf, terugplaas in hul nis”). Een van die aspekte wat ‘gerehabiliteer’ moet word, is die Afrikaner se geloof. Fourie (2008:249) skryf oor die apartheidbedeling:

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.

Volgens Steyn (2004:70) is ’n deel van die Afrikaner se herposisionering dat ou ikone ‘gerehabiliteer’ en ‘herverpak’ moet word om in pas te kom met die ideale van die nuwe Suid-Afrika. Die spreker toon ’n behoefte daaraan om sy kultuurikone ‘af te stof’ en nuwe betekenis daaraan te heg. Hy het ook ’n begeerte om weer ‘volkshelde’ en geloof aan te hang: “[O]ns kan weer heldesange sing en aan altare raak”. Die feit dat die spreker gretig is om “weer [te] luister aan die meer met brokke brood en vis”, ’n verwysing na Jesus wat die

¹³ Ek gebruik hier doelbewus die term *Afrikaner* aangesien dit in die res van die bundel voorkom en die spreker in die gedig na die (ongenoemde) groep as “sy volk” verwys. Daar is reeds vroeër in die proefskrif verwys na Totius en Verwoerd wat die Afrikaner voorgehou het as ’n volk wat na Suid-Afrika gestuur is om die land te kersten. Dit gebeur egter selde dat die woord *volk* ten opsigte van Afrikaanssprekendes as groep gebruik word.

brood en vis vermeerder het by die meer (Matteus 14:13-21), is 'n aanduiding dat die spreker weer 'n Christelike geloofsbelewenis deel wil maak van 'sy volk' se identiteit.

Ongeag hoe kwaad die volk hom maak (“[e]k skel jou soms”) bly die spreker onlosmaaklik verbind tot die volk – soos sweetdruppels aan 'n glas koue water. Net soos wat die glas nie kan 'ontsnap' van die sweetdruppels nie, net so kan die spreker hom nie losmaak van sy volk nie.

Dit is opmerklik dat die spreker in die gedig nie jonk is nie – hy hunker terug na “ou ikone” en voel aandadig aan 'n ou regeringsbestel waaraan die jonger geslag nie deel gehad het nie. Dit is dus tekenend dat die identiteitskrisis onder Afrikaanssprekendes nie net iets is wat tot 'n jonger geslag beperk is nie. Mercer (1990:43) benadruk dat identiteit by uitstek 'n belangrike term word wanneer 'n bepaalde groep onder druk is. “[I]dentify only becomes an issue when it is in crisis, when something assumed to be fixed, coherent and stable is displaced by the experience of doubt and uncertainty.”

Ná demokratisering in 1994 is die Afrikaanssprekende ongetwyfeld besig met 'n ingrypende proses om sy nuwe posisie in die land te beding, wat hom onder enorme druk plaas. In Steyn se kategorisering van die meesternarratiewe wat wittes in die nuwe politieke bestel aanhang, sal die spreker in “Volk” myns insiens met sy voet in twee van die kategorieë staan: Enersyds hang hy die meesternarratief *Don't Think White, It's All Right*, met die subkategorie *We Can Work It Out* aan, want sy politieke identiteit is steeds 'n integrale deel van sy identiteit. Maar andersyds hang hy ook die vyfde meesternarratief en die subnarratief *I Just Don't Know What To Do, Being White* aan. Hy glo die politieke omwenteling was geregverdig, want hy vra of sy volk “besete” was, maar wil nietemin 'n plek vir sy (kultuur)ikone beding in die nuwe politieke bestel. Dit is insiggewend dat die spreker graag religie ook deel van hierdie nuwe identiteit wil maak, wat toon dat hy dink religie, veral die Christelike geloof, kan steeds 'n rol speel in die nuwe Suid-Afrika.

4.5.2 “Moses”

In ’n ander Moses-gedig wat in De Villiers se 2008-bundel, *Vervreemdeling*, verskyn het, is die Moses gelate en ontmagtig, maar vermoedelik slegs tydelik.

San Pietro in Vincoli, Rome

Jy sit gemaklik in jou Julius-nis, jou baard in lokke
wat gelate tol tot in jou skoot. Voor op jou kop

groei vreemde horings glad in jou gekrulde hare,
stomp soos ’n jong bul – die vaders het vertaal

soos hul gemeen het reg was: dat die blink
van God ná die Ontmoeting op jou aangesig

heilige horings was: jy was Jahwe se stormram.
Jou nekare is jonk en geswel van bloed, jou regterhand

wys waar jy kyk. Jy hou die dun kliptafels teen jou vas.
Jou skouerspiere blom in bulte, jou linkerhand

ontbloot jou knie en linkerbeen net soos ’n boomstomp:
’n seder afgesaag, effe gebuig uit die Jordaan se pronkbos

of die Libanon. Jou voet plat groot uit op ’n dun sool
van ’n leersandaal wat opryg net tot onder

jou geronde knie. Só kon jy Sinaï uitklim na die wolke-
donkerheid waar God was, toornig oor jou volk.

Jou neus is soos ’n kraai se snawel en jou oë staar
verby die beelde, kruise en ikone na ’n plek waar

jy al was en weer wil wees – om nooit weer
t’rug te keer nie, na die Teenwoordigheid op Nebo:

Daar wag Jahwe soos by die doringbos in die woestyn.
Jy wil dat Hy jou alles wys en blink ín Hom in lig verdwyn.

Vervreemdeling (2008)



<http://michelangelomuseum.com>

Volgens die webwerf <http://michelangelomuseum.com> was hierdie Moses-beeld eendelik een van die groot loopbaanteleurstellings van die kunstenaar Michelangelo. Die kunswerk is in opdrag van pous Julius II begin en was aanvanklik vir sy graf in die St. Petrus-katedraal bestem, maar is met voltooiing in die 'minder belangrike' San Pietro-kerk in Vincoli, Rome uitgestal.

Die webwerf beaam die gegewens in De Villiers se gedig, naamlik dat die destydse vertalers van die Vulgaat onwetend 'n vertaalfout begaan het, wat veroorsaak het dat Moses met horings uitgebeeld is. Die Hebreeuse woord "keren" kan met "glansend" en "horings" vertaal word, wat tot die vertaalfout aanleiding gegee het. Volgens die webwerf word algemeen aanvaar dat Michelangelo die oomblik in Eksodus 34:29-35 probeer vasvang – waar Moses woedend reageer nadat die Joodse volk 'n goue kalf gemaak het om te aanbid terwyl hy God op Sinai¹⁴ ontmoet het, maar word daar in die

¹⁴ Die naam word in die 1983-Bybelvertaling en die *Pharos Vertalende Woordeboek* as "Sinai" gespél, maar De Villiers volg die vertaalwyse van die 1933-vertaling: "Sinai".

afgelope dekades geglo die beeld kan ook die gebeure in Eksodus 33:22 en Eksodus 34:1-5 uitbeeld, waar Moses “twee plat klippe” in sy hande neem en wag dat God voor hom verbygaan sodat hy die agterkant van God kan sien.

Die kunswerk het egter in ’n teleurstelling ontaard toe pous Julius II die opdrag aansienlik afgeskaal het, moontlik om die geld te gebruik vir herstelwerk aan die St. Petrus-katedraal. Die totale kunswerk sou aanvanklik drie vlakke beslaan en veertig figure uitbeeld, maar is afgeskaal tot skaars ’n derde van die grootte. Die bedoeling was ook oorspronklik dat Moses op ’n stellasië sou sit, met sewe groot figure weerskante van hom, sodat die kyker hom van onder sien, en Michelangelo het die beeld daarvolgens beplan. Die beeld word egter nou so uitgestal dat die kyker dit op ooghoogte sien. Volgens <http://michelangelomuseum.com> kan drie emosies in die werk onderskei word:

As our eyes travel down it the figure exhibits three distinct emotional strata. The lines of the face reflect the feelings which have won ascendancy; the middle of the figure shows the traces of suppressed movement; and the foot still retains the attitude of the projected action. It is as though the controlling influence had proceeded downwards from above.

Volgens oorlewing het Michelangelo dié kunswerk as een van sy lewensgetrouste beelde gereken. Hy het dit glo by voltooiing ’n tikkie op die regterknie gegee en gesê: “Praat nou!” Die merk wat sy beitel gelaat het, kan glo tot vandag toe nog op die beeld se knie gesien word.

Volgens Bergstein (2006:158) het Sigmund Freud in 1914 hierdie Mosesbeeld in ’n anonieme artikel in die sielkundetydskrif *Imago* bespreek. Bergstein (2006:158) kom in sy artikel “Freud’s ‘Moses of Michelangelo’: Vasari, Photography, and Art Historical Practice” tot die slotsom dat die beeld die oomblik vasvang wanneer Moses – na sy ontmoeting met God op die berg Sinai – se oog op die Goue Kalf val. Volgens Bergstein (2006:158) reageer Moses op hierdie ontstellende gesig, “turning his head to see it and pressing on his foot to rise in anger and smash the stone tablets” (Bergstein 2006:158).

Die oomblik net voordat Moses se woede oorkook en hy die tablette verpletter, word dus vasgevang: “The storm is about to begin.”

Volgens Freud, soos aangehaal deur Bergstein (2006:158), is Michelangelo se Moses egter weer besig om beheer oor sy woede te kry. Sy oë flits woedend, maar sy regterhand is reeds teruggetrek en in sy baard geposisioneer, en hy bring weer die kliptafel wat uit sy greep gly, onder beheer: “Freud believed that Michelangelo’s Moses was and always will be a figure in the act of restraining himself from rising in the anger of his own passion.” (Bergstein 2006:158).

Bergstein (2006:158) haal ook Panofsky, Hibbard en De Tolnay aan dat die Moses van Michelangelo se woede simbolies is: “[...] evocative of the inner spiritual life, charged with potential thought and action”.

Thode (soos aangehaal deur Bergstein 2006:167) identifiseer veral drie emosies uit Moses se flitsende oë: smaad, pyn en veragting.

Baie kunskeners meen volgens Bergstein (2006:169) dat Michelangelo se Moses ’n kwalik bedekte uitbeelding van pous Julius II is, wat van 1504 tot 1513 die amp van pous beklee het en wat daartoe gelei het dat Michelangelo se werk dikwels met die kunsterm *terribilità* beskryf word. Bergstein (2006:169) skryf:

The artist felt the same violent force of will in himself [as in Julius II] and, as the more introspective thinker, may have had a premonition of the failure to which they were both doomed. And so he carved his Moses on the Pope's tomb, not without a reproach against the dead pontiff, as warning to himself, thus, in self-criticism, rising superior to his own nature.

Twee van die grootste werke waarvoor Michelangelo bekend is, die Moses-figuur en die koepel van die Sixtynse kapel in die Vatikaanstad, was opdragwerke van pous Julius II. Michelangelo het volgens Bergstein (2006:169) dikwels na homself verwys as die verlore seun (na analogie van die gelykenis van die verlore seun in Lukas 15) wat in opstand gekom het, gevlug het en weer met God versoen is. Die pous het ’n groot invloed op Michelangelo se

lewe gehad en volgens Bergstein (2006:169) het Michelangelo dieselfde behoefte gehad om die pous se goedkeuring te kry as dié van sy eie pa. Moses kan dus op 'n manier as 'n uitbeelding van 'n patriargale figuur gesien word.

Freud (soos aangehaal deur Bergstein 2006:170) wys ook daarop dat die Jode die God van die Pentateug as onnoembaar en onvoorstelbaar beskou het. God was die God van die “Ek is”-uitspraak in Eksodus 3 en mag nie op aarde op 'n konkrete wyse uitgebeeld word nie. Daarom sou die Moses-figuur van Michelangelo 'n gepaste ‘plaasvervanger’ van die monoteïstiese God van die Pentateug wees. Bergstein (2006:170) haal Freud as volg aan:

It was probably not easy for [the biblical Jews] to distinguish the image of the man Moses from that of his God; and their feeling was right in this, for Moses may have introduced traits of his own personality into the character of his God, such as his wrathful temper and his relentlessness.

Die figuur op die graf was dus 'n goddelike figuur vir baie van die Israëliete wat 'n heilige vrees ingeboesem het.

Teenoor Michaelangelo se “Moses”, wat vasgevang is in 'n oomblik van woede, en die emosies van smaad, pyn en veragting toon, is die oorwegende emosie van I.L. de Villiers se “Moses” iets van gelatenheid en die aanvaarding van sy lot. Hy sit “gemaklik” in sy “Julius-nis” – daar is dus geen verwyte by hom te bespeur dat hy sy voorkeurplek in die St. Petrus-katedraal verbeur het of dat hy die volk verwyte vir hul afdwaling nie. Ondanks sy gelatenheid is Moses geensins ontmagtig nie – hy is “Jahwe se stormram”, met “nekare jonk [...] en geswel van bloed”, wat sinspeel op krag. Sy baard is “lokke” ('n sagte beeld) wat “gelate” tot in sy skoot “tol”. Bergstein (2006:170) wys daarop dat pous Julius as 'n teken van rou na 'n nederlaag in 'n veldslag teen Frankryk in 1510 nie weer sy baard afgeskeer het nie en bekend was vir sy lang lokke. Hier is dus 'n herinnering dat die Moses-beeld ook op die pous sinspeel.

Die horings op Moses se kop, wat in strofe 3 en 4 verklaar word, is “stomp” soos dié van 'n jong bul – dit het dus onontwikkelde potensiaal.

Die Moses-figuur in die gedig hou die kliptafels styf teen sy bors vas – hy is nie meer die voortvarende leier wat die kliptafels stukkend gegooi het toe hy van die volk se ongehoorsaamheid verneem het nie. Daar word twee beelde van Moses in die gedig geskets. Hy is ’n enersyds ’n toonbeeld van krag met ’n “linkerbeen net soos ’n boomstomp” en ’n “groot” voet waarmee hy Sinaï kan uitklim. Maar die Moses in die beeld is vir ewig vasgevang in die oomblik vóórdat hy aksie neem: Sy “oë staar / verby die beelde, kruise en ikone na ’n plek waar / jy al was en weer wil wees”, in die teenwoordigheid van God. Op die berg wag “Jahwe soos by die doringbos in die woestyn”. Die Moses in die beeld het dus geen begeerte om dadelik tot die stryd oor te gaan nie. Moses se enigste begeerte is “dat Hy jou alles wys en blink ín Hom in lig verdwyn” – dat hy God so intiem kan leer ken dat hy “ín Hom in lig verdwyn”.

In die gedig is Moses dus nie ’n vuurvreter-politikus of ’n patriargale leier wat sy volk uit verdrukking lei nie. Hy is ’n sterk maar weerlose mens wat ’n behoefte het om ewig by God deur te bring. In die konteks van die bundel *Vervreemdeling* kan Moses se weerloosheid en onaktiwiteit ook met Afrikaner-vervreemding in verband gebring word. Die Moses in die gedig het die potensiaal om kragtig en ferm op te tree, maar beleef ’n introspektiewe oomblik waar hy kies om dit nie te doen nie. Dit is asof De Villiers se Moses nie moed het vir die taak wat hom opgelê is nie, en liever meer tyd by die Here sal wil deurbring as by die volk. Indien die Moses in die gedig as analogie vir die Afrikaner en spesifiek die patriargale leier gelees word, is die implikasie dat die Afrikaner die potensiaal het om daadkragtig op te tree, maar vir ’n wyle gelate is oor sy lot en introspektief verkeer. Die Afrikaner staan dus op die kantlyn – Moses is op daardie oomblik letterlik verwyderd van die volk – en verlang na God se teenwoordigheid.

Goedegebuure (2001:13) maan daarteen dat die lyne tussen die modernisme en die postmodernisme te streng getrek word. Volgens hom het die modernisme heelwat spore agtergelaat in die postmodernisme en moet daar vraagtekens geplaas word agter teoretici wat die modernisme afbaken van 1910 tot 1940, aangesien dit slegs voorsiening maak vir die opkoms en hoogbloei van die modernisme, maar nie vir die nabloei nie (Goedegebuure 2001:14). Van

die 'spore' van die modernisme wat hy in resente Nederlandse literatuur waarneem, is onder meer 'n eksistensiële inslag; die gebruik van die bewussynstroomtegniek; refleksie op die skryfproses met klem op die onderskeid tussen fiksie en werklikheid; en die soeke na die waarheid omtrent die eie identiteit. Goedegebuure (2001:29) toon ook aan dat daar eweneens in die hoë moderniteit tendense is wat as die kiem van die postmodernisme beskou kan word, veral epistemologiese twyfel. In die lig daarvan wil ek aanvoer dat daar modernistiese spore in I.L. de Villiers se "Moses" waargeneem kan word, vanweë die selftwyfel wat Moses in die gedig ervaar. Hy is onseker oor sy posisie by God en die volk, en hoewel hy die vermoë het om op te tree, verlang hy daarna om bloot in God se teenwoordigheid te wees.

Die gedig staan nie krities teen God of geloof nie. God of die meesternarratief van geloof word nie geïroniseer of omgedop nie; geloof word dus nie gerelatief soos in die gedigte van M.M. Walters, wat in die vorige afdeling ter sprake gekom het nie. Waar dit egter moontlik was om Walters se gedigte te tipeer as sterk antagonisties jeens die Christelike geloof, is dit moeiliker om hierdie gedig op 'n kontinuum (soortgelyk aan dié van Steyn 2001) te peil. Die gedig wys nie geloof af nie – iets word weergegee van 'n individu en leier se behoefte om God beter te leer ken – maar iets van die gelatenheid wat die spreker ten opsigte van sy Afrikanerskap ervaar, kan ook in sy geloof waargeneem word.

Die spreker in Johan Steyn se Moses-gedig beleef 'n soortgelyke politieke diaspora as in De Villiers se "Volk".

4.6. Johan Steyn se uitbeelding van Moses

4.6.1 "Moses"

Ek is bang
vir die wieg van die eenmanskip,
die vuiste van golwe,
die suis van die wind,
die skielike roering,
die fladderspat,
die stilte daarná.

Ek is bang
vir hande soos hake
wat my uit skuilings gryp
en my wegneem
na waar ek nie wil wees nie.

Ek weet
na al my duin op duin
verlange na 'n vaderland
sal ek binnekort op die berg van ontmoeting
(’n kind in die hart van ’n kind)
neergelê word in die geheim,
in die gewiglose skip van die stilte.

Geboorte is ’n ongerief (2007)

Die uitgewer Lapa skryf op sy webruimte oor die bundel: “Daar is ook ’n hele aantal religieuse verse [...]. Dit is gedigte wat ’n mens miskien die beste kan beskryf met ’n frase wat indertyd vir die vroeë poësie van NP van Wyk Louw gebruik is: ’n stryd met God/Christus om God/Christus. Johan Steyn het begin skryf omdat hy nie kan sing nie. Die skrywe en die praat het saamgekom in die paar jaar dat hy predikant was en in die dekades waarin hy dosent was.” *Geboorte is ’n ongerief* het uiteenlopende resensies gekry. Marius Crous maak byvoorbeeld die bundel in ’n LitNet-resensie af as “minder intellektueel en intertekstueel”, en merk op dat dit “meer gerig is op die gemiddelde leser”. Dit is dus nie ’n hoogkultuurbundel nie.

Crous dink byvoorbeeld die omraamde skets van die seuntjie op die voorblad is ’n oordrewe, soetsappige aanduiding van die nostalgiese momente wat die leser in die bundel kan verwag. Crous se kritiek is myns insiens nie oral billik nie: Die nostalgie in die bundel waarna hy verwys, is nie ’n onkritiese terugkyk op die verlede nie. Hoewel Crous ook meld *Geboorte is ’n ongerief* illustreer opnuut “hoe moeilik dit is om oor die spirituele en die Onsienlike te skryf”, en Steyn dus aldus Crous daarin faal, bied sy gedigte myns insiens ’n interessante perspektief op die verlies aan geloof – wat van belang vir hierdie studie is. Om hierdie rede is sy gedigte in hierdie proefskrif ingesluit. In die kultuurstudies word tekste in elk geval nie uitgesluit indien dit nie as hoogkultuur geag word nie.

Die enigste aanduiding in dié gedig dat Moses ter sprake is, is die titel en die verwysing na die berg van ontmoeting. Dit blyk nie dadelik dat die “eenmanskip” in strofe 1 na die biesiemandjie verwys waarin Moses as baba deur sy ma, Jogebed, weggesteek is nie. Deur die analogie met Moses vaag te hou, slaag die gedig myns insiens daarin om ook die betekenismoontlikheid te betrek van ’n individu wat onseker is oor sy identiteit. Die ek-spreker in strofe 1 lê beangs in sy “eenmanskip” en luister na “die vuiste van golwe, / die suis van die wind, / die skielike roering [...] en die stilte daarná”. Hy is onseker oor waar hy hom bevind, en ervaar die stilte as onheilspellend.

Strofe 2 kan eweneens gelees word as die baba Moses wat “bang” is omdat hy nie weet wie se “hande soos hake” hom uit die biesiemandjie gaan gryp nie. Vir hom is die biesiemandjie ’n skuiling en vrees hy dat hy teen sy sin geneem gaan word na “waar [hy] nie wil wees nie”.

Die ek-spreker besef dat hy bestem is om God “op die berg van ontmoeting” (Moses se ontmoetingsplek met God) te ontmoet, maar hy voel ook vervreemd en ervaar ’n “verlange na ’n vaderland”. In die Bybelse verhaal is Moses deur die farao se dogter, dus weg van sy kultuur en sy volk, grootgemaak. Omdat die gedig vaag bly oor wie die ek-spreker is, kan dit ook gelees word as ’n individu wat hom vervreemd voel van sy nuwe (politieke) situasie, en met hunkering aan sy vaderland terugdink.

Steyn se artikel “Die regverdiging van geloof”, wat hy twee dae voor sy dood in 2008 vir die webwerf www.spiritualiteit.co.za geskryf het, bied egter ook ’n ander perspektief op die gedig. In die artikel gebruik Steyn die skip as metafoor vir die lewensreis na aanleiding van Harry Kuitert se boek *Zonder geloof vaart niemand wel* (2004). Volgens Steyn sluit Kuitert se boek aan by JS Krüger se vertaling van die Boeddhistiese gedig “Skep die skip leeg”. Steyn noem uit die staanspoor dat hy glo “die lewenskip is ligter sonder geloof” en dat die skip ál ligter word namate gelowiges dogma “oorboord gooi”. Hy gee dan in die artikel ’n uiteensetting van hoe Christene onder aanvoering van die Nuwe Hervormers, ’n beweging van andersdenkendes wat uit die Afrikaanse susterskerke ontstaan het, die Twaalf Artikels – een van die Afrikaanse kerke

se belydenisskrifte – die een na die ander “weggooi” om hul skip ligter te maak. Hulle bevry hulle dus van die las van godsdiensverpligting. Steyn merk dan op dat hy *geloof* weggegooi het omdat sy geloof plek gemaak het vir ’n stille sekerheid, ’n *wete*. Hy skryf: “Daar is vir my niks sekerder nie as dat daar, hoër en dieper as enige formule, ’n draende en verheffende Grond van die bestaan is. [...] Ek is onherroeplik in my hele menswees aan Hom verbind. Hy is in elke versugting van blydschap of leed, die krag van my rus en my opstand.”

Hy vra in die slot van sy artikel: “Maar dobber ’n skip sonder vrag nie rond in elke bries wat daarteen aanstoot nie?” En antwoord dan dat die kernwaarde wat ‘die skip anker’, deernis is: “Die lading van my skip is die gewiglose lading van deernis.”

In die konteks van Steyn se artikel kan die gedig myns insiens ook gelees word as die individu se religieuse reis. Die spreker-digter vrees sy sterwensuur wanneer hy, alleen in die “wieg van die eenmanskip”, ook met “die stilte daarná” gekonfronteer gaan word. En dan wag die oomblik van oordeel wanneer hy “op die berg van ontmoeting” voor God te staan gaan kom. In die konteks van die spreker se verwagte aankoms by die “berg van ontmoeting” – die plek waar Moses ’n afspraak met God gehad het – kan die spreker se “verlange na ’n vaderland” ook gelees word as ’n versugting om met sy hemelse vader verenig te word. ’n Moontlike implikasie vir “’n kind in die hart van ’n kind” is dan dat die spreker ’n gelowige (’n kind van God), in die hart van ’n kinderlik-gelowige mens is, omdat sy skip ‘gewigloos’ is nadat hy hom van alle verstrikkende kerklike dogma bevry het. Die spreker-digter is dus vry om God sonder beletsel – met sy byna naïewe geloof – tegemoet te gaan in die hiernamaals.

Hoewel die gedig nie eksplisiet polities is nie, is daar tog by die spreker onsekerheid oor sy politieke identiteit, wat afgelei kan word uit die meerduidigheid van “verlange na ’n vaderland”. Die gedig maak egter nie in die eerste plek stellings oor die spreker se politieke identiteit nie, maar sy spirituele sekerheid. Die gedig is vaag oor die spreker se ingesteldheid teenoor geloof,

wat op 'n kontinuum van geloof teenoor ongeloof in die middel sal val – die spreker is nóg oortuig van sy geloof nóg krities-afwysend teenoor geloof.

4.7. Lina Spies se uitbeelding van Moses

Teenoor die spreker in De Villiers se gedigte wat politiek vervreemd voel, en Steyn se spreker-digter wat die biesiemandjie as 'n metafoor vir 'n skip na 'n onsekere hiernamaals gebruik, beleef die spreker in Spies se gedigte 'n religieuse diaspora.

4.7.1 “In Vreemdelingskap”

*My versugtinge is baie
en my hart is gekrank.
Klaagliedere 1:22*

Ek verlang om God te ontmoet
in 'n skouspel van vuur en vlam
soos Moses by die brandende braambos
toe hy sy skoene uit moes trek
omdat hy in die teenwoordigheid
van die Allerhoogste was.

Ek verlang om God te herken
in die gesuis van 'n sagte stilte
soos Elia op Horeb
toe hy – moeg om Jahwé se eer gestry –
geskuil het in 'n spelonk.

Ek verlang dat God wat die Vader was
van Jesus van Nasaret
die oopgeskeurde tempelvoorhang
weer aanmekaar en dig sal soom
om ons te laat onthou dat Hy
die lig van sy heelal bewoon
wat buite ons sig en ontoeganklik is.

Ek wil in my diaspora
die Naserener weer “Rabbi” noem
om soos van ouds te kan aanbid
saam met sy verwerpe en vervolgte volksgenote
op Sion waar God nog heilig is.

Duskant die eindes (2004)

Die spreker in “In vreemdelingskap” maak van drie Bybelse metafore gebruik om haar¹⁵ versugting om te midde van haar (geestelike) “diaspora” na God terug te keer. Die motto van die gedigtitel is ’n aanhaling uit Klaagliedere waarin die spreker ’n versugting van die hart uitstort. Elke strofe begin met “Ek verlang”, en dan word ’n Bybelse beeld gebruik om aan te toon waarna die spreker smag.

In die eerste strofe smag die spreker daarna om God soos Moses by die brandende bos te ontmoet (Eksodus 3). Waar God Moses gemaan het om sy skoene uit te trek omdat hy heilige grond betree, begeer die spreker om dieselfde te doen. Daaruit blyk ’n versugting vir ’n meer eerbiedige godsdiensoefening, aangesien sy wil terugkeer na ’n ontmoeting met God wat heilig en waardig is.

In die tweede strofe “verlang” die spreker daarna om God soos Elia op die berg Horeb te ontmoet – toe God na Elia “in die stilte van die wind” gekom het. Weer is die versugting dus vir ’n heilige ontmoeting met die Here.

Die pleidooi in strofe drie is nie vir ’n ontmoeting met “die Vader” van “Jesus van Nasaret” nie, maar liever dat dié Vader die tempelvoorhang wat met Jesus se kruisiging en sterwe geskeur het, weer “dig sal soom”. In die Christelike tradisie word die skeuring van die tempelvoorhang gesien as die teken dat Jesus se soendood aan die kruis vrye toegang vir gelowiges tot God die Vader moontlik gemaak het. Die spreker ervaar dit egter dat die mens moontlik oneerbiedig en ‘te eie’ met God geraak het, en dat dit nodig is dat God die tempelgordyn herstel ter wille van die heilige, eerbiedwaardige afstand tussen die mens en God. Dit sal die mens herinner dat God “die lig van sy heelal bewoon / wat buite ons sig en ontoeganklik is”.

In die slotstrofe bied die spreker-digter ’n verklaring vir hierdie versugting. Sy beleef ’n gevoel van vervreemding van God (soos ook deur die gedigtitel aangedui) en verkeer in ’n staat van geestelike diaspora weens ’n skynbare

¹⁵ Ek volg die algemene konvensie om die vroulike voornaamwoordsvorm te gebruik wanneer die spreker-digter vroulik is.

vervlakking in geloofsbeoefening. Sy smag na 'n dieper, meer eerbiedwaardige ontmoeting met God, om God weer as “Rabbi” (“Leermeester”) aan te spreek, en nie die intieme Vader-aanspreekvorm nie, sodat sy soos van ouds vir God kan aanbid op die berg Sion waar God nog heilig is. Dié verwysing betrek 'n ou Psalmlied, Psalm 48, in die *Gesangeboek*, wat dekades lank in die Afrikaanse susterskerke gebruik is en wat die spreker terugneem na 'n era waarin God op 'n meer respekvolle manier aangespreek en aanbid is.

Die afgelope dekade of wat is daar sprake van 'n ‘geestelike diaspora’ onder Afrikaanssprekendes wat gelei het tot boeke soos *Diaspora van die nuwe Christene* (2010) en *Hier staan ek ...* (2012). As deel van hierdie diaspora bevraagteken ál meer gelowiges, ook predikante in die Afrikaanse susterskerke, tradisionele, fundamentalistiese opvattinge oor byvoorbeeld die Bybel as onfeilbare Woord van God, die vertolking van die skeppingsverhaal, die maagdelike geboorte van Jesus en die opstanding uit die dood. Tot Moses se uittog saam met die Jode uit Egipte word bevraagteken (Schutte 2010:71).

Schutte (2010:73, 75) skryf in *Diaspora van die nuwe Christene*:

Waar daar 'n klompie jare gelede nog antwoorde was, is daar nou net vrae [...]. Waar mense 'n klompie jare gelede nog oor alles redelik seker was, is ons vandag oor alles onseker. Waar mense in definisies en vaste uitsprake oor God, die lewe, reg en verkeerd, hemel en hel kon praat, het ons vandag nie 'n idee wat om oor daardie temas en onderwerpe te sê nie.

Die diaspora waarvan Schutte melding maak, is dus 'n diaspora van onsekerheid en twyfel. Maar die spreker in Lina Spies se gedig is geensins onseker van haar geloof nie – sy verlang juis na 'n dieper en egter ontmoeting met die ‘tradisionele God’, die “God wat die Vader was / van Jesus van Nasaret”. Die gedig bewerk ‘vervreemding’ nie deur te skok met uitdagende, uittartende uitsprake oor God nie, maar deur terug te keer na 'n huldigende ingesteldheid wat in onbruik verval het in die postmodernisme, maar teruggekeer het in die post-postmodernisme. Die spreker herdink dus haar geestelike identiteit, maar dit kan nie sonder meer gestel word dat hierdie geestelike herdink en herformuleer van haar geloof met die politieke situasie in die land verband

hou nie – dit is ’n geestelike gewaarwording. Hoewel sy op die oog af ’n terugkeer na tradisionele geloof bepleit – sy wil God weer soos Moses van ouds in die “gesuis van ’n sagte stilte” ontmoet (moontlik in reaksie op ’n luiddrugtige, charismatiese kerkkultuur wat posvat), en weer Jesus “Rabbi” noem – kan dit myns insiens nie gelees word as ’n terugkeer na ’n tradisionele kerkgeloof nie. Die spreker het dus ’n behoefte aan ’n opregte geloof wat tans in haar leefwêreld moeilik gevind word.

4.8. Louis Esterhuizen se uitbeelding van Moses

Die Moses in Esterhuizen se gedig is nie in ’n worstelstryd om sy politieke of sy geestelike identiteit gewikkel nie. Die Moses-gegewe skep ’n metafoor vir die digproses.

4.8.1 “Hakkelaar”

Ek dink ek weet watter bos ter sprake is –
Party noem dit braambos, ander weer doring
bos. Hoe dit ook al sy, dat die bos gebrand
het, is nie te betwyfel nie –
En ek kén dit wat brand sonder om te skroei:
Dit word glo ook “*inspirasie*” genoem. Vermy
dit met alle mag, dit bring o.a. bloedwater
en die dood van eersgeborenes –

Ook nog ’n stok wat slang word en ’n rots
wat water gee. Bid jou dít aan! Gaan lê
liewers op jou bed en wag vir die koors
om uit te brand, bedek jou gesig
met die sak en die as, dis véél beter
as om skynbaar manmoedig
agter ’n wolk aan
te hakkell.

Patzers (1997)

In Louis Esterhuizen se gedig word Moses nooit benoem nie, maar lei die leser die Moses-gegewe af uit die verwysing na “braambos” en “hakkelaar”. Moses het volgens Eksodus 4:10 gehakkell. Die Moses-gegewe word egter as analogie vir die skryfproses gebruik. In strofe 1 is die brandende bos waaruit God met Moses gepraat het, ’n metafoor vir die skrywer se inspirasie.

Daar is egter ook blyke van die spreker se traagheid om sy skrywerskap op te neem. Hy moedig die leser aan om die ‘brandende bos van inspirasie’ te “[v]ermy” omdat dit met groot opoffering gepaardgaan: “o.a. bloedwater / en die dood van die eersgeborenes”. Die implikasie is dus dat inspirasie (en uiteindelik die gedig en skrywerskap) ’n ‘plaag’ is, aangesien ‘water in bloed’ en die ‘dood van die eersgeborene’ die eerste en die tiende plaag is wat Moses oor Egipte uitgespreek het.

Strofe 2 skep ook ’n analogie tussen die Moses-gegewe en skrywerskap deurdat daar ’n suggestie is dat die skryfkuns ’n stok is “wat slang word” en ’n lewegewende “rots / wat water gee”. Die onwillige spreker se raad aan homself en moontlik ook die leser is om “liewers op jou bed [te gaan lê] en wag vir die koors / om uit te brand”, om jou dus nie oor te gee aan die begeerte om te skep nie. Want dit is “véél beter” as om “skynbaar manmoedig / agter ’n wolk aan / te hakkel”. Die implikasie is dat skrywerskap eerstens ’n roeping is (“inspirasie” kom uit die brandende braambos, dus van ’n bonatuurlike bron), maar dat dit ’n moeisame, pynlike pad is wat groot opoffering vra. Die skeppingskuns kom ook geensins maklik nie – die skrywer vind hy “hakkel” agter ’n wolk aan.

Net soos Moses in Eksodus 3, toe God hom sy leierstaak opgelê het, teëgestribbel het dat hy hakkel, voel die spreker ontoereikend vir die taak wat vir hom voorlê. Esterhuizen is nie die enigste digter wat in eietydse gedigte religieuse elemente metapoëties inspan nie. In Cas Vos se “God van papier”¹⁶ in die bundel *Gode van papier* (2001), word die digproses ook ’n goddelike ervaring waarin die digter hemelse inspirasie kry in die skepproses. Hierdie gedigte maak nie uitsprake oor identiteit of spiritualiteit as sodanig nie, en kan daarom nie op ’n kontinuum van geloof-ongeloof geplaas word nie. Die gedigte skep ’n interessante kontras met die Small-gedigte, wat ook ’n meta-poëtiese inslag het. Waar die spreker-digter by Small die digterstaak opgelê word om sy mense uit verdrukking te lei, gaan dit in die Esterhuizen- en Vos-gedigte oor digterskap *per se*.

¹⁶ Die gedig is in Addendum 1 aangeheg.

Moses trek dus verskeie mantels in die digkuns aan: Hy is 'n leier vir die onderdrukte (Small), 'n bron van uitkoms vir wittes wat deur misdaad geteister (Walters), en word ingespan om geloof (Spies) én ongeloof (Walters) uit te druk. Sy biesiemandjie is 'n metafoor vir die individu se laaste lewensreis (Steyn) en hy laat 'n lid van die 'Gadereense volk' oor sy volksidentiteit nadink (De Villiers). Hy is ook die toonbeeld van 'n deel van die volk wat gelate en onaktief die gebeure as buitestander gadeslaan (De Villiers). In die wêreld van ligte Afrikaanse musiek word Moses egter in twee liedere ingespan om onder meer kwelpunte oor sedeloosheid en die ekologie uit te lig.

4.9 David Kramer en Lucas Maree se uitbeelding van Moses

4.9.1. “Hoekom?” (David Kramer)

Ek staan oppie berg
En ek wag virrie woord
Wag virrie woord vannie man daarbo
Daaronner blink my dorpie
Innie Breëriviervallei
Waar die mense drink en dobbel
Hulle dans en vloek en stry

Hoekom issie mens
Hoekom issie mensdom so dom?
Gee vir hom 'n paradys
Dan pluk hy elke blom
Hoekom issie mensdom so dom dom dom?

Die doringboompie voor my
Slaan aan die brand
Hy slaan aan die brand
Ek val neer oppie sand
Toe praat die doringboompie
Hy praat en hy brand
Hy sê: Hoekom is die mensdom
so moeilik en astring

Hoekom issie mens
Hoekom issie mensdom so dom?
Gee vir hom twee hanne
Dan bou hy hom 'n bom
Hoekom issie mensdom so dom dom dom

Julle wil nie hoor nie
Al ken julle my storie
Julle het die hele wêreld opgebruik
Nou bly daar niks oor nie
Om te wen of te verloor nie

En hoekom dink julle
Dat ek soos julle lyk?

Koor:

Julle is nie skaam
Om te preek in my naam
Julle is nie skaam om my storie te vertel
Sonner vrees of blaam
Word julle te bekwaam
Julle skeppie hemel
En julle skeppie hel

Koor:

Ek kannie antwoord gee nie
Ek bewe vannie vrees
Bewe vannie vrees
Hou my oë styf toe
Maa' die boompie praat nie meer nie
Sy blare is weer groen
Wat moet ek doen
Sê my: Wat moet ek doen?

Hemel & aarde (2007)

Hoewel David Kramer 'n Engelssprekende Jood is, skryf en sing hy dikwels in Afrikaans en is sy musiek in die Afrikaanse openbare domein. Daarom dat 'n mens na aanleiding van sy musiek ook afleidings oor Afrikaanse identiteitsformasies kan maak. Kramer se album bevat verskeie liedere waarin religieuse temas (die hemel) met aardse kwessies in verband gebring word. In “Die verlosser” wag 'n dorpie te midde van die droogte op 'n aardse verlosser wat vir hulle reën sal bring. Die lied “Hoekom?” betrek veral twee dele van die Moses-verhaal, naamlik Moses wat die Sinaiberg bestyg om die Here te ontmoet en die Tien Gebooue van God te ontvang, en God se verskyning aan Moses in die brandende bos in die woestyn.

Die lied is waarskynlik 'n beurtsang tussen Moses en God, maar dit is nie heeltemal duidelik wie wanneer aan die woord is nie. In die eerste vers van die lied staan Moses op die berg en wag dat God aan hom verskyn en met hom praat. Dit blyk dat die gegewe na 'n eietydse konteks oorgeplaas is aangesien die “volk” waarna dié Moses kyk, die sedelose volk van die Breëriviervallei in die Wes-Kaap is (“drink en dobbel / Hulle dans en vloek en stry”). Hiermee word ook sosiale kwessies van die armoedige gemeenskap belig. Wanneer God aan Moses verskyn, is Hy nie net besorg oor die sedes van die

volk en hul opstandigheid nie (soos God ook die sedelose volk bestraf in Eksodus 32:9-10). God is ook besorg oor die ekologie en die ekologiese skade wat die mensdom aanrig. (“Hoekom issie mens/ Hoekom issie mensdom so dom? / Gee vir hom ’n paradys / Dan pluk hy elke blom/ Hoekom issie mensdom so dom dom dom dom?”). God verwyt dus die mens dat Hy vir hulle die paradys geskep het, maar dat die mens so dom was om dit te vernietig. Die implikasie is dat God aan die eietydse Moses ’n ‘aanvullende gebod’ gaan gee – naamlik ’n opdrag om beter na die natuur om te sien.

In die tweede deel van die lied verskyn God ’n tweede keer aan Moses, dié keer in die brandende bos (soos in Eksodus 3). Waar Moses tydens dié ontmoeting met die Here die opdrag van God gekry het om sy volk uit te lei en van Egipte te bevry, kry Moses in die Kramer-lied die opdrag om die mensdom van maatskaplike en moontlik selfs ekologiese euwels te ‘red’.

Later in die lied beskuldig God die mens daarvan dat hy skaamteloos in God se naam preek, terwyl die mens aanmatigend optree en sy eie hemel en eie hel skep (“Julle is nie skaam / Om te preek in my naam / Julle is nie skaam om my storie te vertel / Sonner vrees of blaam / Word julle te bekwaam / Julle skeppie hemel / En julle skeppie hel.”). Die implikasie is dat die mens deur té kwistig te lewe, ook self vir hom ’n hel skep hier op aarde.

In die laaste vers is die Moses-figuur ook vreesbevange (“ek bewe vannie vrees”) soos die Eksodus-Moses. Waar die Bybelse Moses egter vreesbevange was om die Here te ontmoet, is Kramer se Moses angstig en ontsteld oor sy hulpeloosheid weens die mens se gedrag. Dit is dus nie God wat hom laat bewe nie, maar die mens. Hy staan in die slot van die lied verslae oor sy onvermoë om die mens tot inkeer te bring oor sy houding jeens die natuur, sy vernietiging deur bomme en vernietiging deur sosiale euwels soos drank.

Die verskuiwing van Moses as ’n politieke bevryder – soos in die Adam Small-gedigte in Afrikaans in die Sestiger-beweging en in die wêreldletterkunde waargeneem kan word – tot dié van ’n maatskaplike en ekologiese bevryder, strook met die groter klem wat in die latere fase van die postmodernisme op

die ekologie en op waardes geplaas word, en waarna daar in hoofstuk 2 verwys is. Stierstorfer (2007:3) wys op 'n "new respect for physical reality in general and for ecological concerns in particular, entertaining hopes for an 'ecological' or 'reconstructive' postmodernism to replace its 'nihilistic' or 'deconstructive' variants." Volgens Cole (2008:68) is volhoubare ekologiese prosesse en die verantwoordelike gebruik van die aarde belangrike fokusgebiede vir die transmodernisme en kan die gedig daarom 'n transmoderne inslag hê. Die ekologie is egter slegs een faset van die menslike verderf waarvoor God bekommerd is. Hy is in die besonder bekommerd oor die morele verval van die mense van die Breëriviervallei.

4.9.2 "Die Eksodus" (Lucas Maree)

Daar's 'n wolk wat dreigend hang oor die eindere van die stad
Daar's net motors waar jy kyk,
want die volk is nou op pad
Die eksodus het begin
en die toeters van frustrasie raas
die wêreld word tot wolk deur 'n uitlaatpyp geblaas

Dis vieruur in die middag en Jan Niemand is gedaan
hy loop nou al heeldag agter kragdrome aan
En dit het tyd geword dat hy nou huis se kant toe staan
om te gaan kyk wat met die manna in die mikrogolf aangaan.

Koor:

Ja, die volk stap nog steeds agter wolke aan
wat donker in die weste bokant ou Pretoria hang.
Ja, die volk stap nog steeds agter wolke aan
wat donker in die weste bokant ou Pretoria hang.

Dit sukkel en dit vloek, maar die stad word eindelijk leeg
Die dag se goed en kwaad word op die sesuurnuus geweeg
Jan Niemand trek dan haastig sy hardloopskoene aan
en draf met nuwe ywer agter nuwe drome aan.

Die dag gaan stadig dood en die eindere lê in puin
Soos die son se laaste lig
deur 'n rookwolk ondermyn word
En na 'n lang geveg kom daar 'n nuwe lig se skyn
'n flinkerende rooi gloed op 'n vuurkolom se kruin.

Koor:

Ja, die volk stap nog steeds agter vuurkolomme aan
wat brandend in die weste bokant ou Pretoria hang.
Ja, die volk stap nog steeds agter vuurkolomme aan
wat brandend in die weste bokant ou Pretoria hang.

As die volk gaan slaap, brand die hoogoond deur die nag
en hou vir ons beloftes van 'n nuwe dag in pag.
Maar hierdie wolk gaan nêrens en niemand sien dit raak nie
of maak dit dalk vir iemand soos Jan Niemand
nie meer saak nie?

Koor (x2):

Ja, die volk stap nog steeds agter vuurkolomme aan
Wat brandend in die weste bokant ou Pretoria hang
Ja, die volk stap nog steeds agter vuurkolomme aan
Wat brandend in die weste bokant ou Pretoria hang.

Die kiekies konsert (1996)

Lucas Maree se “Eksodus” het ook die ekologie as tema, maar anders as in David Kramer se lied, is hier nie 'n Moses-figuur aanwesig nie. Moses is hier vervang met Jan Niemand, 'n sinspeling op “niemand” en Jan Alleman. Jan Niemand word verteenwoordigend van 'n hele samelewing wat die ekologie sonder enige begrip of geringste gewetenswroeging vernietig.

Strofe 1 begin met 'n “wolk wat dreigend hang”, maar dit blyk later in die lied dat hier nie van onweerswolke sprake is nie, maar besoedelingswolke. Die Joodse “volk” van Eksodus het nou die Suid-Afrikaanse samelewing in die breë geword, en hulle is besig met hul daaglikse uittog (“eksodus”) huis toe ná die werkdag. Terwyl motoriste gefrustreer word deur die trae pas van die verkeer (“die toeters van frustrasie raas”), word uitlaatgasse in reuse-wolke uitgeblaas.

Jan Niemand kom die eerste keer in strofe 2 ter sprake: Hy is een van miljoene mense wat kort na vieruur in die pad val. Hy is “gedaan”, want hy loop “al heeldag agter kragdrome aan”. Die kragdrome kan hier geles word as die loopbaanambisie wat Jan kragtig aanspoor, maar in die konteks van die gedig sinspeel dit ook op drome wat elektriese krag verg. Ook by die huis is Jan se lewe van elektriese krag afhanklik: Hy moet gaan kyk wat met die “manna”, 'n verwysing na die kos wat God uit die hemel gestuur het aan die volk in die woestyn (in Eksodus 16), in sy mikrogolf aangaan.

Die koorgedeelte van die lied is 'n verwysing na God wat die Joodse volk in die Moses-verhaal volgens Eksodus 13:21-22 bedags deur 'n wolkkolom en snags deur 'n vuurkolom gelei het. Maar anders as die Eksodus-volk, word

Jan Niemand en sy volksgenote bedags (in die eerste koorgedeelte) deur 'n wolk van hul eie besoedeling gelei. Dié wolke pak dreigend saam oor Pretoria, 'n groot vesting van middelklas-Afrikaanssprekendes. Die sinspeling is dus dat 'die volk' nie rekenskap hou met hoe hul ekologies onverantwoordelike leefwyse hulleself bedreig nie.

Na die groot gesukkel in die verkeer huis toe, en die sesuurnuus op die televisie, val Jan Niemand in die pad vir sy daaglikse draffie (strofe 3). Dit is ironies dat Jan Niemand skynbaar oor sy eie welstand en gesondheid besorg is, maar nie oor dié van die natuur nie, wat ook 'n lewensgevaar vir hom inhou.

Wanneer “die son se laaste lig / deur 'n rookwolk ondermyn word” en ‘die volk’ dus weens die lugbesoedeling nie die sonsondergang na behore kan waardeer nie, kom daar 'n “nuwe lig” te voorskyn: Dié keer die “flikkerende rooi gloed op 'n vuurkolom se kruin”, dus die nagliggies van die stad wat begin flikker. Ook “die hoogood” van die nywerhede brand deur die nag – kritiek op industrialisasie. Die volk dink die groot skaal van industrialisasie “hou beloftes [...] van 'n nuwe dag in pag” omdat dit ekonomiese voorspoed bring. Maar die prys wat “die volk” in terme van die ekologie betaal, is hoog. Die “wolk gaan nêrens [heen nie]”, wat beteken dat die lug nie geleentheid kry om gesuiwer te word nie, maar wat ook daarop sinspeel dat God dié volk nie meer lei nie aangesien die wolk nie meer beweeg nie. Die spreker vra of niemand die lugbesoedeling meer opmerk nie, en vra dan sinies of Jan Niemand dit dalk raaksien, maar dalk glad nie omgekrap is daaroor nie.

In die tweede refrein stap “die volk” nie meer agter wolkkolomme aan nie, maar agter die “vuurkolomme” van die nywerhede wat dag en nag werk en besoedelde lug in die hemelruim inpomp. In hierdie lied is die afwesigheid van Moses betekenisvol – die implikasie is dat “die volk” iemand nodig het om hulle van hul ekologiese onverantwoordelikhede bewus te maak.

In die lied is religie in so 'n mate deel van die spreker se identiteit dat hy dit as 'n uitgebreide metafoor gebruik, maar word die metafoor nie ingespan om

religieuse stellings te maak nie, maar standpunt oor die natuur en die ekologie in te neem. Dit is dus onmoontlik om afleidings oor die spreker se geloof te maak – die Moses-gegewe is ’n interteks om ander kwessies te belig.

4.10 Ter samevatting

In hierdie hoofstuk het ’n verskeidenheid tekste aan bod gekom waarin verskeie mantels vir Moses omgehang is. Moses is nie meer die kragtige volksheld wat wêreldwyd opgeroep is in die stryd om verdruktes te bevry, soos in die Adam Small-gedigte nie, maar hy word steeds opgeroep om die leiding te neem in nuwe, eietydse konflikte, soos sy ingryping in die ekologiese stryd wat in die laaste deel van die hoofstuk ter sprake gekom het.

Die bedinging van ’n nuwe plek in die politieke bestel is ’n belangrike deel van Afrikaanssprekendes se identiteitsformasies in postapartheid-Suid-Afrika. Hierin speel Moses steeds ’n groot rol. Walters ironiseer die misdaadsituasie in die nuwe era, saam met wittes se reaksie daarop, deur in “Pardon” tong in die kies te vra dat God tog ’n nuwe leier van Moses se kaliber sal stuur om Afrikaanssprekendes by te staan. Wanneer De Villiers op sy beurt in “Moses” ’n leier soek om die kontras tussen wittes se rol in die vorige en die huidige bedeling uit te beeld, kies hy ’n gespierde, fikse Moses – voorheen ’n sterk patriargale leier – wat nou te midde van die ‘chaos’ en agteruitgang om hom, sy rol as buitestander gelate aanvaar het. Die beeld van ’n eens kragdadige leier in die oomblik vóór optrede, wanneer hy heimlik na God se teenwoordigheid verlang (en nie dié van sy volk nie), is ’n uitdrukking van ’n deel van die wit bevolking se gevoel van vervreemding, maar ook potensiele mag.

Afrikaanssprekendes beleef egter na demokratisering nie net verskuiwings wat hul politieke identiteit betref nie, maar ook hul religieuse identiteit. En ook hierin speel Moses ’n groot rol. In Walters se “XVII” word Moses as bespotlik afgemaak ten einde die Christelike geloof as belaglik te verwerp, en in “XXXIII Oor die sekerheid” word Moses gebruik om die nosie oor te dra dat die Christelike geloof bloot een van baie gelowe is. Deur Moses, waarskynlik die

bekendste en mees gerespekteerde Bybelse leier, te ondermyn en as dwaas af te maak, word die idee oorgedra dat geen leier 'te heilig' of onaantasbaar is in 'n era waar dit toelaatbaar en aanvaarbaar is om geloof te bevraagteken nie. In "Ope Brief: aan Moses" word skynbare teenstrydighede in die Christelike geloof weer aan die kaak gestel en afgewys – ook dit is 'toelaatbaar' in 'n nuwe bestel.

Heeltemal aan die ander kant van die spektrum word Moses opgeroep om 'n behoefte aan 'n dieper, inniger geloof aan te dui (in Lina Spies se "In vreemdelingskap"), of om verskuiwings binne die tradisionele hoofstroomgodsdienst – van 'n kleiner klem op dogma na 'n groter klem op spirituele ervaring – aan te dui. Laasgenoemde kan in Steyn se "Moses" waargeneem word.

In enkele gevalle, soos dié van Esterhuizen se "Hakkelaar", speel die Moses-figuur geen politieke of geestelike rol nie, maar word die Moses-gegewe metapoëties benut as 'n metafoor vir die skrywer se moeisame, pynlike roeping tot die skrywerstaak.

Nie alle gedigte wat in die hoofstuk aan bod gekom het, kan as post-post-modernisties of selfs as postmodernisties beskryf word nie. I.L. de Villiers se Moses-gedig het byvoorbeeld modernistiese ondertone. Dit is tog interessant dat nie een van die nuwer Moses-gedigte hoopgewend is nie. Volgens Wright (2003:51) is Moses dikwels in die geskiedenis ingespan vanweë die verhaal se hoopgewende slot, maar in geen van die gedigte wat in die hoofstuk bespreek is, is daar sprake van 'n hoopgewende tuiskoms in die beloofde land nie. Die gedigkorpus was egter te beperk dat 'n mens daaruit die afleiding kon maak dat Moses in 'n nuwe era nie hoopgewend ingespan word nie. Ten spyte van die beperkte gedigkorpus voel ek egter dat daar genoegsaam tekste gevind is om wel die afleiding te maak dat daar nuwe rolle aan Moses in 'n nuwe millennium toegedig word, en dat hy polities 'n kleiner rol speel as in vorige eras.

In die volgende hoofstuk gaan ondersoek gedoen word of dieselfde verskuiwing in nuanse in gedigte en lirieke aangaande God en Satan waargeneem

kan word. Die vraag is of daar ook in 'n post-postmodernistiese era nuwe rolle aan God en Satan toegeken word. Die hoofstuk stel as agtergrond die huidige verskuiwing binne die Christelike tradisie na die panenteïsme, en fokus daarna op resente Godvererende gedigte, gedigte waarin God en sy teenpool, Satan, bespreek word, gedigte waarin God as een van baie gode gestel word, en die uitbeelding van die hemel en die hel.

HOOFSTUK 5: 'N NUWE GOD EN 'N NUWE SATAN?

Hoewel die uitbeelding van die Moses-figuur aansienlike veranderinge ondergaan het in die post-postmodernisme, is dit die uitbeelding van God, met die Satan as teenpool, wat myns insiens die duidelikste op 'n 'nuwe religie' dui. Dit kan tekenend wees van 'n nuwe spiritualiteit wat vaardig is en waarin daar 'n groter klem op 'n postteïstiese Godsbeskouing geplaas word. In hierdie hoofstuk kom resente tekste aan bod waarin God en Satan uitgebeeld word. Enersyds word beperkende uitbeeldings van God aan die kaak gestel, soos in die lied van Stef Bos ("Het lied van God: Wat ik niet ben"), en andersyds word Hy weer as een van baie gode uitgebeeld, soos in M.M. Walters se "Eksklusiewe verslag...". In die tweede deel van die hoofstuk word daar gefokus op resente uitbeeldings van die hemel en die hel, en in die besonder op die wyse waarop dit in Afrikaanse musiek beslag kry. Deur gebruik te maak van die stipleesmetode, word gewys watter afleidings uit die nuwe uitbeeldings gemaak kan word ten opsigte van Afrikaanssprekendes se identiteitsformasies, en word daar voorlopig tot die slotsom gekom dat 'n postteïstiese geestelike identiteit onder Afrikaanssprekendes vaardig is.

5.1. 'n Nuwe spiritualiteit

Verskillende aspekte van 'n verskuiwing in spiritualiteit is by 'n simposium oor postmoderne spiritualiteit in Junie 2008 in Finland bespreek. Hoewel simposiumgangers die term *postmodernisme* gebruik het, toon sake wat hulle aangeroen het, verskeie ooreenkomste met die post-postmodernisme, soos dit in hoofstuk 2 bespreek is.

Geels (2008:9) wys daarop dat ál meer mense wêreldwyd hulleself as 'spiritueel' beskryf en nie as 'religieus' (godsdienstig) nie, maar dat hulle ten spyte van hul teenstand teen die geïnstusionaliseerde religie hulself moeilik losmaak van die elemente van hul geloofsstelsel wat met die groot mistieke tradisies van die wêreldreligieë verbind word. Hierdie mense behoort volgens Geels (2008:10) tot die sogenaamde nuwe spiritualiteit. Hulle hou dus vas

aan hul geloofstradisies, maar voel toenemend verwyderd van die geïnstusionaliseerde godsdienst en godsdienstbeoefening.

Ook Heelas en Woodhead (2004:2) meen die spirituele revolusie kan beskryf word as 'n "massive subjective turn" van wat hulle beskryf as "life-as-religion", wat volgens hulle in tradisionele kerke gestalte kry, na "subjective-life spirituality", met 'n gepaardgaande groter klem op innerlike, individuele geloofsbelevensse. Volgens Heelas en Woodhead (2004:2) is eersgenoemde godsdienstbelevens besig om te kwyn en kerke dus leeg te loop, terwyl die tweede tipe spirituele geloofsbelevens skynbaar aan die opbloei is. Volgens Heelas en Morris (1998:10) kry hierdie spiritualiteit, waarin die subjektiewe ervaring voorop gestel word, in sogenaamde New Age-spiritualiteite beslag, wat 'n kragtige en waardevolle instrument vir vrede en onderlinge begrip in gemeenskappe is.

Herrick (2003:32) stel hierdie sogenaamde nuwe spiritualiteit teenoor die tradisionele Christelike godsdienst waarin die Bybel as 'geopenbaarde woord van God' as die fokuspunt beskou word. Die kern van hierdie 'geopenbaarde woord'-geloof is volgens Herrick (2003:32):

- die bonatuurlike gesag van die Joods-Christelike tekste, wat deur die profete en Jesus van Nasaret aan die mensdom oorgelewer is
- 'n persoonlike God wat die skepper van die heelal is en wat ingryp en optree in die geskiedenis
- die val van die mensdom – met katastrofale gevolge
- die verlossende krag van Jesus Christus se soendood; en
- die vertroue dat die mens aan 'n finale oordeel onderwerp sal word.

Hierteenoor is die kenmerke van die nuwe spiritualiteit (Herrick 2003:33):

- die oortuiging dat 'geskiedenis' nie 'spiritueel belangrik' is nie
- die opvatting dat die heilige geskrifte oorwegend simbolies, allegories of mities verstaan moet word
- die siening dat die rede en bewussyn die belangrikste bronne van spirituele insig is

- die spiritualisering van die wetenskap
- die lewenskragtigheid van die natuur
- die bestaan van die mens se inherente spirituele kennis, wat in beginsel vir almal toeganklik is; en
- religieuse pluralisme wat in mistieke ervarings gegrond is.

Herrick (2003:34) wys hierdie nuwe spiritualiteit af en lewer 'n pleidooi vir 'n terugkeer na die transendente God wat sondes vergewe, en plaas klem op die belangrikheid van die gemeenskap van gelowiges wat verlore gaan in die nuwe spiritualiteit.

Ward (2004:226) spreek hom weer uit ten gunste van die verskuiwing van religie na spiritualiteit in *The Case for Religion*, omdat alle religieuse tradisies net 'n deeltjie van die waarheid bevat en die geesteswêreld alle menslike beskrywings oorskry: "No one tradition has the right to claim that they possess the only truth." (Ward 2004:226).

In 'n artikel oor die rol wat globalisasie in hierdie verskuiwing van religie na spiritualiteit gespeel het, wys Frisk daarop dat die nuwe spiritualiteit veral gepaard gaan met 'n *verskuiwing van die besondere na die eklektiese*. In plaas daarvan om op een bron en een religie te steun, gebruik kontemporêre spiritualiteit klaarblyklik verskillende bronne om 'n wêreldbeeld of religiositeit te skep wat skynbaar uniek aan elke individu is, beweer sy (Frisk 2009:8) Globalisasie het tot die vrye kommunikasie tussen gemeenskappe gelei met die gepaardgaande relativering van spesifieke kultuurgoedere, wat ook religie insluit. Mense is vandag toenemend daarvan bewus dat 'n spesifieke godsdiens bloot een van vele is.

Voorts is daar ook die *verskuiwing van dogma na ervaring* (Frisk 2009:8). Een van die gevolge van globalisering is die insig dat nie alle religieë wáár kan wees nie. Jy kan byvoorbeeld nie gelyk in die hiernamaals én in reïnkarnasie glo nie. Dit ondermyn die verabsoluttering van dogma en bring mense tot die begrip dat alle geloofstelsels relatief is.

Daarbenewens wys Frisk (2009:9) op die *verskuiwing van die kollektiewe na die persoonlike*. Wanneer die geloof in dogma ondermyn word, kwyn die belangrikheid van die geïnstitusioneerde godsdiens en word daar groter klem op 'n individuele geloofsbelewenis geplaas.

Daar is ook 'n *verskuiwing van 'n hiërargiese na 'n egalitêre lewensbeskouing*. Dit sluit aan by Herrick (2003:34) se waarneming dat die rol van die geloofsgemeenskap verklein. Dit lei tot 'n groter ekumeniese gees en meer onderlinge verdraagsaamheid.

Die verskuiwing van 'n teologiese na 'n antropologiese dimensie (Geels 2008:15) kan ook waargeneem word. Subjektiwiteit en egalitarisme mag lei tot 'n skuif weg van die teologie, en in die rigting van groter klem op individuele groei en die sakralisering van die self.

Laastens is daar 'n *verskuiwing wég van die lewe ná die dood, na 'n groter klem op die ervarings en geluk in die teenswoordige wêreld* (Geels 2008:15). Aanhangers van die nuwe spiritualiteit stel meer belang in die huidige wêreld as in die een wat kom (Geels 2008:15):

One of the consequences is that God is conceived as immanent in man and in the world, rather than transcendent. Ideas of eternal punishment, hell, and damnation are excluded from the new spirituality.

Hierdie element, die groter klem op die aardse genot en nié die vooruitsig van ewige geluk in die hiernamaals nie, word in baie van die gedig- en liriektekste wat later in die hoofstuk aan bod kom, waargeneem.

Geels (2008:15) wys daarop dat hierdie verskuiwing na 'n nuwe spiritualiteit ook aanwesig is in kontemporêre interpretasies van byvoorbeeld die Christelike geloof – daar is dus nie 'n klinkklare breek tussen aanhangers van die tradisionele geloof en dié van die nuwe spiritualiteit nie. In sommige gevalle is daar 'n groot verdraagsaamheid ten opsigte van hierdie spiritualiteit aan die kant van die hoofstroomkerk.

Daar is reeds in die proefskrif verwys na die populêr geestelike boeke *Hier staan ek ...* (2011) en *Die Christen in diaspora* (2010). Nog 'n voorbeeld is 'n werk deur Julian Müller, 'n dosent aan die Universiteit van Pretoria se Fakulteit Teologie, 'n universiteitsinstelling wat onder meer NG leraars oplei, wat homself openlik as 'n postteïes beskryf. In Müller se boek *Om te mag twyfel – 'n Gelowige se reis* (2011), sit hy sy eietydse geloof en sy afwysing van tradisionele geloofsbeskouings in besonderhede uiteen. Müller is wel vroeër deur 'n student aan die Fakulteit van dwaalleer beskuldig, maar is deur 'n kommissie van die NG Kerk vrygespreek op al die aanklagte en toegelaat om sy werk aan die Fakulteit voort te sit (Oosthuizen 2006:3).

5.2. Postteïstiese Christene

Müller (2011:25) skryf in sy boek hoe hy bevry is van die 'geloofsekerheid' wat deur die kerk en die 'boeregeloof' van sy kinderjare aan hom opgedring is. Hy beskryf hoe hy mettertyd oorgegaan het van 'n panteïstiese geloof ("God is alles") na 'n panenteïstiese geloof ("God is *in* alles").

Panenteïste glo God is in alles teenwoordig, maar is gelyk ook meer as die som van die heelal. God is dus nie in die skepping vasgevang nie. Panenteïste probeer om oor die misterie van God te praat – God as die een wat binne-in alles is, maar wat ook nooit in enigiets vasgevang kan word nie. Dit wil dus die paradoks oordra dat God sowel immanent (van en inherent aan hierdie wêreld) as transendent (dit wat bo of buite die wêreld bestaan) is (Müller 2011:155).

Volgens Müller (2011:153) sluk ál meer gelowiges moeilik aan 'n teïstiese verstaan van God ("God is buite alles") omdat die uitgediende konsepte nie met hul huidige leefwêreld versoen kan word nie. Daarom bepleit hy dat daar in nuwe terme na postteïstiese (2001:159) Christene verwys word. Hyself sou 'n postteïstiese Christen genoem wou word (Müller 2001:160):

Dit beteken ek aanvaar dat 'n bepaalde era met sekere (verouderde) denkwyses en taal oor God verbygegaan het. Natuurlik word ek nog daardeur beïnvloed en is dit bykans onmoontlik om nie reste daarvan in my eie denke en taal saam te dra nie. Ek dink nog, praat nog en sing nog in die ou taal en dit spreek selfs nog tot my. Aan die ander kant weet ek dat ek onherroeplik aanbeweeg het en nuwe denkraamwerke oor God my nou inspireer en fassineer.

Hy beskryf die verskillende sienings van teïstiese Christene en postteïstiese as volg in tabelvorm (Müller 2011:163-166):

Teïstiese Christene	Postteïstiese Christene
God word gesien as die finale oorsaak wat agter alles is wat gebeur.	Die mens se eie verantwoordelikheid word beklemtoon en God word nie agter elke teleurstelling of sukses geplaas nie.
God as die Transendente, die "Gans Andere", staan voorop.	Die klem val op die immanente God. God is die Een wat hier is, binne-in is en tog ook anders is.
God beoordeel ons lewe vanaf 'n afstand as regter. Hy kom om te oordeel.	God is so naby aan die mens soos die mens se gedagtes, asem of woorde. God is ook liefdevol-vergewend.
God word beskou as manlik en sterk en daarom word God steeds in manlike terme beskryf.	God word nie gepersonifiseer of versaklik nie en ook nie met 'n geslag geassosieer nie. Geslagsgebaseerde metafore vir God word doelbewus vermy.
Verlossing word eksklusief deur Jesus bewerkstellig en daarom word alle ander gelowe verwerp.	Deur Jesus ervaar die Christengelowige op 'n besondere manier wie God werklik is. Die verhaal van Jesus word met ander as uitnodiging gedeel.
Verlossing word gesien as 'n transaksie waarvolgens die mens vrygespreek word. Die mense se sonde maak God kwaad en daarom moes sy	Die klem verskuif weg van verlossing as 'n transaksie tussen God en mens na 'n ervaring van God se nabyheid, liefde en insluiting. Verlossing behels

Seun, Jesus, die prys vir die sonde betaal.	lewensvervulling en 'n lewe in harmonie met God.
Geloofsekerheid word beklemtoon as iets wat deur 'n persoonlike geloofsbeslissing bereik kan word.	Twyfel word verwelkom as deel van 'n reis, 'n daaglikse ontdekking, maar ook 'n worsteling met God.
Daar is 'n spanning tussen geloof en die wetenskap. Waar die wetenskap nie antwoorde kan verskaf nie, moet God die laaste woord spreek.	Daar is geen spanning tussen wetenskap en geloof nie. Die integraalwetenskaplike wêreldbeeld is die uitgangspunt en rasionaliteit word enduit gehandhaaf. Verantwoordelike Bybeluitleg en wetenskaplike insigte staan nie teenoor mekaar nie.
Wonderwerke is iets waarin geglo moet word en as dit nie plaasvind nie, was die geloof bloot te swak.	Terwyl daar tog 'n verwondering is vir die tekens van die goddelike in die alledaagse en menslike gebeure, word die mens se verantwoordelikheid beklemtoon.
Gebed is 'n manier om met God te onderhandel om seën te verkry.	Gebed is 'n uitdrukking van kontak en harmonie met God, en nie 'n manier om seën van God te verkry nie.
Georganiseerde godsdiens en veral die erediens en liturgie word as maniere van dialoog met God beskou.	In die erediens en met die liturgie is die klem op 'n sakramentele ervaring wat nie net dialoog nie, maar veral misterieuse eenwording simboliseer.
Die persoonlike God word gesien as 'n soort Vaderfiguur wat gereed staan om in te gryp en verandering te bewerkstellig. Hy kan sukses voorsien.	God word nie gesien as Een wat 'omgekoop' of gemanipuleer kan word vir eie belang nie. God word ook in die terugslae en mislukkings van die lewe ontdek.
Etiese en morele kwessies word op grond van 'n morele kode (soos die wet en die evangelie) beslis. Dit word verstaan as 'n stel reëls wat van bo	Keuses word gemaak op die basis van eie verantwoordelikheid met inagneming van die gevolge van keuses. Die klem val op die inwonende leiding

en van buite af neergelê is.	van die Heilige Gees.
Die omgewing word bewaar omdat dit as God se skepping gesien word en omdat God dit aan ons opgedra het om die skepping te versorg.	Die omgewing en natuur word as 'n woonplek van God gesien. God word ook in en deur die natuur ontdek en geken. Daarom val die klem op die versorging van die natuur.
Die teologie neig om in stellings en waarheidsaansprake op te gaan.	Die teologie erken dat dit nie oor die waarheid beskik nie, maar dat dit op 'n soeke na die waarheid en 'n refleksie op hierdie soeke fokus.

Die kring van postteïstiese Christene groei die wêreld oor. Müller (2011:162) skryf:

Sulke Christene wil nie meer van God as manlik praat nie; of van God daarbo nie; of God wat ons moet besoek nie. Ons wil ook nie deelneem aan 'n godsdiens wat maak asof God van iewers af ingeroep moet word om hier wonderwerke te kom verrig nie. Ons wil ook nie aan God dink as die een wat dalk iewers openlik of geheimsinnig agter die skerms vir die lyding en swaarkry verantwoordelik is nie. Ons kan nie meer aan God dink as die een wat die toutjies sit en trek en vir sommige mense meer omgee as vir ander nie.

Geels (2008:10) beskou die verskuiwing in spirituele ervaring na dié van 'n panenteïstiese Godsbeskouing as 'n wêreldwye fenomeen. Wêreldwyd dink gelowiges, veral Christen-gelowiges, 'oper' oor God, maar myns insiens het die terreuraanvalle op Amerika op 11 September 2001 ten minste in Amerika tot 'n terugkeer na hoofstroomgodsdienste en die polarisasie tussen geloofsgroepe gelei.

5.3 Groter polarisasie ná 9/11

Terwyl daar wêreldwyd moontlik groter verdraagsaamheid as vroeër is teenoor aanhangers van 'n nuwe spiritualiteit, wys Cimino (2005) in sy artikel "No God in common": Evangelical Discourse on Islam after 9/11" op die groter

polarisasie tussen Christene en Moslems in Amerika. Hy merk op dat die grense tussen die Islam en die Christendom, en by uitstek die Protestantse Christendom, juis duideliker getrek is ná die terreuraanvalle op Amerika in September 2001. Ná die terreur is Protestantse leiers krities en selfs antagonisties jeens die Islam en is daar van die vervaging van grense tussen geloofsgroepe in Amerika min of geen sprake nie.

Volgens Cimino (2005:162) het Amerikaners sedert die 1970's ál meer met ander geloofsgroepe in aanraking gekom en was daar 'n groter sigbare godsdiensverdraagsaamheid in die land, in so 'n mate dat 'n Moslem in 2000 'n oordenking by die Republikeinse Partykongres aangebied het en 'n Moslemkapelaan kort voor die millenniumwisseling in die Kongres aangestel is. Maar die 9/11-aanvalle het Amerikaners, en spesifiek die sogenaamde Evangelies-Protestante Christene¹⁷, bewus gemaak van hierdie veranderinge in die samelewing. "In the years following the terrorist attacks, evangelical Protestants have shown themselves among the most caustic critics and antagonists of Islam in the U.S." (Cimino 2005:162-163).

Evangeliese kerkleiers en Baptiste het in die openbaar na die Islam as 'n bose godsdiens van geweld verwys, en dié siening word dikwels in die literatuur van Evangelies-Protestante en leiers van charismatiese kerke weerspieël (Cimino 2005:163). Waar 31% van Amerikaanse Christene in 'n peiling vóór 9/11 gemeen het hul godsdiens het iets met die Islam gemeen, het 27% in 2002 en 22% in 2003 dieselfde mening gehuldig. Altesaam 23% van die respondente wou die samekomste van Moslems in Amerika heeltemal verbied. In 'n peiling deur BeliefNet/Ethics and Public Policy in 2003 het 77% van die Evangeliese kerkleiers wat aan die peiling deelgeneem het, gesê hulle het 'n ongunstige beskouing van die Islam, en 70% het saamgestem met die stelling dat die Islam 'n gewelddadige godsdiens is (soos aangehaal deur Cimino 2005:163).

¹⁷ Cimino (2005:163) definieer Evangelies-Protestante as gelowiges wat aan drie kenmerke voldoen: Hulle beklemtoon die belangrikheid van 'n persoonlike verhouding met Christus; hulle erken die gesag van die Bybel as die onfeilbare Woord van God; en hulle beklemtoon die noodsaaklikheid daarvan om andersdenkendes te bekeer.

Ook in die Evangeliese media, soos die tydskrif *Christianity Today* en die weekblad *World*, is daar 'n verandering in retoriek te bespeur ná 9/11, met 'n groter klem op beriggewing oor die vervolging van Christene in sogenaamde Moslem-lande en die noodsaaklikheid daarvan om Moslems te evangeliseer (Cimino 2005:164).

Cimino (2005:165) wys voorts op die toename in die sogenaamde apologetiese literatuur waarin die Christendom gunstig jeens die Islam beoordeel word: "Within the evangelical movement one finds a distinctively anti-Islamic thrust" (Cimino 2005:165). Ter staving haal Cimino (2005:165 e.v.) uit verskillende bronne aan. In *Secrets of the Koran* (2003) kom Don Richardson byvoorbeeld tot die slotsom dat die Christendom en die Islam niks gemeen het nie, en skryf hy dat as Mohammed vandag geleef het, sou hy Osama bin Laden se Al-Kaïda-beweging gesteun het.

Ook in die sogenaamde profetiese beweging in Amerika is daar volgens Cimino (2005:166) ná 9/11 'n groter klem op die rol wat Moslem-ekstremiste in die eindtye gaan speel: "Islam represents the single greatest threat to the continued survival of the planet," skryf Hal Lindsey (2002:10) in *The Everlasting Hatred: The Roots of the Jihad*. Ook in *The Coming Islamic Invasion of Israel* (2002) fokus Mark Hitchcock op hoe die eindtye gaan aanbreek met 'n laaste djihad tussen Israel en die Arabiese lande wat die Joodse staat omsingel. Daarteenoor wys *War on Terror: Unfolding Bible Prophecy* (Jeffrey 2002), 'n boek wat met 'n groot foto van die brandende World Trade Center op sy buiteblad uitgegee is, hoe die eindtye reeds begin het met die terreur-aanvalle deur die Taliban en Al-Kaïda. Hierdie en ander voorbeelde wat Cimino verskaf, staaf sy argument.

Dis duidelik dat die 9/11-aanval tot groter polarisasie tussen godsdiensgroepe in Amerika gelei het, maar in Suid-Afrika is daar ná demokratisering in 1994 tekens van groter samewerking tussen geloofsgroepe te bespeur. Die nuwe demokratiese regering het nie so 'n sterk skeiding tussen kerk en staat bepleit soos in Amerika toegepas word nie, en geloofsgroepe gevra om hande te vat met die staat in die heropbou van die land (Rasool 2004:98).

Die (oorwegend Afrikaanssprekende, wit) NG Kerk was in 2011 steeds 'n groot bron van die finansiering van maatskaplike opheffingsprojekte in die land. Ten opsigte van verskeie kwessies, soos byvoorbeeld onderwys, vat Christelike kerke hande met ander geloofsgroepe in Suid-Afrika.

In Suid-Afrika is daar dus myns insiens nie so 'n sterk polarisasie tussen Christene en ander gelowiges nie, moontlik omdat die politieke struggle hier in wese tussen Christene en Christene was, en nie tussen Christene en Moslems nie. In Afrikaanse gedigte en liriektekste is daar tekens te bespeur van Müller se postteïstiese geloofsbeskouings, wat die Christendom as bloot een van vele religieë beskou wat slegs 'n stukkie van die waarheid beet het. Dit gaan vervolgens in die res van hoofstuk 5 en in hoofstuk 6 bespreek word. Hierdie hoofstuk fokus op die uitbeelding van God en Satan, sowel as die uitbeelding van die hemel en die hel in Afrikaanse gedig- en liriektekste sedert 1994, terwyl klemverskuiwings in die uitbeelding van Jesus, die kerk, die geloofsbelydenis, en die pelgrimstog as metafoor in hoofstuk 6 aan bod kom.

God duik steeds baie algemeen in Afrikaanse gedigte en sekulêre liedere op en ek moes weens die omvang daarvan die proefskrif beperk tot vier kategorieë, naamlik tekste wat inherent Godvererend is, dié waarin 'nuwe eienskappe' aan God toegedig word, tekste waarin God en Satan as teenpole van mekaar uitgebeeld word, en laastens tekste waarin God as een van baie gode gestel word.

5.4 Die voorstelling van God in Afrikaanse gedigte en lirieke

Ten spyte van 'n sterk postteïstiese neiging wat onder Afrikaanssprekendes bespeur kan word, soos vroeër in die hoofstuk bespreek is, is dit nodig om te sê dat Afrikaanssprekendes op verskillende wyses religie deel van hul post-apartheidsidentiteit maak. 'n Wesenlike deel van die Afrikaanse gemeenskap is óf nog tradisioneel gelowig, óf hulle is bevraagtekend ten opsigte van hul geloof, maar nie bereid om hul geloof in die geheel af te wys nie. Soos wat

Steyn (2001:152) dus Afrikaanssprekendes se heridentifikasie ten opsigte van hul witheid op 'n kontinuum aandui, sou dit ook moontlik wees om Afrikaanssprekendes se heridentifikasie met hul geloof – en spesifiek die Christelike geloof – op 'n kontinuum aan te dui, soos ook in hoofstuk 4 aangetoon is. Aan die een kant van die kontinuum is dus mense wat steeds gelowig is. Die gedigte en lirieke wat in hoofstuk 5.4 ter sprake kom, is losweg volgens daardie kontinuum gerangskik. Eerste aan bod is dus gedigte en lirieke wat Godvererend is, en dan bou dit op tot by gedigte waarin God en geloof in die geheel afgewys word.

5.4.1. Resente Godvererende gedigte

Dit is belangrik om daarop te wys dat daar in 'n nuwe politieke bestel, en ook in 'n nuwe era waar daar sprake is van 'n verskuiwing na panenteïstiese spiritualiteit, steeds gedigte verskyn waarin tradisionele geloof aangehang word. In Junie 2012 het Jacobus van der Riet se debuutbundel, *Die onsienlike son*, byvoorbeeld verskyn. Dit bevat 'n vyftigtal sonnette wat uitsluitlik oor Rooms-Katolieke heiliges handel. In die bemarkingsmateriaal wat deur die uitgewer aan die media beskikbaar gestel is, word Van der Riet beskryf as 'n geordende priester in die Grieks-Ortodokse Kerk en sy gedigte as “religieuse meditasies oor die lewe en werk van heiliges” wat aan sowel Katolieke as Protestante bekend sal wees. Een van die sonnette is as voorbeeld in Addendum 1 ingesluit, maar word nie hier bespreek nie omdat dit nie tematies aansluit nie.

5.4.1.1 T.T. Cloete se uitbeelding van God

Joan Hambidge skryf in haar gedenklesing “Die hipnose van die digkuns” (2005), wat op LitNet gepubliseer is, dat Cloete se debuutbundel in 1980 een van die “waterskeidende oomblikke” in die Afrikaanse digkuns was. Ook Heilna du Plooy bestempel Cloete op die webruimte ww.ttcloete.com as “onteenseglik een van die merkwaardigste figure op die Afrikaanse literêre toneel”.

Hoewel Cloete se naam dikwels as een van die voorste Afrikaanse mistieke digters genoem word, is dit 'n mantel wat hy nie graag om sy skouers hang nie. Hy het in 'n onderhoud met Andries Visagie op LitNet, gepubliseer as “T.T. Cloete se ‘rykdom van die onvoltooide’” ontken dat hy 'n mistieke of Christelike digter is. Op die vraag deur Visagie of *Heilige nuuskierigheid* religieuse inhoud het aangesien die titel dié indruk skep, antwoord Cloete: “Nee. Die bundel gaan nie Christelik-religieuse inhoud hê nie. Nee! Ek is nie 'n Calvinistiese digter nie. [...] Ek is 'n Christen, en 'n oortuigde een, in alle erns, maar ek wil nie 'n Christelike digter genoem word nie.” Cloete verduidelik dan voorts dat die titel *Heilige nuuskierigheid* aan Einstein se “heilige Neugier” ontleen is. Hy sê: “Heiligheid beteken onder baie meer dit wat ontoeganklik is. Heilige nuuskierigheid beteken om alles te ondersoek wat bestaan, ook die ontoeganklike, alles wat kom uit daardie oorspronklike eier.”

In die lig hiervan is 'n mens versigtig om Christelike elemente in “retoriese vraag” in te lees, maar daar is nietemin genuanseerde verwysings na die skeppergod in die gedig aanwesig.

5.4.1.1.1 retoriese vraag

wie maak met slegs die hande hol
gehou riviere en dik wolke vol
swaar water wie se hande is so breed
wat hemele daarmee meet

wie kan met soveel massas grond
'n ganse aarde kruie tot 'n klont
wie kan slegs met 'n hand as skaal
die berge se gewig bepaal

die mensdom in sy groot totaal
is sommer net 'n stoffie in dié skaal
hul teleskope saam is te gering
om iets 'n ietsie naderby te bring

daar's geen verbeelding of gelykenis
vir wat so groots so handig is
geen smit se goudsmeegod
geen mens se weet en droom wat vrot

Heilige nuuskierigheid (2007)

In die gedig word vrae oor die skepping en die oorsprong van die wêreld gestel. Aangesien die spreker se bepeinsings oor die skepping as 'n retoriese vraag gestel word, impliseer dit dat hy nie 'n klinkklare antwoord daarop kan verskaf nie, maar dat hy nietemin geen antwoord daarop verwag nie. Die spreker vra 'n reeks vrae oor wie die heelal geskep het (soos “wie maak met slegs die hande hol / gehou riviere en dik wolke vol / swaar water”). Dat die heelal ‘klein’ is vergeleke met die een wat dit geskep het, kan afgelei word uit “wie se hande is so breed / wat hemele daarmee meet” – die een wat die hemel geskep het, kon dit met sy hande afmeet. Die aarde is ook as 't ware soos klei in die hande gerol deur die skepper – “'n ganse aarde kruie tot klont” – en die berge is in die skepper se hande afgeweeg: “met [slegs] 'n hand as skaal / die berge se gewig bepaal”.

In die derde strofe word die mens se geringheid teenoor dié van die skepping en skepper gestel: “die mensdom in sy groot totaal / is sommer net 'n stoffie in dié skaal”. Die mens is so nietig, hy kan nie eens die omvang van die aarde peil nie: “hul teleskope saam is te gering / om iets 'n ietsie nader te bring.” In “iets” word die skepper die eerste keer benoem. Hoewel die hoofletterskryfvorm van God behou is – 'n eerbiedsgebaar – word God nie benoem as die God van enige van die tradisionele godhede van die hoofstroomgelowe nie. Hy is 'n “iets” – dus 'n onnoembare en onpeilbare wese.

Die spreker kom in die slotstrofe tot die slotsom dat “geen verbeelding of gelykenis” groot genoeg is om God na waarde te skat nie, dat geen “smit se goudsmeegod” daarmee vergelyk kan word nie, en dat die mens se “weet en droom wat vrot” nie iets kan peil wat “so groot en handig is” nie. Die mens staan dus in verwondering teenoor die skepping.

Hoewel die gedig nie Godvererend is in die sin dat die Christelike God besing word nie – die aard van God word deurgaans vaag gehou – is dit Godvererend in die sin dat die spreker in verwondering staan teenoor 'n onnoembare skeppergod. Cloete het hieroor aan Visagie gesê:

Die evolusieteorie interesseer my, maar nie op die manier wat antropoloë, argeoloë of paleontoloë behep is met skedels, kakebene, tande en skelette nie. Ek is meer geïnteresseerd in die evolusie van goggas en plante. En meer geïnteresseerd in wat die Grieke entelegie noem: die ingeboude intelligensie van plante en diere. Evolusie boei my veral omdat daar soveel derduisende en derduisende faktore of kragte so wonderlik harmonies saamwerk dat dit bewys is van 'n wonderlike Intelligente Ontwerper (“Intelligent Designer”). Darwin en Hawking en Dawkins en kie kan nog so slim wees, maar hulle kan alles probeer verklaar ná die ontstaan en bestaan van die oersop of oerertjie, maar hulle is te skaam of trots om te erken dat hulle nie weet waar daardie oersop en oerertjie self vandaan kom nie. Evolusie impliseer Intelligente Ontwerp; die twee veronderstel mekaar en sluit mekaar in, nie uit nie. Evolusie, soos die kosmologie, boei my om die misterie daarvan.

Die spreker in die gedig is erkentlik en eerbiedig teenoor God, maar sy geloof kan nie as tradisioneel afgemaak word nie – hy dig nie die wondere van die skepping toe aan die drie-enige God van die Christendom nie. Die gedig herinner wel aan Job 40, en Christen-gelowiges sal op grond van sulke konnotasies vir Cloete as 'n Christelike digter bestempel. Myns insiens is daar egter in die gedig 'n vervaging van die klem op die Skeppergod – en 'n groter klem op die spreker se *ervaring* as die spreker se *dogma*. Daarom is daar spore van 'n nuwe spiritualiteit in die gedig sigbaar. Teenoor die spreker in “retoriese vraag”, is daar in Cas Vos se “Allergrootste” sterker melding van die God van die Bybel.

5.4.1.2 Cas Vos se uitbeelding van God

Cas Vos staan in 'n sterk tradisie van dominee-digters in Afrikaans, van wie IL de Villiers reeds in hierdie proefskrif ter sprake gekom het. Vos is onder meer die ontvanger van die Andrew Murray-prys, 'n toekenning vir teologiese publikasies. Hy het in 1999 gedebuteer met *Vuur tong*, en daarna het *Gode van papier* (2001), *Enkeldiep* (2003), *Die afdruk van ons hande* (2007), *Intieme afwesige* (2009), *Duskant die donker* (2011) en *Weerloos lewe* (2012) verskyn.

Tom Gouws skryf in 'n resensie van *Weerloos lewe* op die webwerf Versindaba dat lesers geneig is om sekere verwagtings van dominee-digters te

koester, maar dat Vos oor veel meer dig as net die religieuse. Hy slaag volgens Gouws meesterlik daarin om die aardse en hemelse te jukstaponeer, en in sy latere bundels is daar groter sprake van weerloosheid en gebrokenheid. Gouws (2012) skryf: “Vos het die alfabet van geestelike geletterdheid deeglik leer ken [...]. En dit maak die lees van sy werk ’n interessante ekskursie, want God word in sy oeuve nietradisioneel geteken, sou selfs as ’n Derridiaanse *differánce* voorgehou word.” Hoewel baie van Vos se gedigte in wese Godvererend is, is dit nie ongenuanseerd nie, en lewer hy in sy gedigte onder meer ’n aanklag teen die kerk. In “Allergrootste” word God as onpeilbaar verhewe geskets.

5.4.1.2.1 “Allergrootste”

Die skepping hang
’n spieël vol stoflae,
’n gebarste lip.
Stemme praat sag
agter stof en krake:
Wie is ek
en wie is Hy?

Die Allergrootste laat
die soom van sy kleed sleep
oor die stof van die aarde.
Sy goddelike vonk
laat ure se skarniere kners
en rook deur vensters smoor.

Moenie my aanraak nie,
ek is ’n pêrel vir ’n swyn,
wees my net genadig.

Intieme afwesige (2009)

Die Bybel beskryf dikwels God as ’n misterie en ’n onkenbare. In 1 Korintiërs 13:12 noem die skrywer byvoorbeeld dat die mens nog maar in ’n dowwe spieël kyk terwyl hy hier op aarde is, en eers eendag in die hiernamaals God ten volle sal ken. Cas Vos se “Allergrootste” betrek hierdie beeld van misterieusheid van God in 1 Korintiërs 13.

In strofe 1 word die skepping voorgehou as raaiselagtig – ’n “spieël vol stoflae” – en as broos (“’n gebarste lip”). Die mens vra fluisterend (“[S]temme praat sag”) na sy aard sowel as na God se aard.

Die Allergrootste laat in strofe 2 sy “soom sleep”, moontlik ’n verwysing na die verhaal van die vrou in Matteus 9:20 wat aan bloedvloeiing gely het en gesond geword het omdat sy gelowig aan Jesus se soom geraak het. Dit is dus vir die “stof van die aarde” genoeg dat die “Allergrootste” sy kleeft daarvoor laat sleep. Sy “goddelike vonk” kan “skarniere laat kners” en “rook deur vensters smoor” – Hy is dus magtig genoeg om sy wil oor menslike skeppings te laat geld.

In die slotstrofe sit die spreker sy siening van sy posisie ten opsigte van God uiteen. Waar hy in strofe 1 nog onseker was oor sy ‘status’, verklaar hy in die slot dat hy ’n nietige “pêrel vir die swyn”, ’n verwysing na die Afrikaanse idioom dat iets kosbaars geminag word, maar wat ook na die gelykenis in Matteus 13 verwys waar Jesus die kosbaarheid van die evangelie met ’n kosbare pêrel vergelyk. Die spreker smee dus dat God hom “net genadig” moet wees omdat hy ook kosbaar is. Self kan hy dus op niks aanspraak maak nie, hy kan net om genade smee.

Daar is reeds vroeër in die proefskrif na Goedegebuure (2001:13) se artikel oor die ‘modernistiese postmodernisme’ en ‘postmodernistiese modernisme’ verwys. Volgens my kan hierdie gedig van Vos ook nie sonder meer as postmodernisties of post-postmodernisties beskou word nie. Die gedig vra in wese eksistensiële vrae oor die mens se posisie ten opsigte van God, wat deur Goedegebuure (2001:16) uitgelig word as kenmerkend van die ‘postmodernistiese modernisme’. Maar dit toon dat daar wel nog Afrikaanssprekendes is vir wie hul geloof in God wesentlik deel van hul identiteit is. Dit moet egter ook benadruk word dat Vos se oeuvre geensins getuig van ’n onkritiese, klakkelose Christelike aanhang nie. Hy gebruik byvoorbeeld die herdermetafoor van Psalm 23, een van die bekendste Bybelse intertekste, in “Die Here is nie my herder nie” in *Die afdruk van ons hande* (2007) om ’n gelowige se wroeging uit te druk wanneer hy voel dat God hom in sy nood versaak het. Maar

die spreker kom nietemin tot die slotsom dat hy na God sal bly roep, al is hy sy “weggooilam”. Die skaap het dus nie in dié Herder-gedig moedswillig afgedwaal nie, maar is in die geestelike woestyn omdat hy voel God hom verwerp het. In ’n ander gedig, “Jy is my herder” uit die bundel *Enkeldiep* (2003) word die Psalm 23-gegewe gebruik om die erotiese liefde tussen ’n man en ’n vrou uit te druk. Hoewel die gedig hierdie erotiese liefde by sinspeling ‘heilig’ noem, het die gedig geen geestelike ondertone nie. Die Bybelse interteks word dus nie om spirituele redes betrek nie¹⁸. Nog ’n Godvererende gedig van Vos kom later in hierdie hoofstuk ter sprake, en in hoofstuk 6 word ’n gedig bespreek waarin die spreker standpunt inneem teen die kerk en daarmee ook ’n kritiese geloof weerspieël.

Die laaste teks wat in hierdie afdeling aan bod kom, is ’n lied wat deur een van die bekendste Afrikaanse sangeresse gesing word en wat dus in die ‘hoofstroom’ van die Afrikaanse musiek opgeneem is. Daarin word God op liefdevolle wyse uitgebeeld as iemand wat primêr op die mens se plesier ingestel is.

5.4.1.3 Die uitbeelding van God in ’n resente lied

5.4.1.3.1 “God se kunskafee” (Prop van Rooyen)

Dis vyfuur in die môre en God sit en verf
Hy koester elke druppel goudeel kuns, wat Hy
aan die hemel hang
vir ons om na te kyk
Ek hoor die klappende kraak van ’n sifdeur agter my,
en Piet skree by die stal: “Ons het reën gekry!”

Refrein:

En soos ek loop deur God se kunskafee
voel ek meer geseënd met elke tree
want met koffie en ’n verfkwas
sit Hy heeldag daar en dink
Hoe om sy vreugde na my te bring
Maar oom Ben se wynplaas by Worcester
met die ou gewelhuis
Ja, dié verf Hy die mooiste, na ’n lang dag se reis

Ek loop verby ’n prentjie van ’n boer op sy John Deere
wat vol hoop hierdie aarde omkeer
en ek sien stof, maar ek ruik die reën aankom
Ek hoor die fluit van die werkers wat die beeste inkeer

¹⁸ Albei gedigte is in Addendum 1 ingesluit.

as die son sak oor daai tweespoorpad

Refrein:

En soos ek loop deur God se kunskafee
voel ek meer geseënd met elke tree
want met koffie en 'n verfkwas
sit Hy heeldag daar en dink
Hoe om sy vreugde na my te bring
Maar Pa se plaas duskant Leslie
Waar die kleiosse in die son bak
Ja, dié verf Hy die mooiste, na 'n lang dag se stap

Die skildery van hierdie volmaan, was lank
vooruit geverf
Vanaand het Hy kom ophang, agter die
donker grys berg
Ek hoor die kraak van die krieke by die rooi dam
hier langs my
En warm teen my vel gly die Bosveld verby

Refrein:

En soos ek loop deur God se kunskafee
voel ek meer geseënd met elke tree
want met koffie en 'n verfkwas
sit Hy heeldag daar en dink
hoe om sy vreugde na my te bring
Maar die Meyers se wildsplaas by Vaalwater
met die kampvuur en die samesyn
Ja, dié verf Hy die mooiste, na 'n lang dag se ry

Tweeduisend-en-tien (2010)

In hierdie lied deur Prop van Rooyen, 'n lirieskrywer wat gereeld liedjies vir Laurika Rauch skryf (hierdie lied is spesifiek vir Rauch geskryf), word God geskets: nie as 'n veroordelende regter of 'n besorgde Vader nie – beelde wat tradisioneel aan Hom toegedig word – maar as 'n kunstenaar wat gelate met 'n beker koffie in sy kunskafee sit en skilderye verf wat vir die spreker vreugde moet bring. God is dus primêr hier vir die mens se vreugde.

In strofe 1 sit God douvoordag noulettend die sonsopkoms en verf: “Hy koester elke druppel goudeel kuns” vir die mens se genot (“vir ons om na te kyk”). Dan hoor die spreker die geluid van die sifdeur wat oop- en toegaan, en Piet skree dat hulle oornag reën gekry het – aardse, skynbaar alledaagse ervarings wat die spreker met dankbaarheid vul.

Die spreker voel geseënd en bevoorreg wanneer sy¹⁹ (in die refrein) deur God se kunskafee loop, want die ‘stillewes’ wat sy sien, is dié van alledaagse taferle wat sy besef deur God gekies is om vir haar vreugde te skep. God sit heeldag met “verfkwas en koffie” en nadink oor wat Hy vir haar genot kan skep. Die laaste paar reëls van die refrein word telkens afgewissel wanneer die spreker mooi tonele uitlig. In die eerste refrein sê sy die mooiste kunswerk wat God ooit gemaak het, is dié van “oom Ben se wynplaas by Worcester”.

In die volgende strofe loop die spreker verby ’n skildery van ’n boer op sy trekker (sy “John Deere”) “wat vol hoop die aarde omkeer”. Die boer is dus besig om hoopvol die lande om te ploeg voor die planttydperk. Sy sien stof (’n teken van droogte), maar sy “ruik die reën”. Daar is dus hoop dat die reën gaan val. Sy hoor die geluid van die werkers wat die beeste aankeer.

Maar vir haar is selfs ’n mooier beeld as dié van die boer wat sy aarde omploeg, die skildery van “Pa se plaas duskant Leslie” waar kinders kan klei-osse bak in die sonnetjie. Dié skildery is iets waarna sy kan terugkeer “na ’n lang dag se stap”.

Dan beskryf sy ’n skildery van ’n aanskoulike volmaan wat God “lank / vooruit gevef” het. God het dus met ’n kunstenaarsoog vir die regte oomblik gewag om die volmaanskildery “agter / die donker grys berg” te kom ophang. Die spreker hoor ook die krieke by die “rooi dam”, waarskynlik die plaasdam, en voel hoe die Bosveld teen haar wang afgly – tekenend van hoe die son in die Bosveld sak en sy die laaste strale koesterend teen haar wang voel. God beskik dus – Hy soek sorgvuldig die regte geleentheid uit om vir die spreker genot te bring.

In die laaste strofe loop die spreker weer waarderend deur God se kunskafee en besef hoeveel van die alledaagse tonele in haar lewe seëninge uit God se hand is, soos “die Meyers se wildsplaas by Vaalwater” waar hulle gesellig om

¹⁹ Hoewel die konvensie is om na die ek-spreker as “hy” te verwys indien die skrywer manlik is, verkies ek die vroulike voornaamwoord in hierdie geval omdat Laurika Rauch die lied sing. Die lied is spesifiek vir haar geskryf en nog niemand anders het dit opgeneem nie.

die kampvuur sit en kuier (“met die kampvuur en die samesyn”). Die implikasie is dat die spreker besef dat alles wat mooi is – ook die skynbaar alledaagse soos klei-osse en die geluid van krieke – die mooiste skilderye is wat God as kunstenaar vir die mens skep.

God word hier dus geteken as ’n wese wat nie inmeng in die mens se lewe nie, maar wat daar is vir die mens se estetiese genot. In hierdie lied word God nie geïroniseer nie en die gedig is in wese Godvererend. Geen van die postmodernistiese strategieë van kritiese afstand word in die gedig aangetref nie. In hoofstuk 2.5 is daar egter daarop gewys dat een van die kenmerke van die latere fase van die postmodernisme die terugkeer na die skone kunste is wat in die premoderniteit voorgestaan is. Bennett (2009:9) se aanhaling van Teachout, dat Amerikaners in ’n tyd van nood na skoonheid verlang, sou moontlik ook op die Suid-Afrikaanse konteks van toepassing gemaak kan word. Die eise wat in ’n nuwe politieke bestel gestel word, kan moontlik ’n premodernistiese behoefte aan skoonheid skep wat in die lirieke beslag gekry het. Die lied kan geles word as ’n nostalgiese terugdink of ’n hunkering na ’n ‘tyd van skoonheid’, maar dit kan ook geles word as tekenend van ’n nuwe spiritualiteit waarin die klem op aardse vreugdes geplaas word en God as minder veroordelend uitgebeeld word.

Nie alle tekste is egter Godvererend nie (Louis Esterhuizen se “Hakkelaar” is byvoorbeeld metapoëties). Trouens, in die oorgrote meerderheid van die gedigte en lirieke waarin daar van God melding gemaak word, is daar ’n kritiese ingesteldheid teenoor God. Dit was my bevinding toe ek na voorbeeldmateriaal gesoek het. In die volgende afdeling sal daar gefokus word op ‘nuwe uitbeeldings’ van God in resente gedigte.

5.4.2 ’n ‘Nuwe’ God?

Die siniese spreker in M.M. Walters se “XIV” herinner die leser daaraan dat mense, en spesifiek Suid-Afrikaners, deur die jare God in verskillende

gedaantes geklee het om telkens by húl behoeftes te pas. God is daarom 'n 'kruk' wat mense in tye van nood nadertrek.

5.4.2.1 "XIV" (M.M. Walters)

"You speak about Gôd:

Gôd is not a Christian.

Gôd is just Gôd."

Biskop Tutu (SAUK-onderhoud)

Daardie "eie beeltenis": uiteindelik kan ons in die spieël kyk en weet hoe God lyk – die Sterk Man, die Vader (Seun-stories kom later), die een wat oorspronklik als gefatsoeneer het:

Eers was hy behoorlik Joods (uit die aard van die saak te verstane), krom neus, baard en lang hare – die jare toe selfs dominees nog aan 'n uitverkore volk geglo het: rabbyn wat die Ou Testament bevestig.

Toe word hy die God van ons kinderjare: maer onder sy stralekrans, herder met sy staf, hoeder wat die broeder soek wat verdwaal het – mooi was die bruin oë, die sagte golwende hare ...

Toe word hy weer kortgeskeer, blank en nasionaal en het hy met 'n CSV-gesig in beraad gesit op Stellenbosch, lief vir sy kerk (wat NG was) en vir sy mondering en gekant teen almal sonder die nodige respekke –

twintig jaar lank – toe word hy stadig blas tot bruin, 'n meer toeskietlike verstoteling met 'n uitdrukking vol siestog en bejammering, die groot onskuldige, lam vol sieleleed en lyding.

Toe word hy pikswart met pofferige wolkop en neusvleuels wat vlie, effens boepens van the good life onder sy pers toga vol kruise en woon hy in 'n spogbuurt tussen Engelse.

Met onderwys wat vrysinnig is, sal dié beeld én die behoefte aan aanbidding tien teen een verander tot hy gewoon rewolusionêr is: ongewas en ongeskeer, verkreukeld met rooi oë van 'n nuwe struggle en min slaap,

tot hy uiteindelik vervaag tot filologiese abstraksie: dryfkrag van die heelal, kollektiewe idealisme van die ras, psigologiese funksie van die mens ... tot iewers eendag 'n profeet weer in die spieël kyk en begin wonder ...

Sprekende van God (1996)

In hierdie gedig gee die spreker 'n oorsig van hoe die mens se beskouings oor God deur die jare verander het. Die motto van die gedig, 'n aanhaling van aartsbiskop Desmond Tutu, gee 'n aanduiding dat die mens nie God in menslike terme moet probeer vasvang nie, maar dan sit die spreker uiteen hoe die mens in verskillende eras juis dít gedoen het. Die gedig is dus 'n ironiese antwoord op die 'selfversekerdheid' en oortuiging waarmee Tutu sê dat God Góid is.

In die eerste strofe maak die spreker 'n ironiese verwysing na die Genesis-verhaal, waarvolgens die mens “na die beeld van God” geskep is. Die spreker stel dit dat die mens “uiteindelik” kan sien hoe God lyk deur bloot in die spieël te kyk ('n verwysing na 1 Korintiërs 13). God word dan in manlike terme beskryf: “die Sterk Man, die Vader (Seun-stories kom later)”, moontlik as verwysing na die Vader-metafoor wat in die Ou Testament vir God gebruik word, terwyl die koms van die Seun, Jesus Christus, in die Nuwe Testament (“later” in die Bybel) volg. Die skeppingsverhaal beskryf God as die oorsprong van die hemel en die aarde, Hy is dus “die een wat oorspronklik als gefatsoeneer het”. Die dubbelpunt aan die einde van die strofe is 'n aanduiding dat verdere beskrywings van God in die strofes daarna gaan volg.

God was eers “Joods” – met die gepaardgaande stereotipiese beskrywing van 'n “krom neus, baard en lang hare” – wat sinspeel op die geskiedenis van die Joodse volk as “uitverkore volk” in die Pentateug aan die begin van die Bybel. Daarna is God omvorm in die Kinderbybelbeeld van Hom (strofe 3), as die goeie Herder van Psalm 23 (“herder met sy staf”), die “hoeder / wat die broeder soek wat verdwaal het”. Hierin word moontlik ook 'n Suid-Afrikaanse gegewe betrek – naamlik die siening in die apartheidsera dat God na die (uitverkore?) wit bevolking omsien, met “broeder” wat in hierdie konteks ook die betekenis moontlikheid van die Afrikanerbroederbond betrek wat 'n wit elitisme in stand help hou het. Die Afrikanerbroederbond het in daardie era slegs wit, manlike lede gehad. God word hier geskets met “bruin oë” en “sagte golwende hare”, wat baie herinner aan sketse van Jesus in Kinderbybels as 'n man met sagte lokke – 'n verdere inspeeling op wittes se uitsluiting van die ‘Ander’ deur God as wit en manlik voor te stel.

Daarna het God 'n Afrikaner-nasionale baadjie aangetrek (strofe 4) deur sy hare kort te skeer – 'n teken van konformiteit in die apartheidsera, en by die Christen-studentevereniging op Stellenbosch aangesluit, 'n bakermat van die wit nasionale Afrikanerdom. Hy is boonop lief vir “sy kerk”, die NG Kerk, wat deur baie in die apartheidsera as 'n verlengstuk van die onderdrukkende NP-regering gesien is. Die siening dat God tydens die hoogbloei van apartheid aan die kant van die wit Christen was, word hier geïroniseer.

In strofe 5 verander God egter van alliansie én van kleur wanneer hy – “twintig jaar” later, en nou as deel van die versetstryd – “blas tot bruin” word. God word dus nou 'n lid van die bruin bevolking. Dit kan moontlik verwys na lede van die politieke versetstryd in Suid-Afrika wat aanspraak gemaak het op die steun en goedkeuring van God, soos verwoord in belydenis 4 van die Belydenis van Belhar dat God “op 'n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is” (<http://belydenisvanbelhar.co.za>). God verkry in hierdie gedaante as 't ware 'n hoed-in-die-hand-houding as 'n “meer toeskietlike verستoteling / met 'n uitdrukking vol siestog en bejammering, / die groot onskuldige, lam vol sieleleed en lyding”. Ook hier word die beeld dat God tydens die struggle-jare aan die kant van die bruines geveg het, geïroniseer.

Daarna, in strofe 6, verander God wéér van kleur wanneer Hy as “pikswart” “met pofferige wolkop” beskryf word. God is ook “effens boepens / van the good life onder sy pers toga” en woon in 'n spogbuurt “tussen Engelse”. Hierdie beskrywing sinspeel op aartsbiskop Desmond Tutu wat in sy ampshuis in die spogbuurt Bishops court in Kaapstad gewoon het terwyl hy hom sterk uitgespreek het teen die regering se apartheidsbeleid. Die spreker ironiseer ook God se betrokkenheid by hierdie stryd.

Die tweede laaste strofe (strofe 7) belig verder die uiteenlopende beelde wat aan God toegedig word. Elke generasie of era span God in vir hul eie doeleindes, en dié beeld van God “sal tien teen een verander” totdat God, “ongewas en ongeskeer, / verkreukeld met rooi oë van 'n nuwe struggle”, wéér tot diens

opgeroep word. In die laaste strofe maan die spreker God sal “uiteindelik vervaag tot filologiese abstraksie” – God sal dus oorbodig word – in ’n latere era en kwyn tot ’n abstraksie. Hy sal nie betrek word as die “dryfkrag van die heelal” en die “kollektiewe idealisme van die ras” nie, maar slegs “tot iewers eendag / ’n profeet weer in die spieël kyk en begin wonder ...” Hoewel die slotstrofe God as ‘oorbodig’ stel in ’n komende era, wys die spreker daarop dat ook dít moontlik kan verander. God sal dus nooit heeltemal verdwyn nie, Hy kan altyd in ’n ander gedaante ’n terugkeer maak in die samelewing.

Die gedig ironiseer die feit dat Christene van alle groepe in elke era vir hulle ’n weergawe van God geskep het en dié God voorgehou het as ’n kampvegter vir hulle saak. Die gedig herinner aan Stef Bos se lied “De Hemel”, wat later in hierdie hoofstuk aan bod kom, waarin die spreker uiteensit hoe sy perspektief op die hemel deur die jare ontwikkel het. Anders as in “De Hemel”, waar die spreker later in sy lewe steeds ’n panenteïstiese beeld van God voorhou, is die spreker in “XIV” nie self oortuig dat God enigsins bestaan nie. Hy is skepties oor watter beeld ’n nuwe profeet in ’n nuwe era aan God gaan toedig.

In die gedig kan gesien word hoe geloof as deel van Suid-Afrikaners se identiteit oor dekades heen verskuif het. In elke era is God in ’n vorm gegiet wat Hom aanvaarbaar en ‘van nut’ vir daardie era gemaak het. In ’n nuwe era het God egter “vervaag tot filologiese abstraksie: / dryfkrag van die heelal”, wat in ’n mate in T.T. Cloete se “retoriese vraag” waargeneem kan word. God en geloof is ’n versinsel wat die mens nadertrek wanneer dit hom pas. Sy slotsom is dat God tans ’n kleiner rol in die samelewing speel – God is uitgerangeer as ’n “psigologiese funksie van die mens”, maar selfs dit kan verander wanneer die mens op ’n dag God weer nodig kry. Op die kontinuum van eietydse geloofservarings sal die spreker in “XIV” aan die een punt van die spektrum wees – iemand wat geloof in die geheel afwys.

5.4.2.2 “Het lied van God: Wat ik niet ben” (Stef Bos)

Nu ik terugkijk op mijn leven
Met nog een eeuwigheid te gaan
En ik zie wat voor ellende
Zich heeft voltrokken in mijn naam
Verlang ik terug naar het begin
Toen ik door niemand werd herkend
Want er wordt veel van mij gemaakt
Wat ik helemaal niet ben

Nee ik heb niemand uitverkoren
Wat er ook geschreven staat
Het is allemaal verzonnen
Door wie zijn voordeel er mee haalt
En ik heb niets tegen de joden
Het is een volk met veel talent
Maar ook zij maken iets van mij
Waar ik mezelf niet in herkend

Als ik alles moet geloven
Wat er van mij wordt gezegd
Ben ik heiliger dan heilig
En slechter dan slecht
Ik ben een speelbal
In de verbeelding van de mens
Ze maken iets van mij
Wat ik meestal niet ben

Ik ben de liefde wordt gezegd
Gewapend tot de tanden
De pispaal voor de een
De richtlijn voor de ander
Ik voel me eenzaam en onzichtbaar
Al ben ik ook bekend
Er is teveel van mij gemaakt
Wat ik helemaal niet ben
Ik zal u zeggen wie ik ben

Ik ben de wolken en de wind
Het vuur dat eeuwig brand
Ik ben de stroming
De zee
Ik ben het grenzeloze land
Onvoorspelbaar
Ik ben niet wat je denkt
Er is teveel van mij gemaakt
Wat ik helemaal niet ben

Ik ben de opium voor het volk
Door filosofen doodverklaard
En ik heb een plaatsvervanger
Waar ik nooit om heb gevraagd
Ik ben de oorzaak van de oorlog
De schrijver van een boek
Ik ben het heilige excuus
Voor wie naar moeilijkheden zoekt

Ik heb meer gevoel voor humor
Dan de meeste mensen denken

En zij die zeggen mij te volgen
Nemen alles veel te ernstig
Zelfs dit lied zal vrijwel zeker
Als blasfemie worden bestempeld
En al zing ik het ook zelf
Dan wordt het nog ontkend
Alsof ik niet weet wie ik zelf ben

Ik zal u zeggen wie ik ben

Ik ben de wolken en de wind
Het vuur dat eeuwig brand
Ik ben de stroming
De zee
Ik ben het grenzeloze land
Onvoorspelbaar
Ik ben niet wat je denkt
Er is teveel van mij gemaakt
Wat ik helemaal niet ben

In een ander licht (2009)

Stef Bos is 'n Nederlandse kunstenaar, maar tree dikwels in Suid-Afrika op en het 'n groot aanhang onder Afrikaanssprekendes. Sy musiek, waarin hy dikwels oor die Suid-Afrikaanse landskap en kwessies sing, word algemeen hier versprei, onder meer deur Select Musiek, en verkoop, ook in die Suid-Afrikaanse aanlynwinkel kalahari – daarom is sy tekste ook in hierdie proefskrif betrek. “Het Lied van God: Wat ik niet ben” is op sy album *In een ander licht* opgeneem, waarop hy verskeie Bybelse figure in 'n nuwe lig stel.

In die lied bied die spreker hom aan as God sêlf wat die mens maan om nie versinde eienskappe aan Hom toe te dig nie en word God aan die woord gestel. (Daar moet in gedagte gehou word dat die gebruik van God as spreker binne die teks 'n retoriese en poëtikale strategie van die skrywer is om vervreemding te bewerkstellig.) God kyk “terug” op sy lewe “met nog een eeuwigheid te gaan”, wat sinspeel op God as 'n ewige, onsterflike wese. God sien egter in sy terugblik watter ellende deur die eeue aan Hom toegedig is, en verlang “terug naar het begin” toe Hy nog nie ‘bekend’ was nie – dus moontlik tydens die skepping van die wêreld, want deesdae word “veel van mijn gemaakt / Wat ik helemaal niet ben”.

In strofe 2 ontken God dat Hy 'n spesifieke volk uitverkies het en trek daarmee 'n streep deur die Protestantse uitverkiesingsleer. Dat die uitverkiesings-

leer nooit pertinent in die Bybel voorgehou word nie, maar tog deur baie gelowiges onderskryf word, word weerspieël in God se aanklag: “het is allemaal verzonnen”, dit wil sê dit is ’n konstruksie. God het ook niks teen die Jode nie – moontlik ’n verwysing na ’n algemene siening in die volksmond dat Jode erger vervolgd is deur die eeue as enige ander volk – al is die Jode ook aandadig aan die leuens en skeefgetrekte Godsbeeld wat oor die jare heen die wêreld in gestuur is, aldus strofe 2: “Maar ook zij maken iets van mij / Waar ik mezelf niet in herken.”

God ontken voorts (in strofe 3) dat Hy “heiliger dan heilig” óf “slechter dan slecht” is. Hy het ’n speelbal geword waarmee die mens verkeerdelik sekere eienskappe met Hom vereenselwig. Onder die ‘valse eienskappe’ wat aan God toegesê word (strofe 4), is dat Hy liefde is, maar dis ’n liefde “gewapend tot de tanden”. Dit is dus nie ’n opregte, onvoorwaardelike liefde nie. Vir sekeres is Hy ’n “pispaal” – dus ’n skyf of slaansak vir afbrekende kritiek en vernerding, terwyl ander Hom weer as rigsnoer gebruik. Ook laasgenoemde, dié wat God as “richtlijn” in hul lewe gebruik, misbruik Hom dus – God wíl nie blindelings en klakkeloos gevolg word nie.

Dit het daartoe gelei dat God, al is Hy “bekend” onder baie, eensaam en “onzichtbaar” voel – niemand ken Hom dus soos Hy waarlik is nie. God is al te lank voorgehou as iemand wat Hy nie is nie en beskryf in metafore wat Hom nie akkuraat uitbeeld nie.

In strofe 6 beskryf God dan sy wáre aard:

Ik ben de wolken en de wind
Het vuur dat eeuwig brand
Ik ben de stroming
De zee
Ik ben het grenzeloze land

God is dus panenteïsties ín alles te vinde. Hy is nie net in die natuur te vinde nie, maar ook in onbepaalde landskappe en “grenslose” ruimte – dus oor landsgrense heen – en ‘grenslose’ gemeenskappe waar die skeiding tussen geloofsgroepe afgebreek is. God is voorts “onvoorstelbaar” en kan, soos

Müller (2011:155) daarop wys, nie in woorde omskryf word nie: God is “binne-in alles, maar kan nooit in enigiets vasgevang word nie”.

In strofe 7 verwerp God nóg beelde van Hom as vals. Hy is nie “de opium voor het volk”, soos Marx verklaar het nie, of dood, soos Nietzsche Hom beskryf het nie. God is ook moedeloos dat Hy dikwels as “plaasvervanger” ingeroep word en as verskoning voorgehou word vir oorloë. God wil dus nie hê dat oorloë in sy Naam gevoer word nie. Hy sê Hy word ook voorgehou as die skrywer van ’n boek – moontlik die Bybel – waardeur Hy ontken dat die Bybel die onfeilbare Woord van God is wat deur Hom geïnspireer is. Trouens, God is die “heilige excuus / Voor wie naar moeilijkheden zoekt” – God word dus as ’n heilige verskoning ingespan deur enigiemand wat lus het om skoor te soek of wat sy wil op ander wil afdwing deur dit as die ‘wil van God’ te probeer voorhou.

God beklemtoon sy sin vir humor in strofe 8 en vra dat sy volgelinge Hom tog nie so ernstig moet opneem nie – hulle moet hul dus nie so sedig gedra nie en ophou om mense tereg te wys wat God na hul oordeel te na kom: “Zelfs dit lied zal vrijwel zeker / Als blasfemie worden bestempeld.” Selfs dié lied sal dus die vrome, toegewyde gelowiges ontstel en as godslasterlik beskou word.

In die slotstrofe beklemtoon God opnuut sy wáre aard – as ’n wese wat in die alledaagse van die wolke en die wind gevind kan word. Hierdie nosie, dat God in die natuur te vinde is, word in verskeie gedigte en lirieke aangetref. Later in hierdie hoofstuk word Lina Spies se konsep van die ‘hemel op aarde’ onder die loep geneem, terwyl Coenie de Villiers se ‘natuurkatedraal’ in die lied “Katedraal” in die volgende hoofstuk bespreek word.

Die spreker in die gedig toon tekens van ’n nuwe geloof waarin daar wegbeveeg word van die rolle wat tradisioneel aan God toegeken is. God is nie die bestraffende Vader nie, ook nie die hoogheilige wat van sy troon regeer nie, maar ’n liefdevolle wese wat in alledaagse ervarings soos die wolke en die wind waargeneem kan word. Die spreker is dus gelowig, maar onderskryf nie tradisionele geloofsopvattinge oor die Here nie.

Schutte (2010:28) skryf dit is onmoontlik om oor die Goddelike te praat sonder om ook oor die teenpool, die bese, te praat. In die volgende afdeling kom gedigte en lirieke ter sprake waarin God en Satan as teenpole van mekaar uitgebeeld word.

5.4.3 God en Satan as teenpole van mekaar

Volgens Openbaring 12:9 is Satan een van God se gevalle engele wat na die duisternis uitgewerp word. Die uitbeelding van God as (bloot) 'n teenpool van die Bese – en daarom as sy 'eweknie' – sal as godslasterlik beskou word in Christelike kringe.

5.4.3.1 “Die duiwel en God” (Stef Bos en Koos Kombuis)

Ek es die duiwel
Ik ben God
Ik heb de wereld gemaakt
Ek maak die wereld kapot
Ek stook die kole
Ik maak die slaai
Ek sorg vir die drank
Ek sorg voor die braai

Ek es die Ying
Ek es die Yang
Ek es die appel
Ek es die slang
Ek es die liefde
Ek es die haat
Ek es die hoer
Ek es die staat

Ik draag een baard
Ik het een stert
Haal een van ons weg
Dan is die ander niks wert
Ek es die toeval
Ek es die lot
Ek es die duiwel
En ik ben God

Ons is al saam van die begin van die tijd
Ons ken mekaar al een eeuwigheid
Ons is een tweeling uit dieselfde buik
Jij gaan nooit weet wie is wie
Als jij niet goed kijk

Ek es die grondpad
Ek es die weg
Saam es ons sterk
Alleen es ons sleg
Jij mag ons niet skei nie
Ons es aan mekaar vas
Soos whiskey en water in dieselfde glas

Ons maak saamen oorlog
Ons maak saam plesier
Ek es van Holland
En ek es van hier
Ek es die toeval
En ek es die lot
Ek es die duiwel
En ek es God

Van Mpumalanga tot die Kaap (2001)

Hierdie lied is saam deur Stef Bos en Koos Kombuis geskryf en opgeneem, en 'n musiekvideo daarvan – waarin Kombuis en Bos die lied uitvoer in onderskeidelik 'n wit en 'n swart pak – wat op die SABC2-program *Geraas* uitgesaai is, het tot 'n klagte by die Uitsaaiklagtekommissie gelei. Frits Gaum het dit volgens 'n berig in *Die Burger* (“Kerk knor oor Kombuis se snit”) as godslasterlik afgemaak en dit as “weersinwekkend” en “pynigend” beskryf, maar die Uitsaaiklagtekommissie het die klag van die hand gewys.

Bos het die lied ingesluit op *Mpumalanga tot die Kaap (2001)*, 'n album waarop hy eietydse kwessies in Suid-Afrika en Europa belig. Die lied bied 'n satiriese blik op God en Satan as antitese van mekaar. Die een is die “Ying” en die ander die “Yang” – die swart en wit dele van 'n Chinese simbool wat die verstrengeldheid van die bose en die goeie versinnebeeld. Volgens Wedeck en Baskin (1971:412) simboliseer die yang (jang) positiewe, manlike eienskappe, soos goedheid en lig, terwyl die yin (jin) negatiewe, vroulike eienskappe soos donkerte en boosheid simboliseer. Cirlot (1971:380) beskryf die simbool as 'n “circle bisected by a sigmoid line [...] each half includes an arc cut out of the middle of the opposing half, symbolising that every mode must contain within the germ of its antithesis”. Die simbool word volgens Cirlot (1971:380) dikwels in verband gebring met ewigdurende metamorfose en 'n kontinuïteit in situasies wat deur teenstrydighede gekenmerk word. Die implikasie is dus dat God en Satan elkeen die ‘kiem’ van die ander bevat, en dat

die beelde wat met hulle in verband gebring word, voortdurend aan die verander is.

Die lied is in die vorm van 'n tweespraak – 'n 'duet' waarin God en Satan om die beurt aan die woord is, en telkens twee teenpole van dieselfde sake verteenwoordig. Die een bou die wêreld op ("Ik heb de wereld gemaak"), terwyl die ander een dit afbreek ("Ek maak die wereld kapot").

In die lied word verskeie aspekte vermeng, soos byvoorbeeld die gebruik van Afrikaans en Nederlands. Die ongewone "es", byvoorbeeld, is 'n vervorming of 'n foutiewe uitspraak van die Afrikaanse werkwoord "is", asook 'n vermenging van die Afrikaanse "is" en die Nederlandse "ben". 'n Ander voorbeeld is "Jij mag ons niet skei nie". Hierdie linguistiese vermenging en verwringing vestig nie slegs die aandag op die wedersydse beïnvloeding en selfs kontaminasie nie, maar demonstreer ook verstepgnies dat die skeidslyn tussen die goddelike en die bese in die lied vervaag. Dit word versterk deurdat die sakrale en die profane deurentyd gekstaponeer en selfs vermeng word. Die een "stook die kole", die ander "maak die slaai", die een "sorg vir die drank" ('n moontlike sinspeling op die gebruik van wyn in die Christelike nagmaal), terwyl die ander een "sorg voor de braai". Dit dui daarop dat God en Satan gesellig saamkuier – hulle neem as 't ware selfs deel aan 'n informele bring-en-braai, dalk 'n eietydse nagmaal.

In strofe 2 word die teenoorstaande eienskappe voortgesit. Die een is die "appel", die ander een die "slang" – 'n verwysing na Eva wat in die Tuin van Eden die mens tot 'n val gebring het deur aan die versoeking van die slang toe te gee en van die verbode vrugte te eet. God en Satan verteenwoordig ook die teenpole van "liefde" versus "haat", en "staat" versus "hoer" – die een is dus 'wetsgehoorsaam' en die ander 'afvallig'.

God en Satan se fisieke verskille word in strofe 3 belig. "Ik draag een baard" is moontlik 'n verwysing na die Kinderbybelbeeld van God as 'n bebaarde ou man, terwyl die tradisionele siening van Satan weer iemand met "een stert" is. Die twee is egter onlosmaaklik aan mekaar verbind: "Haal een van ons weg /

Dan is die ander niks wert". In hierdie strofe word God en die duiwel ook as die teenoorstaandes "lot" en "toeval" beskryf. "Toeval" verwys volgens die HAT na 'n "onverwagte gebeurtenis", terwyl "lot" verwys na "die loop van gebeurtenisse soos deur die Voorsienigheid bepaal". Waar die duiwel dus gelate is oor sy toekoms, is daar by God sprake van 'n bestemming waaraan Hy nie kan ontkom nie.

God en Satan is egter "al saam van die begin van die tyd" en is 'n "tweeling uit dieselfde buik". Volgens Openbaring 12:9 is Satan 'n gevalle engel wat voor die skepping teen God gerebelleer het, maar hier word God en Satan as 'n tweeling beskryf – dus twee wesens 'uit dieselfde moederskoot' en van dieselfde oorsprong. Die gedagte dat God en Satan soms moeilik van mekaar onderskeibaar is, word versterk met die woorde "Jij gaan nooit weet wie is wie / Als jij niet goed kijk".

In die volgende strofe word 'n verdere Bybelse verwysing betrek, naamlik God as die "weg, waarheid en lewe" (Johannes 14:6), met Satan as die antitese, "die grondpad". Dit kan ook sinspeel op God en Satan as onderskeidelik die 'smal' en die 'breë weg', 'n kunstenaarsuitbeelding wat dekades lank in baie Afrikaanssprekendes se huise gehang het. God verteenwoordig dus die weg na verlossing, terwyl Satan verbind word met die 'ongelyke, moeilike' paaie in jou lewe. Die twee werk egter in 'n span saam: "Saam is ons sterk / Alleen es ons sleg". Die implikasie is dus dat hulle mekaar aanvul en as 't ware die beste in mekaar na vore bring.

Die beeld dat God en Satan "soos whiskey en water in dieselfde glas" is, dui enersyds op hul onskeibaarheid (hulle is onlosmaaklik aan mekaar verbind), maar ook op hul ononderskeibaarheid. Wanneer whiskey en water eers vermeng is, kan die twee nie weer geskei word nie. Whiskey en water is ook 'n voorbeeld waar die reine (water) en die dikwels moreel-onverantwoordelike (whiskey) in 'harmonie' gekombineer word.

Saam maak God en die duiwel egter ook oorlog, met die implikasie dat daar iets goddeliks én iets boos aan oorlogvoering is. En in plesier is daar ook iets

van die goddelike én die bose te vinde. Die verwysing “Ek es van Holland / En ek is van hier”) moet nie gelees word as dat die een van Holland en die ander van hier (moontlik Suid-Afrika) is nie, maar eerder dat ek (wat hier na God en die Satan verwys) van hier én Holland is. Hulle is dus oral teenwoordig. Daar is dus iets van sowel die wêreldse as iets van die goddelike in God en Satan, of altans, God en Satan kan hier en elders ter wêreld gevind word.

Stef Bos en Koos Kombuis, wat onderskeidelik in spierwit en pikswart uitgevat is terwyl hulle die lied sing, benadruk dat Satan en God beslis twee verskillende wesens is. In die lig van die res van die lied kan die slotreëls: “Ek es de duiwel / En ek es God” egter ’n meerduidige betekenis hê. Dit kan gelees word as dat een wese die duiwel en die ander wese God is, maar ook as dat die dialoog moontlik uit één mond kan kom, dat één wese dus gelyk God én Satan is. Die implikasie is dat daar in alles op aarde iets van die goeie én die bose teenwoordig is, en dat God en Satan elkeen ’n stukkie van mekaar bevat. Die binêre opposisie tussen goed en kwaad word dus in hierdie lied ondermyn en gerelativeer. Daarmee word ’n gedeelde, absolute, transendente Waarheid ontken.

Die gedig verteenwoordig ’n geloofservaring waarin die klinkklare swart-wit onderskeid tussen God en Satan ontken en gesatiriseer word. Waar God tradisioneel uitgebeeld is as ’n almagtige wese wat oor die bose triomfeer, word God nou gerelativeer as Een wat saam met die vyand braaivleis hou. Daar is dus sprake van ’n eietydse geloof waarin God gelykgestel word aan Satan.

In die volgende twee gedigte word die dualiteit tussen Satan en God effens onderspeel, maar word Satan nietemin gepersonifiseer as ’n ‘eweknie’ van God.

5.4.3.2. “Eksklusiewe verslag ...” (M.M. Walters)

Eksklusiewe verslag van ’n metafisiese persoonderhoud
met die Duiwel te Kaapstad: 31 Mei 1998

... he was a true Poet, and of the
Devil’s party without knowing it.
(William Blake – “The voice of the Devil” in *The Marriage of Heaven and Hell*)

Julle vra waarom ek nou hier verskyn, hier
aan die voet van die Tafelberg, bakermat van die skynheiliges,
plek waar die boosheid reeds sedert 1652 bedryf word.
Maar my voortbestaan word nou bedreig, juis hier
aan die suidpunt van Afrika onder die “beskaafdes”.
Verder noordwaarts gedy ek spekvat sonder sorge.
Kaapse kunstenaars (weliswaar bloot joernaliste)
wil nou skielik teologies logies begin dink, word nie-teïste,
erken hul ongeloof, ontken hul sondige natuur en saligmaker –
en dit nadat hul dekades lank saam met hul dominees
gedans het. En dit beskou ek as gevaarlik.
Want hulle vergeet: Nullus redemptor, nullus diabolus.
Verskoon die omgekeerde Latyn, maar as hul hul god verwerp,
word ek baba wat met die badwater uitgesmyt word.
En daarteen maak ek kapsie.

Julle god

kan nou wel vertragingstaktiek toepas oor ’n tweede geboorte
of ’n koms deur die wolke na die Kaap om die opstand
hier persoonlik te kom hokslaan. Dis verstaanbaar.
Die Jode was nou nie juis gasvry met sy koms
na Bethlehem nie. En dit nadat hy die situasie goed bekyk het.
Hoe lank het hy nie bang-versigtig spook gespeel
voor sy gewaagde eerste lyflike verskyning:
eers wolkolom bedags, ster met ’n stert in die nag
en dan weer donderweer as hy kwaad is. Hy het hom waaragtig
selfs laat rondra in ’n ark! Verbeel jou: die grote god
wat wegkruip in ’n kis net omdat hy nie geweet het
hoe sy uitverkorenes hom sou hanteer nie! Maar daarmee het ek vrede.
Ek is die klappe gewoond wat van toeka se tyd af
dwarsdeur julle land na my kant toe uitgedeel is.
Julle het my selfs met al wat swart is, vereenselwig.
En dit was erg (en kortsigtig, gesien die kleur van jul nuwe prinse).
Maar dit het my ten minste boaan die lys geplaas:
Vyand nommer een wat die bestaan van god regverdig.

Maar om terug te kom: Om te dink dat dit nou juis
die skrywers is wat kom met die ontkenning.
Het hulle dan blind geword? Het hul vergeet van Goethe?
Waar het hy sy Mefistofeles of sy Faust vandaan gekry?
Milton se verlore paradys en sy paradys hervonde –
wie dink julle sit agter dié verhaal van verdwaal en soeke?
Wie het Dante se oë oopgemaak vir die inferno,
hom vergesel deur die verskillende lae van die hel,
of die pelgrim geïnspireer op sy lang reis na die ewigheid?
Nou kom plaas hulle vraagtekens? Is hul dan onbewus
van die profyte wat opgesluit lê selfs in hul eie Sollie-sages,
doof vir die lofgesange van die Maartens-maagde?
Ek weet dié gospel songs klink maar vals en onoortuigend,
maar dis op my wat elke kitaarsnaar ingestem is.

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 bese geneigdheid in die mens se hart nie
of listige lus wat 'n magmal kerk eens wou werp
om sy wil op almal af te druk nie. Selfs magtige Martin
wat so trots was op sy vaste burg,
het erken dat ek die prins was van die wêreld
en dat niks op aarde is soos ek nie. En hy het my tog geken –
van aangesig tot aangesig, nag na nag moes ek luister na sy tirades.
Of dink julle sy insigte was bloot hallusinasies?
Maar kom, oortuig juisself. Kom vat hier aan my lyf.
Kom voel aan my harigheid en aan my horing.
Jul hoef ook nie jul skoene uit te trek nie.
Ek is nie bos wat brand of ark wat jou laat neerslaan.

En dan word ek ook nog gekrenk deur jul klomp Kaapse predikante.
Somsyds besoek ek nog hul kerke. En ek moet erken:
Hul bied die beste kabaret met hul preekstoelpakaters:
die ballonvlugte van die geloof, die logika wat jou laat steier.
Maar: Nie een van hierdie kaartmannetjies van die kerk
sal ooit my naam meer noem of 'n preek wy
aan die eens so groot gevaar nie. Iemand het besluit
ek moet in mottegif verpak word: ongewenste familielid,
geraamte in die kas wat nie uitgehaal mag word nie.
Asof ek fossiel is uit vergete Steentydperkdae. Maar:
Ek ken hulle god beter as enigeen van hierdie papegaaitjies.
Hulle het vergeet hoe ek hom amper ore aangesit het
op die kerk se toring, op die berg se piek.
Hoe hy my weer gebruik het om arme Job te pynig,
hoe ek saamgespeel het in al sy wonderwerke ...
Of dink jul dalk dit was plesierig om saam met 'n trop varke
in die see te spring, net om 'n klomp Jode te beïndruk?
Selfs vir die slim verleiding in die paradys.
iets waarop ek nog altyd baie trots was,
ontvang ek geen krediet nie. Almal blameer my
maar vergeet gerieflik dat ek gevra is om slim slang te speel
as toets vir god se naakte kinders. Onvoorsienbaar
was sy jaloesie oorreaksie op 'n simpele ou vergryp.

Maar die kerk bly maar opportunisties. Al die jare
het hulle my gebruik as instrument teen die opstandiges,
as gogga maak vir baba bang wat die gelowiges
in die spoor laat trap, die smalle weg na die hemel.
Nou skielik is ek nie meer nodig nie, embarrassment
vir die gesofistikeerdes, teologie wat ouderwets is.
As hul nie gekeer word nie, loop hul weer kortsigtig
dieselfde pad wat hul geloop het met hul politieke broeders.
Die manier waarop hulle hul seile span
na elke wind wat waai en dan agterna kom bieg
van 'n ongelukkige vergissing in hul Skrifvertolking,
is onverantwoordelik en net nie goed genoeg nie.
Môre sit die vet weer dikker aan die ander kant van die brood.

Daarom my persoonlike verskyning. Ek kan my nie
sommerso van die tafel af laat vee nie, sommerso
onderwerp aan elke modegril van die tyd nie.
Ek bly ten minste betroubaar boos en standvastig
en broers vat mekaar se hand, spring in die bresse as dit brand.
Daarom: Kapenaars, julle moet die here julle god liefhê

met julle hele hart en met julle hele verstand want
daaraan hang waaragtig baie meer as net die wet
en jul profete ...

Satan ter sprake (2004)

“Eksklusiewe verslag ...” is die inleidende gedig in ’n bundel waarin Satan in verskillende gedaantes aan die woord gestel word om veral Christene se gedrag te ironiseer. Die gedig sluit tematies aan by Walters se “Ope Brief: aan Lucifer” in *Braille-briewe* (2011). Die styl toon ooreenkomste met C.S. Lewis se *The Screwtape Letters*, ’n bundel briewe deur ’n junior duiwel aan ’n senior duiwel waarin Christene se gedrag geironiseer word. In “Eksklusiewe verslag...” verduidelik Satan sy besluit om ná eeue van sy raaiselagtige bestaan na vore te kom en ’n eksklusiewe onderhoud aan die media toe te staan. Satan se houding herinner heelwat aan dié van hedendaagse glanspersoonlikhede.

In die eerste strofe verduidelik Satan sy besluit om “nou hier” te verskyn in die Moederstad (“aan die voet van die Tafelberg”) aangesien Kaapstad, moontlik vanweë sy jare lange huisvesting van die Sinodesentrum van die NG Kerk – dus die ‘hoofsetel van die NG Kerk’ – die “bakermat van die skynheiliges” is. Dis die plek waar “boosheid reeds sedert 1652 bedryf word”, dus sedert die eerste koms van Westerlinge na die Kaap.

Maar nou, eeue later, word Satan se bestaan “bedreig” onder die “beskaafdes” (tussen aanhalingstekens in reël 5). Die “beskaafdes” is dus allermins beskaaf, ’n stekie na die huidige inwoners van Kaapstad. Verder noordwaarts (moontlik ’n verwysing na die NG Kerk in die Noorde van die land), gedy Satan nog “spekvet sonder sorge” – die kerk daar glo dus nog in die bestaan van Satan. Die uitdrukking “nullus redemptor, nullus diabolus” is ’n vorm van inversie en Satan ruil die Latynse spreekwoord om. Waar die spreekwoord gewoonlik lui: Sonder die duiwel is daar geen God nie, beteken dit nou: Sonder ’n verlosser is daar geen duiwel nie. Hy benadruk dus dat die duiwel en God mekaar wedersyds nodig het.

Dan verduidelik die duiwel wát sy voortbestaan bedreig – naamlik joernaliste wat hul ongeloof erken en “nie-teïste” word – dus mense wat nie meer in die bestaan van God glo nie. En wanneer mense Gód verwerp, word Satan die “baba wat met die badwater uitgesmyt word”. Die implikasie is dus dat wanneer mense nie meer in die bestaan van God glo nie, hulle ook nie meer in die bestaan van Satan glo nie. Dis nie seker na watter verslaggewer die spreker in hierdie geval verwys nie, maar dis moontlik Madeleine van Biljon wat in ’n sterk bewoorde agterbladartikel in die eerste uitgawe van die Christelike vrouetydskrif *Finesse* in 1998 haar onvermoë om te glo verduidelik het. Dit het tot ’n hewige polemiekie gelei en ook daartoe aanleiding gegee dat die ATKV Vroue, op grond van die organisasie se Christelike etos, ’n prys wat hulle aan Van Biljon toegeken het, teruggetrek het, luidens die berig “Madeleine verduidelik waarom sy nie kan glo nie” in *Die Burger* van 6 Mei 1998.

Die duiwel verduidelik voorts dat “Julle god”, wat aan die begin van die volgende strofe gesentreer is om beklemtoon te word, ’n “vertragingstaktiek toepas oor ’n tweede geboorte” – dus sy wederkoms al eeue lank uitstel. Maar dis verskoonbaar in die lig van hoe Jesus met sy eerste koms deur die Jode behandel is (“Die Jode was nou nie juis gasvry nie met sy koms / na Bethlehem nie”). Die Jode het immers volgens die Bybelse Evangelies vir Christus ’n kruisdood laat sterf – en dit nadat Christus juis eeue lank die situasie goed bekyk het om op die regte oomblik na die wêreld te kom (“Hoe lank het hy nie bang-versigtig spook gespeel / voor sy gewaagde eerste lyflike verskyning:”). Die implikasie is dat God eeue lank té versigtig was om aarde toe te kom en slegs hier verskyn het as ’n “wolkkolom bedags” – volgens Eksodus 13:21 die manier waarop God die Israëliete deur die woestyn gelei het – en as ’n “ster met ’n stert aan in die nag” – die vuurkolom waarmee die Israëliete snags gelei is.

Hy het hom “waaragtig / selfs laat rondra in ’n ark” – ’n verwysing na Eksodus 25 waarin God vir Moses opdrag gee om ’n ark van doringhout te maak: een en ’n kwart meter lank, ’n driekwart meter breed en net so hoog (Eksodus 25:10). Die ark het draaghoute gehad sodat die Israëliete nie nodig gehad het om daaraan te raak nie – want dit was heilig. Die ark was Moses se ontmoet-

tingsplek met God: “Dáár sal Ek jou ontmoet. Ek sal met jou praat van die deksel af tussen die twee gerubs uit wat op die ark met die getuienis is. Al my bevele vir die Israeliete sal Ek vir jou van daar af gee.” (Eksodus 25:22.) Ook: “Telkens wanneer Moses in die tent van ontmoeting ingegaan het om met die Here te praat, het hy die stem van die Here met hom hoor praat. Die stem het van die deksel af gekom tussen die twee gerubs uit, die deksel op die ark waarin die getuienis was. So het die Here met Moses gepraat.” (Numeri 7:89). Volgens Satan, wat in ‘onderhoudstyl’ die storie aandik, het “die grote god” – ’n ironiese verwysing – weggekrui in ’n kis (die implikasie is dat Hy dan nie danig groot kan wees nie), “net omdat hy nie geweet het / hoe sy uitverkorenes hom sou hanteer nie”. Satan vereenvoudig die Bybelse verhaal hier ten einde God en sy volgelinge as belaglik voor te stel.

Maar “daarmee het [die duiwel] vrede”. Hy het geen simpatie nie, want hy is immers “die klappe gewoon wat van toeka se tyd af / dwarsdeur julle land na my kant toe uitgedeel word” – hy is dus deur die jare dikwels aan lyding én beledigings (sogenaamde dwarsklappe) van gelowiges sowel as ongelowiges onderwerp. Hy kry selfs ’n stekie in na die feit dat die bose dikwels met swart vereenselwig word, wat ironies is omdat die “nuwe prinse” – die huidige bewindhebbers in Suid-Afrika – oorwegend swart is.

Die feit dat hy as die vyand gesien is, het hom egter goed te pas gekom: “Maar dit het my ten minste boaan die lys geplaas: / Vyand nommer een wat die bestaan van god regverdig.” Die implikasie is dat Satan slegs ’n bestaansreg het as die teenpool – die Vyand nommer een – van God. Wanneer gelowiges nie meer in God glo nie, glo hulle ook nie meer in die duiwel nie omdat Satan dan oorbodig is.

In strofe 3 keer Satan terug na die rede waarom hy die “onderhoud” aan die pers toegestaan het. Daar is nou skrywers wat (openlik) die bestaan van God (en daarom ook Satan) ontken. Hy beroep hom op figure van die bose in die klassieke literatuur, soos Mefistofeles, en verwys na Milton se beskrywings van die paradys in *Paradise Lost* en *Paradise Regained*, wat later in hierdie hoofstuk ook deur Lina Spies as interteks betrek word. Satan beroep hom dus

op die literatuur om sy bestaan te verdedig. Hy wys ook op sy rol in Dante se *Inferno*, en herinner hulle dan aan die geldelike voordeel (“profyte”) wat daar in literatuur oor die goddelike en die boosheid opgesluit is. Die “Sollie-sages” en “lofsange van Maartens-maagde” is aweregse verwysings na die groot winste wat gemaak word met die literatuur van ds. Solly Ozrovech en Maretha Maartens, twee Afrikaanse skrywers van populêre geestelike literatuur wat op ‘hoofstroomgelowiges’ gemik is. Die duiwel erken self dat hierdie literatuur en geestelike musiek (“dié gospel songs”) naïef en soetsappig is, maar wys daarop dat daar sonder hóm geen rede vir hierdie literatuur is nie.

Satan stel hom direk teenoor God in die volgende strofe wanneer hy verklaar: “Ek is omdat ek is”, ’n aanhaling van die woorde wat God volgens Eksodus 3:14 aan Moses gesê het toe Moses God gevra het na God se identiteit. Dit herinner ook aan Tutu se aanhaling van “Gôd is Gôd” in Walters se gedig “XIV”. Satan benadruk dat Hy werklik bestaan. Hy is nie net ’n maaksel van die mens se verbeelding nie (“nie net ’n metafoor / vir die bose geneigdheid in die mens se hart nie”) en nie ’n skepping wat die kerk uitgedink het om sy gesag af te dwing nie (“of ’n listige lus wat ’n magmal kerk eens wou werp / om sy wil op almal af te druk nie”). Die “Martin” na wie daar verder in die strofe verwys word, is Martin Luther wat die Hervorming ingelui het deur 39 leerstellinge op die deur van die kasteelkerk in Wittenberg vas te spyker. Satan beroep hom dus daarop dat selfs Martin Luther, ’n gerespekteerde geestelike, hom as werklik geag het. Meer nog: Satan sinspeel daarop dat hy ’n persoonlike verhouding met Luther gehad het (“hy het my tog geken – / van aangesig tot aangesig”) en dat hy (Satan) vir Luther se insigte verantwoordelik is (“Of dink julle dalk sy insigte was bloot hallusinasies?”). Hiermee benadruk die Duiwel weer die fyn lyn tussen hom en God deur te insinueer dat hý die inspirasie agter die standpunte van die Hervorming was. Hy sinspeel ook daarop dat die Hervorming deur Satan geïnspireer is en nie deur God nie.

In die res van strofe 4 word die leser genooi – om soos ’n Nuwe-Testamentiese Tomas – aan die duiwel se lyf te kom voel dat hy wêrklik bestaan. (Jesus het in Johannes 20:27 vir Tomas genooi om sy hand in Jesus se sy te steek om die wonde van sy kruisiging te voel sodat hy tot geloof in sy opstan-

ding kon kom.) Die duiwel het egter nie wonde waaraan die leser kan raak nie, maar 'n horing – 'n teken van die boosheid wat ook 'n seksuele toespeeling het. Die leser hoef egter nie soos 'n Moses in Eksodus 3:5 sy skoene uit te trek omdat hy op heilige grond staan (soos Moses moes doen toe hy voor God verskyn het nie). Die duiwel is ook nie die brandende bos (Eksodus 3), of die ark wat jou laat neerslaan as jy daaraan raak nie (die “kis” waarvan daar reeds in strofe 2 melding was). Die verwysing hier na die ark is na aanleiding van 2 Samuel 6:6 waarin vertel word dat ene Ussa dood neergeslaan het nadat hy na die ark gegryp het toe die osse wat dit vervoer het, gestruikel het. Die suggestie is dus dat Satan nie 'heilig' is of op 'n uiterlike vertoon van respek aandring, soos die Ou-Testamentiese God nie.

Satan wil bloot sy misnoeë te kenne gee met die Kaapse predikante. Al 'vermaak' hulle hom met hul skynbaar teatrale preekstyle (“preekstoelpakaters”, 'n verwringing van “kapaters”), hul ongeloofwaardige geloofsuitsprake (“ballonvlugte van die geloof”) of onlogiese uitleg (“die logika wat jou laat steier”), sien die predikante hom nie meer as “so 'n groot gevaar nie”. Waar daar dus in 'n vroeëre bestel, toe die kerk teen die sogenaamde Rooi Gevaar (kommunisme) en die Swart Gevaar (swart oorheersing) geveg het, het “Iemand [...] besluit / ek moet in mottegif verpak word”. Satan is dus nou *persona non grata*, die “ongewenste familielid” en “geraamte in die kas wat nie uitgehaal mag word nie”. Satan is so verouderd soos 'n “fossiel” uit die “Steentydperk-dae” – heeltemal oorbodig dus, met geen rol om te speel in 'n nuwe era nie.

Satan herinner die onderhoudvoerder egter daaraan dat hy God 'intiem' ken en al selfs deur God ingespan is, soos byvoorbeeld om “arme Job te pynig”, of toe Jesus 'n klomp geeste in 'n trop varke gejaag het (Matteus 8:32). Selfs vir sy verleiding van Eva in die tuin van Eden, toe hy aan haar as 'n slang verskyn het en haar oortuig het om een van die verbode vrugte te eet en die mensdom so tot 'n val te bring, het die duiwel na sy mening nie genoeg erkenning gekry nie: “Almal blameer my / maar vergeet gerieflik dat ek gevrá is om slim slang te speel / as toets vir god se naakte kinders.” Satan het dus nie uit sy eie nie, maar in samewerking met God opgetree om Adam en Eva te toets.

In die tweede laaste strofe benadruk die duiwel dat die kerk – al glo hulle ál minder in hom – hom steeds vir hul eie doel inspan: “Al die jare / het hulle my gebruik as instrument teen die opstandiges, / as gogga maak vir baba bang [...]”. Die kerk gebruik dus steeds vir Satan as afskrikmiddel om “opstandiges” in hul “spoor” te laat trap en hulle terug te dwing op die “smalle weg na hulle hemel”. Hy waarsku dus die “gesofistikeerdes” wat hulle van hom distansieer omdat hy ’n verleentheid is (“embarrassment”) om nie “kortsigtig” en oorhaastig op te tree nie. Hulle het hom nodig. En dalk word hulle later tot hul verleentheid weer genoop om hul standpunt oor hom te sluk – soos hulle gedwing is om te doen met hul “politieke broeders”. Hiermee bedoel Satan dat teen die pas waarteen hulle ‘hul seile na elke wind span’, sal hulle binnekort wéér moet bieg oor ’n “ongelukkige vergissing in hul Skrifvertolking” – soos wat die NG Kerk oor sy Skrifuitleg oor apartheid moes doen. Môre “sit die vet weer dikker aan die ander kant van die brood” en pas dit die kerk – wat skynbaar sy brood aan albei kante probeer botter – weer om sy mantel te draai na ’n ander uitspraak wat hom pas.

In die slotstrofe bevestig Satan dat dit die rede is waarom hy hom nie “sommerso van die tafel af laat vee nie”. Al verander die kerk dalk van opinie soos dit hom pas, is hý wat Satan is, “ten minste betroubaar boos en standvastig”. Die onderhoud sluit af met ’n oproep dat Kapenaars “die here julle god [moet] liefhê / met julle hele hart en met julle hele verstand”, ’n verwysing na die samevatting van die wet in Matteus 22:37, want dit is baie meer as net die kern van die “wet en die profete”, dit is ook die kern van Satan se bestaan.

Net soos Stef Bos se “Het lied van God: wat ik niet ben” retories oortuigend is om uit God se mond te verneem watter verkeerde eienskappe aan Hom toegedig word, is dit myns insiens oortuigend om van Satan self te hoor dat hy nie “bloot / mitologiese personifikasie van die kwade” is nie. “Eksklusiewe verslag...” gee iets weer van die klemverskuiwing wat die afgelope dekade in die Afrikaanssprekende (die Duiwel verwys spesifiek na die NG Kerk) se spiritualiteit waargeneem kan word. Satan se “verslag” kan geles word as ’n ‘opsomming’ van die geskiedenis van die Christelike religie in Suid-Afrika: Die Christelike godsdiens het in 1652 saam met Jan van Riebeeck na die land

gekom (strofe 1); tydens die apartheidsjare is Satan gebruik as 'n afskrik-middel om gelowiges na God te dryf (strofe 6); in die jare tagtig en negentig het die byna nuwe spiritualiteit van ds Solly Ozrovech en Maretha Maartens groot aanhang geniet (strofe 3); maar in 'n nuwe bestel begin Suid-Afrikaners "teologies-logies" dink en word hulle nie-teïste (strofe 1); terwyl daar ook verskuiwings in die kerk plaasvind en predikante byvoorbeeld die bestaan van die duiwel ontken (strofe 5). Die afleiding wat hieruit gemaak word, is dat religie deur die eeue 'n belangrike rol by Afrikaanssprekendes gespeel het, en steeds speel, al is dit in 'n nuwe gedaante. Die blote feit dat Satan dit nodig vind om sy verskyning te maak om sy 'bestaan te verdedig', wys dat die Afrikaanssprekende besig is om tradisionele sienings oor die bose 'te ontgroei' en 'n nuwe spiritualiteit te ontwikkel waarin daar nie so duidelik tussen die goeie en die bose onderskei kan word nie.

Die gedig gee dus myns insiens besonder goed weer dat die Christelike religie in 'n postapartheidbestel op verskillende wyses neerslag vind in die identiteitsformasies van Afrikaanssprekendes en dat almal nie oor dieselfde kam geskeer kan word nie. In sommige kringe word die bose saam met die Godsbeskouing verwerp, terwyl daar in ander kringe (ook kerkkringe) krities gekyk word na die bestaan van God en die duiwel. Dit blyk dus dat die mate waarin Afrikaanssprekendes religie deel maak van hul 'nuwe identiteit' in postapartheid-Suid-Afrika, ook op 'n kontinuum aangedui sou kon word, soos Steyn (2001:150) met Afrikaanssprekendes se wit identiteit aangedui het. Op so 'n kontinuum – wat sou strek van tradisionele sienings van geloof aan die een punt, tot die totale verwerping van God (en dus ook die Bose) aan die ander punt – sou die spreker in "Eksklusiewe verslag ..." sy woorde op twee groeperings aan die een kant van die skaal rig: naamlik dié wat krities dink oor God (en sy bestaan bevraagteken), en dié wat God en geloof heeltemal verwerp het. Dit is dus die uiterste van die spektrum. Dieselfde groepering word ook aangespreek in "Ope Brief: aan Lucifer", wat vervolgens bespreek word.

M.M. Walters se "Ope Brief: aan Lucifer" sluit tematies by "Eksklusiewe verslag..." aan, maar het ná "Eksklusiewe verslag" verskyn. Die twee gedigte word dus chronologies bespreek.

5.4.3.3. “Ope Brief: aan Lucifer” (M.M. Walters)

Ope Brief: aan Lucifer

Jy sit en lag seker lekker in jou mou!
Lanklaas het jy soveel aandag getrek van die heiliges.
Jy's punt nommer een op sinodesittings,
letterlik ligbringer, die blink skynende een
wat steeds bestand is teen die vuur
van eeue se verguising
En om te dink jy het begin as verstoteling,
uitgeskote uit die hemelparadys,
wat toe moes kom neskop in die aardse.
Die gevalle engel wat hoeksteen word
van 'n hele sisteem van offerandes!

Die Christene wat jou gemaak het,
twyfel nou aan hul handewerk.
'n Supergespesialiseerde taakspan
moet ondersoek of jy bestaan of nie!
Maar dit verhoed hulle nie
om jou skriftuurlik te gebruik nie.
As hul 'n slang benodig wat kan praat,
met sy gesplete tong vrouens kan verlei,
dan kom red jy die situasie –
al is daar nie 'n woord van dank agterna nie.
Of as hul 'n engel soek met vlerke,
'n swarte! wat kan vlieg
en somer vir Jesus saamdra hoogste berg toe,
dan kom jy goed te pas.
Jy word somer deel van die verlossingsplan:
booswig wat deur die baas
op sy plek gesit word!
En jy speel saam, uitgeslape.
Asof jy nou vir hom die aarde sal aanbied
wat reeds aan hom behoort!

Die premoderne vasbyters klou vas
aan hul plig van geestelike oorlogvoering,
dink steeds dat jy skepsel is, persoon
wat net op een plek kan wees, geografies,
en daarom uitgedryf kan word uit besetenes.
Sommige spesiale geroepenes
het selfs gespesialiseer in “bevryding”.

Klassieke hoofstroomteoloë wat waak
teen nuwe liberale tendense,
redeneer weer of jy enkeld is,
of hoeveel in die meervoud.
Die letterknegtige fundamentaliste sê
jy moet somer 'n klomp wees –
genoeg om 'n hele trop varke te versuip!
Terwyl die nuwe hervormers meen
dis somer 'n opmaakstorie –
om te spog met die Groot Uitdrywer!
Wat soek soveel varke in Jodeland
waar niemand varkvlies mag eet nie?

Die postmodernes weer, beweer

jy beweeg onsigbaar rond
deur astrale projeksies, beskou jou
as geïnternaliseerde deel van mense,
selfs van onregverdige maatskaplike strukture.
(Waarmee apartheid darem nie nog alles geassosieer sal word nie!)

Om premodern aan jou te dink
is vereniging van jou destruktiewe boosheid.
En uitdrywings is bloot psigopatologiese verskynsels
wat uitgeskakel word vandag
deur aspirien en anti-depressante.
Bowendien bied uitdrywing probleme:
Wat moet met jou gedoen word as jy terugkeer
en nie elders rusplek vind nie?

Die hooggeleerde prof-teoloë, sommige
wat selfs in die hiernamaals kan sien,
spreek egter die finale woord.
Dis nou maar één ding:
In die wêreld van kloosters en kerke
buig almal voor die hoë godsgeleerdheid:
Niemand durf jou verkleineer
of selfs jou bestaan ontken nie.
Jy sit te diep in die kerk se dogmatiek:
As jy nie bestaan nie,
waarom moes 'n saligmaker dan kom,
selfs gespyker word aan 'n kruis,
as hy niemand van niks verlos nie?

Inderdaad, jy en Jesus is hoekstene,
fondament van die Christendom.
Sonder jou is daar geen Evangelie te verkondig,
geen kerke, priesters op preekstoele
en gemeentes om dankbaar die kollektiebord te vul nie.
Hoeveel sterfteskenkings is nie al gemaak
uit vrees en ter beskerming
teen jou en jou hellevuur nie!
Uiteindelik besef die priesters
hulle is groot dank aan jou verskuldig.

Die slotsom?
Karooboere sal sê jy's veilig:
'n Mens kan nie skaap slag en dan kla
dat daar geen wol is om te skeer nie!
Die klomp boekaanbidders sit gevang
in 'n strik van hul eie maaksel:
Hulle durf jou nie vir ewig uitdryf of selfs bekeer nie!
Hul vervloek, maar soek jou boosheid – noodsaaklike benutting!

Lag maar lekker. Maar oppas.
Moet jou nie te veel verlekker
in jou onmisbaarheid nie.
Die Disney World van gode en gelowe
is stadig aan 't ontbind.
Die wetenskap lig die sluier
oor die priesters en hul fantasieë,
die wensdenkery en waanbeelde.

Niks is onsterflik nie.
Op die ou end is jy én die hemelse galery

net beelde, denkbeeldiges
wat voor die werklikheid moet wyk.

Ek waarsku maar.
Die voorskrif sê mos:
Jy sal jou naaste liefhê ...!

Die uwe (by wyse van spreke!)

Jy weet wie.

P.S.
Dan moet ek nog (miskien effe skoorsoekerig)
jou aandag daarop vestig dat god nou hier in die Kaap
as 'n swart gekruisigde uitgebeeld word.
Vind jy dit in orde, of goddelik regverdig?
Jý is tog die een wat bekend staan as die Ou Swarte.
Moet jy nou jou voorrang prysgee
net omdat 'n nuwe regering aan bewind is
en selfs god geweldheid soek met 'n kleurverandering?

J.W.W.

Braille-briewe (2011)

Hierdie “ope brief” aan Lucifer moet gelees word saam met “Eksklusiewe verslag van 'n metafisiese persoonderhoud met die Duiwel te Kaapstad: 31 Mei 1998”, die inleidende gedig in Walters se bundel *Satan ter sprake* (2004). Dié ope brief volg direk op “Ope brief: aan die Groot Onbekende”, die eerste gedig in *Braille-briewe* (2011). “Ope brief: aan die Groot Onbekende” word later in die hoofstuk bespreek aangesien dit nie tematies so sterk by “Eksklusiewe verslag...” aansluit nie.

Braille-briewe is 'n bundel met 'n reeks “ope briewe” wat eietydse kwessies belig. Daarin is onder meer briewe aan Arnoldus (Pannevis, die taalstryder), kerkleiers van vervloë dae, naamlik Johannes du Plessis en Koot (Vorster), die geestelike Augustinus, Moses, Calvyn, Bartholomeus die seevaarder, “die Nuwe Gode” en die “Ou Gode”. Waar Satan in “Eksklusiewe verslag...” self aan die woord is, is hierdie 'n brief wat aan hom gerig is – die spreker laat dus die deur oop dat hy 'n brief aan 'n denkbeeldige wese skryf.

Die briëfskrywer het gekies 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 brief begin met ’n skalkse verwysing dat Lucifer seker in sy mou sit en lag vir al die aandag wat hy op sinodesittings kry. Dit is ’n verwysing na die Kaapse sinode van die NG Kerk wat luidens berigte in *Kerkbode*, amptelike mondstuk van die NG Kerk, in 2007 en 2011 ’n besprekingspunt op hul agenda gehad het om die bestaan van Satan al dan nie, te bespreek²⁰. Die briefskrywer wys Lucifer daarop dat dit ironies is dat die een wat “begin” het as “verstoteling” en “uitgeskopte uit die hemelparadys”, ’n verwysing na Openbaring 12:9 wat Satan beskryf as ’n gevalle engel, nou ’n ligbringer op ’n sinodesitting is en “steeds bestand is teen die vuur / van eeue se verguising” – ’n sinspeling op die vuurpoel in die hel wat die duiwel as ’t ware gelouter het. Dit is vir die skrywer ironies dat die “gevalle engel” nou die “hoeksteen” word van ’n “sisteem van offerandes”. Die duiwel is dus nie soseer die hoeksteen van die kerk of van ’n religie nie, maar meer die hoeksteen van die kerk se bron van inkomste.

In strofe 2 verduidelik die skrywer dat die Christene wat die duiwel versin het (“jou gemaak het”), nou twyfel aan hul handewerk. “’n Supergespesialiseerde taakspan / moet ondersoek of jy bestaan of nie!” is ’n verwysing na die NG Kerk se Sinodale kommissie wat afgevaardig is om die bestaan van die duiwel te ondersoek. Die verslag is in opdrag van die Algemene Sinode opgestel en staan krities teenoor die wyse waarop sommige kerke die bestaan van ’n persoonlike duiwel aan gemeentes voorhou (Oosthuizen 2007). Die briefskrywer wys egter daarop dat wanneer die kerk (en by implikasie, kerkleiers), ’n “slang” nodig het om “vrouens [te] verle”, hulle vinnig bereid is om terug te val op die bestaan van die duiwel. Hulle erken dus net sy bestaan wanneer dit in hul belang is. Die duiwel is ook ’n noodsaaklike deel van die kerk se “verlossingsplan” – “die booswig wat deur die baas / op sy plek gesit word!” (strofe 3). Die implikasie is dat sonder Lucifer, God geen “skyf” het om sy almag te toon nie, en die mens geen rede tot verlossing nodig het nie. Lucifer is uitgeslape genoeg om saam te speel met hierdie plan van God: “Asof jy

²⁰ Volgens die berigte deur Jean Oosthuizen “Sinodeverslag slaan die duiwel hok” in *Kerkbode* 25 Mei 2007 en “Kerk het ruimte vir verskillende standpunte oor Satan” in *Kerkbode* 3 Junie 2011.

nou vir hom die aarde sal aanbied / wat reeds aan hom behoort!” is ’n verwysing na Matteus 4:6, waarvolgens die duiwel vir Jesus die aarde sou aangebied het as beloning om hom te eer.

Daarna antwoord die briëfskrywer telkens (en tong in die kies) op die verskillende groeperinge se sienings oor die Satan. In strofe 3 word daar kritiek uitgespreek teen die “premodernes”, wat glo “geestelike oorlogvoering” teen die bose is nodig. Volgens die briëfskrywer misgis hulle hulle steeds dat Satan aan ’n geografiese plek gebonde is “en daarom uitgedryf kan word uit besetenes”. Daarna kry hy ’n steek in na die “hoofstroomteoloë”, “fundamentaliste” en “nuwe hervormers” [’n wegbreekgroep binne die Afrikaanse susterskerke wat dogma uitdaag – GCE] wat hare kloof oor skynbaar nietige besonderhede, soos of Satan een of meer persone is: (“redeneer weer of jy enkeld is, of hoeveel in die meervoud”), en oor wáár Jesus nou die trop varke in Jode-land sou kry om die bose geeste in te dryf.

Die spreker kritiseer ook in strofe 5 die “postmodernes” wat “beweer” die duiwel “beweeg onsigbaar rond / deur astrale projeksies” en is ’n “geïnternaliseerde deel van mense” omdat dit volgens die briëfskrywer die deur ooplaat dat die skuld vir apartheid op die duiwel se rekening geplaas kan word. Dit sal ook nie baat om “premodern” aan die duiwel te dink nie, aangesien “aspirien en anti-depressante” (hedendaagse medikasie) die uitdrywing van die duiwel oorbodig maak. Ook hier ironiseer hy die kerkverslag wat luidens *Kerkbode* krities is teenoor mense wat die sogenaamde bediening van bevryding toepas (‘duiwels uitdryf’). Oosthuizen (2007) skryf in *Kerkbode*:

Die inhoud van die verslag sal na verwagting groot reaksie uitlok by predikante wat die sogenaamde bediening van bevryding toepas. Van die sielkundiges en psigiaters met wie daar tydens die ondersoek gesels is, is selfs van mening dat diegene wat sulke bedienings beoefen se psigologiese profiel ook in aanmerking geneem behoort te word en dat daar nie net gefokus moet word op diegene op wie die bediening toegepas word nie.

Die implikasie wat die kerk dus in die verslag maak, is dat diegene wat glo in die bestaan van Satan, self psigiatrisse hulp nodig het. Die briëfskrywer ironi-

seer dit met die verwysing: “En uitdrywings is bloot psigopatologiese verskynsels / wat uitgeskakel word vandag / deur aspirien en anti-depressante.” Hy sê tong in die kies dat die mens van die Duiwel ontslae kan raak deur pynstillers en anti-depressante te drink.

Die briefskrywer wys ook daarop dat die mensdom as ’t ware hande in die hare sit oor wat om met die duiwel te doen en nie weet hoe om hom in ’n huidige wêreld te ‘akkommodeer’ nie: “Wat moet met jou gedoen word as jy terugkeer / en nie elders rusplek vind nie?” (strofe 6).

Die “hooggeleerde prof-teoloë”, van wie sommiges “selfs in die hiernamaals kan sien” – moontlik ’n verwysing na dr. Isak Burger, president van die AGS, se omstrede boeke oor die hemel en die hel, naamlik *Die laaste 5 minute voor die dood* (2004) en *Die eerste 5 minute na die dood* (2006), spreek egter die laaste woord: Die kerk durf nie wegdoen met Satan nie, want sonder die boosheid is daar geen “saligmaker” nodig wat “gespyker word aan ’n kruis” nie. Die kerk het dus vir Lucifer nodig aangesien hy – saam met Jesus – “die hoekstene / en fondament van die Christendom” is: “Sonder jou is daar geen Evangelie te verkondig, geen kerke, priesters op preekstoele / en gemeentes om dankbaar die kollektebord te vul nie”. Die sterfteskenkings (bemakings in testamente) waarna daar in die res van die strofe verwys word, benadruk opnuut dat die kerk nie soseer Lucifer vir sy dogma nodig het nie, maar vir sy bankrekening!

Die slotsom waartoe die briefskrywer kom, is dat die kerk nie Satan kan “slag” en dan kan kla as hulle nie ’n bron van inkomste het nie. Solank die kerk geld nodig het, sal hulle Lucifer nodig hê: “Die klomp boekaanbidders sit gevang / in ’n strik van hul eie maaksel: / Hulle durf jou nie vir ewig uitdryf of selfs bekeer nie!”

Satan moet egter nie té gerus wees daaroor en dink dat hy onmisbaar is nie. Die skrywer wys hom in strofe 10 daarop dat die mens besig is om sy denke oor religie te verander: “Die Disney World van gode en gelowe / is stadig aan ’t ontbind.” Die wetenskap is, aldus die skrywer, besig om gelowiges bewus te

maak van “die priesters en hul fantasieë, / die wensdenkery en waanbeelde”. Die mens is dus besig om onherroeplik sy geloof (ook in Satan) te verloor. En op die “ou end” sal Lucifer saam met die “hemelse galery” voor die “werklikheid moet wyk”.

Hoewel die skrywer tot die slotsom kom dat die mens op ’n dag voor die besef gaan kom dat daar géén God en dus ook géén Satan is nie, is dit tog ironies dat hy ’n ope brief skryf aan ’n wese wat dan by implikasie nie bestaan nie. Dit is asof hy op postmodernistiese wyse gelyk Satan se bestaan wil erken én ontken.

Die “P.S.” waarmee die brief afgesluit word, vra moedswillig vir Lucifer of hy dan nie omgee dat Christus ook as ’n “swart gekruisigde” uitgebeeld word nie, moontlik ’n verwysing na die skildery *The Black Christ*²¹ deur Ronnie Harrison waarin die ANC-leier Albert Luthuli deur die apartheidsleiers Hendrik Verwoerd en John Vorster gekruisig word (<http://www.museums.org.za/sang/pub/1999>). Ook Satan moes dus in die nuwe bedeling die ‘knie buig’ en van sy eksklusiewe kleur afstand doen.

In “Ope brief: aan Lucifer” is daar sprake van die verskillende maniere waarop Lucifer in verskillende eras benader is. Vir die premodernes (strofe 3 en 6) was Satan ’n “skepsel”, ’n “persoon” wat “uitgedryf” moes word uit “besetenes”. Die “postmodernes” (strofe 5) glo aan die ander kant dat Satan ’n “geïnternaliseerde deel van mense” is; dat mense met ander woorde elkeen ’n stukkie van Satan in hul rondra. Die gedig gee ook iets weer van eietydse kerkpolemieke tussen die sogenaamde fundamentaliste, wat glo Satan is nie een nie, maar “sommer ’n klomp [...] – genoeg om ’n hele trop varke te versuip!”, teenoor die “nuwe hervormers”, ’n groepering ‘andersdenkendes’ wat weggebreek het van die tradisionele hoofstroomkerke en glad nie in die bestaan van Satan glo nie: “[D]is sommer ’n opmaakstorie.”

²¹ ’n Afdruk van die kunswerk is in Addendum 2 ingesluit.

Die briëfskrywer waarsku Lucifer in die voorlaaste strofe dat die verandering in die mensdom se geestelike beskouing 'n bedreiging vir hom inhou: “Niks is onsterflik nie.” Die “Ope Brief” ironiseer en satiriseer dus Christen-gelowiges wat soveel uiteenlopende standpunte kan huldig oor die bestaan en die gedaante van Satan, en impliseer dat daar in die toekoms selfs nóg klemverskuiwings kan kom.

5.4.3.4 “Paradoks” (M.M. Walters)

Die beeld van God en Satan as 'n dualiteit wat onlosmaaklik aan mekaar verbind is, vind ook neerslag in “Paradoks” in die afdeling “Die Duiwel is los” in dieselfde bundel van Walters as dié waarin “Eksklusiewe verslag...” verskyn het.

God is jaloers en gedoog geen mededingers.
Nogtans bly Satan bonusbondgenoot van sy teoretiese teoloë:
skok agter elke preekstoel, gonsby agter elke oor,
in die boonste lêer van seminaries, troefkaart
in die doodloopstraat van kweekskooldebate.
Hy's die gogga maak vir baba bang van sendelinge,
Antjie Somers wanneer paganiste ongelowig kopskud
en nie wil kniel en die kruis slaan nie.

Hongersnood wil nie wyk nie, pes bly pla,
storms en oorstromings verwoes die oes,
of droogte laat die korrels krimp tot krent.
Hoe kan god dan goed wees: die liefdevolle
laat-die-kindertjies-na-my-toe-kom,
maar ook vader staan vir als wat boos is?
God: die goeie een wat die mens gemaak het,
kan nie sonder Satan se reddende reputasie.

Satan ter sprake (2004)

Die gedig begin met die stelling dat God “jaloers” is en geen “mededingers” duld nie, maar dat Satan “nogtans” 'n “bonusbondgenoot” bly. Ná die dubbelpunt verduidelik die spreker waarom Satan by uitstek 'n strategiese bondgenoot is: Hy bly “spook agter elke preekstoel” – hoewel hy dus onsigbaar is, is hy 'n handige ‘hulpmiddel’ wat predikante in hul preke kan gebruik. Hy is ook “in die boonste lêer van seminaries”, 'n aanduiding dat hy 'n sterk rol te speel het in die opleiding van teoloë, en is 'n “troefkaart / in die doodloopstraat van kweekskooldebate”. Waar geleerdes hulle dus ‘vasloop’ in onsinnige

argumente, kan die duiwel as 't ware bygesleep word om die debat kort te knip. Hy is die 'bangmaakstorie' wat sendelinge gebruik om mense tot beke-
ring te lei, 'n "Antjie Somers" (dus 'n fiktiewe boosaardige karakter) waarmee
mense die skrik op die lyf gejaag kan word as hulle nie wil "kniel" voor God
nie.

In strofe 2 wys die spreker op die ander rede waarom Satan 'n "bonusbond-
genoot" van God is. God kan nie sy "liefdevolle / laat-die-kindertjies-na-my-
toe-kom"-beeld voorhou ('n verwysing na Lukas 18:16 waarin 'n deernisvolle
Jesus vir kinders in die bres tree) te midde van rampe en ellende nie
("Hongersnood wil nie wyk nie, pes bly pla / storms en oorstromings verwoes
die oes"). God het iemand nodig wat kan "vader staan vir als wat boos is".
Daarom het God, "die goeie een wat die mens gemaak het", die "redding"
nodig van Satan om die sondebok te wees. Hierin is die "Paradoks" van die
gedigtitel geleë. God, die almagtige, het Satan nodig vir sy bestaan.

God word egter nie net as 'n teenpool van Satan beskryf nie, soos in die ge-
digte in hierdie afdeling aangetoon is: God word ook in heelparty gedigte met
ander gode gelykgestel, soos in die volgende afdeling aangetoon sal word.

5.4.4. Die Christelike God as een van baie gode

Volgens die Tien Gebooie wat God aan Moses in Eksodus 20:1 gegee het, is
God die enigste ware God. In 'n posteïstiese era word God egter dikwels
naas baie ander gode gestel.

5.4.4.1. "As die gode paradeer" (Cas Vos)

Daar is al meermale in hierdie proefskrif gemeld dat nie alle resente gedigte
en lirieke God afwys nie. God word wel in sommige kultuuruitinge steeds
gehuldig. In "As die gode paradeer" word die Christelike God wel naas ander

gode gestel, maar kom die spreker tot die slotsom dat hy steeds die wáre God dien.

Gode wil mense om hulle pinkies draai,
hulle met mooiweerbloftes paai.

Die voorsorggod belê op die beurs, beweer
dat hy die aandele se pryse kan manipuleer.

Die sportgod lag in sy mou vir helde
glyvoet oor vraatgeld op krieketvelde.

Die seksgod bied viagra halfprys te koop
en spoor ou mans aan om rond te loop.

Mý god hang eeue reeds aan 'n geykte kruis
waar hy sy bloeiende hart vir geringes wys.

Gode van papier (2001)

Die gedig bestaan uit vyf rymende koeplette. Die eerste koeplet maak die stelling dat “Gode” (meervoud) mense met leë bloftes gerus wil stel. Net soos ’n mooiweersvriend slegs in voorspoedige tye iets beteken, is die gode se bloftes “mooiweersbloftes” – dus bloftes wat niks beteken en ’n vals sin van voorspoedigheid skep.

Die eerste god wat dan ter sprake kom, is die “voorsorggod”, ’n verwysing na voorsorgfondse (tipes spaarfondse), wat die “aandele se pryse kan manipuleer” en dus finansiële welvaart en welsyn kan bring. In die lig van die slot van die gedig kan dit gelees word as ’n kritiese ingesteldheid teenoor Christengelowiges wat hulle vertrouwe aangaande hul versorging in beleggings en spaarplanne plaas, en nie in God nie. In Matteus 6:25-26 kry Christene duidelik die opdrag dat hul enigste vertrouwe in God mag wees.

Die derde koeplet neem standpunt in teen die mens se geldgierigheid deur krieketknoeiery (“vraatgeld”) te betrek. Moontlik is dit ’n toespeling hier op die omstrede Protea-krieketkaptein Hansie Cronjé wat ten spyte van ’n goeie salaris as professionele sportman, sy loopbaan vernietig het deur omkoopgeld (dus “vraatgeld”) te aanvaar.

Die derde god wat ter sprake kom (vierde koeplet), is die seksgod wat seks goedkoop maak deur viagra (’n seksmiddel vir mans) teen afslagpryse (“halfprys”) te koop aan te bied. Dit “spoor ou mans aan om rond te loop” en dus buitehuwelikse seks te beoefen.

In kontras hiermee stel die spreker sý god bekend: naamlik die “god” wat reeds eeue lank aan ’n “geykte kruis” hang en sy “bloeiende hart vir geringes wys”. Die “geykte kruis” dui daarop dat die Christelike “god” se soendood aan die kruis welbekend is. Sy “bloeiende hart” betrek enersyds sy gewelddadige teregstelling, maar betrek ook sy intense medelye met “geringes”. Die spreker se “god” steur hom dus nie aan rykes (strofe 2) en hoës (strofe 3) nie, maar aan die nederiges. Dit is interessant dat die spreker afwyk van die konvensie om God as eerbiedsgebaar met ’n hoofletter te skryf. ’n Moontlike rede hiervoor is om aan te dui dat God nie verhewe is bo ander nie, maar Hom met die geringes vereenselwig deur hom op dieselfde vlak as hulle uit te beeld.

Die gedig maak myns insiens ’n kragtige stelling oor die egtheid van die Christelike God en sy deernis met mense. Dit toon dat daar in ’n nuwe tydvak steeds Godvererende gedigte en kultuuruitinge is. Minstens in sommige kringe is daar steeds sprake van ’n diepe geloof onder Afrikaanssprekendes, al is hulle bewus daarvan dat God ook naas ander gode gestel word. In die voorbeelde van M.M. Walters wat hierna aan bod kom, word God ook naas ander gode gestel, maar is daar min of geen sprake van Godverering nie.

5.4.4.2 “In memoriam” (M.M. Walters)

Vroeër of later sterf die gode. Vroeër of later word die “rock of ages” gewoon fyn “sands of time”, vroeër of later loop die uurglas leeg vir die heiliges.

Zeus, die eerste vader wat in die hemel was en wie se wil oral moes geskied; Hera, sy heilige, saam met Olimpus se hele galery – Elisium was nie beskore vir een van hulle nie. Bebaarde Charon het hulle almal oorgeroei, graf toe oor die Styx – en dit sonder footjie: gode betaal nie vir vergetelheid.

Mardoek is dood, finaal vir die tweede keer –

die almagtige skepper van die hemel en die aarde
wat aanbid is in toringtempels deur die mense
wat hy self gemaak het. Nimmereindigend
is hy, geloof sy die god in die hoogste hemele –
ydell soos al die ander voor en ná hom.

Selfs die sterwende en verrysende Osiris,
die groot god van lewe wat nooit eindig nie,
is dood. Dood is die simbool van ewige lewe.

Ja, vroeër of later sterf die gode. Vroeër of later
word die brandende bos net as,
word die bulderende stem gewoon donderweer
skrik niemand meer vir die preekstoel se dreigende
so-sê-die-here nie, vlieg die wit duif
wat heilige gees was, weg in mites en legendes
wat op die rakke staan langs Vergilius en Homerus,
klassiek geklassifiseer: Jehova, god van Jakob, Jesus:
kaartindeks: antieke religies en gelowe, oorblyfsels
van opvattinge en gebruike by ou bevolkingsgroepe.
Satan ter sprake (2004)

Die titel van die gedig is reeds 'n aanduiding van die 'status' wat die spreker
aan die gode toeken: Die feit dat hy 'n "In memoriam" vir hulle skryf, toon dat
hy dink die gode is 'dood en begrawe'.

Die gedig begin met die stelling "vroeër of later sterf die gode" – die implikasie
is dus dat alle gode vroeër of later oortollig raak en van die toneel verdwyn.
Wat gewoonlik as 'n standvastige rots begin ("rock of ages", wat 'n verwysing
na 'n kerklied is waarin gesing word "Rock of Ages, cleft for me / let me hide
myself in thee") verkrummel mettertyd tot "fyn 'sands of time'" – die uurglas
loop dus leeg vir die gode.

Elisium, 'n benaming vir die hiernamaals in die Griekse mitologie, was vir die
Griekse god Zeus en sy vrou Hera "nie beskore" nie. 'n "Bebaarde Charon",
wat die veerboot op die Styx, die rivier wat sterwendes na die doderyk neem,
bestuur, het ook vir hulle na die doderyk geneem. In strofe 3 en 4 word ander
gode, soos Mardoek, die Mesopotamiese songod, en Osiris, die Egiptiese god
vir die hiernamaals, ook onder die afgestorwe gode gelys. Die implikasie is
dat Mardoek, "die almagtige skepper van die hemel en die aarde" – nié so
magtig is nie; ook hý is 'sterflik'.

In die slotstrofe verwys die spreker implisiet na God wanneer hy sê “die brandende bos [word] net as”, ’n verwysing na God se verskyning aan Moses in die brandende bos in Eksodus 3; die “bulderende stem”, waarin God aan Moses verskyn het op Sinai, word “gewoon donderweer”. Verskynsels in die natuur wat in ’n stadium as tekens van goddelike ingryping gesien is, word dus mettertyd bloot natuurverskynsels. Die rede hiervoor is dat die mens later nie meer skrik “vir die preekstoel se dreigende / so-sê-die-here nie”, ’n frase wat dikwels in kerke op die kanselkleed geborduur is om kerkgangers te herinner dat predikante namens God praat. Maar ook die Christendom se “wit duif” – ’n simbool van die Heilige Gees, wat in Lukas 3:22 sigbaar in die vorm van ’n duif neergedaal het – sal wegvlieg “in mites en legendes” wat nie meer as die waarheid aanvaar sal word nie. Dan sal die verhaal van Christus ’n epos raak wat op dieselfde “rak” van vergetelheid beland saam met die werke van klassieke skrywers soos die Griek Homerus (digter van die eposse die *Odusseia* en die *Ilias*) en die Romein Vergilius (digter van die *Aeneïde*).

Die spreker kom dus tot die slotsom dat die Christelike God niks anders is as die gode uit die Griekse mitologie, Mesopotamië of Egipte nie. Dit is ook mensgemaakte konstrukte (“mites en legendes”), wat mettertyd “op rakke [sal] staan” omdat die mens skynbaar geen nut meer vir hulle het nie.

Die implikasie is dat die Christelike god ‘ewe vals’ is as die ander gode van die mitologie en legendes, en dat sy gelowiges dit mettertyd sal besef en God sal ‘indekseer’ as blote voorbeeld van ’n “antieke religie”, en “opvattinge en gebruike by ou bevolkingsgroepe”. In teenstelling dus met gedigte en lirieke waarin God en Christus ’n ander gedaante aanneem, soos in die gedigte van I.L. de Villiers in hoofstuk 6.4, word die bestaan van God in hierdie gedig as ’n versinsel vir goedgeelowige Christene afgemaak.

Frisk (2009:9) wys daarop dat dit ’n kenmerk van die nuwe spiritualiteit is dat mense hulle oopstel vir invloede van ander gelowe: “Rather than relying on one religion, one source, contemporary spirituality seems to use the easily accessed world religions as different resources, creating a worldview or a religiosity that appears to be unique to each person.” Soos die spreker in die

gedig, is heelwat mense vandag toenemend daarvan bewus dat 'n spesifieke godsdiens bloot een van vele is.

Dieselfde tema – naamlik die Christelike God as een van baie gode – kom ook ter sprake in 'n ander gedig, “lugbrug”²², in dieselfde bundel. Daarin word “die talle religies in die wêreld / elk met sy sektes [en] subseksies” aan mekaar gelyk gestel, maar kom die spreker eindelik tot die slotsom “elkeen is sy eie lugkasteel vol drome”. Vir die spreker bestaan daar dus baie gelowe, maar eindelik géén god nie. Om herhaling te voorkom, word hierdie gedig nie ook in die proefskrif bespreek nie. M.M. Walters beeld egter God ook uit as 'n groot misterie, die Groot Onbekende, in 'n verdere “ope brief” in *Braille-briewe*.

5.4.4.3 “Ope Brief: aan die Groot Onbekende” (M.M. Walters)

O Groot Onbekende,
u wat wie weet waar
en onsigbaar die mens se manewales besigtig,
wat wie weet waar vandaan kom
en wie weet waarheen op pad is ...
Verborgene wie se voor- en afkeure, vorm en geslag
steeds onbekend bly, geheimenis
wie se teenwoordigheid lig en duisternis vul
en een is met groot stilte, groot misterie
wat strek oor die ewigheid heen –
ek rig my skrywe met vroe en vraagtekens ...

Is die mens se gode maar net projeksies,
verbeeldingsvlugte, ontwerp en vormgewing
van sy hoogste ideale, verlangens,
beliggaming van begeertes,
skeppinge na sy eie beeld?
Miskien net woorde, name, slimmighede
uitgedink as hulpmiddels in die strewe
na die uitbeelding van wêreldse gesag?

Deur die eeue het die gode voortdurend
verander van gestalte
soos hul bruikbaarheid en aanbidders kwyn.
Eers is hul aangeroop, aanbiddelike
op hul name, die sleutels
tot seëninge en aardse geluk.
Maar waar is die ou bekendes?
Waarom is daar geen antwoord op roepstemme en gebede?
Wat het geword van Sutekh,
eens groot god van die Nyl-vallei?

²² Die gedig is in Addendum 1 opgeneem.

Waar is Saturnus, die wagter oor gesaaides,
of Ceres met haar sekel?
Osiris met sy Isis-maagd
wat onbevlek geboorte gee aan Horus,
voorloper van die seuns wat heilig is?
Wotan wat sy Walkure uitstuur
soos gevleuelde engele te perd
en Heimdall wat waghoe op sy brug?
of selfs Zeus, die almagtige van Olimpus,
die god van die wolke
wat praat in donderweer en blitse?

En waar is al die nuwes wat agternakom,
die opvolgers van die ikone wat gekantel het,
die nuwe bewerkers van nuwe wonderwerke,
die nuwe verlossers en bevryders?

Het almal op reis gegaan, op soek
na groener velde van aanbidding?
Gaan wegkruip in skuilplekke van veilige bestaan?
Waar skuil gode teen die tyd,
teen verwording in mites en legendes?
Waar is hul begraafplase? Watter roubeklaer
bring nog blomme, kranse ter herinnering?

Tempels is vir hul gebou, paleise
met reuseklippilare, torings ten hemele,
gebedshuise, lofbetuigings ter ere ...
Is hierdie godspaleise vandag net tombes,
Praaggrafe vir die heersers wat eens was?
Deur die eeue het preskriberende profete
goddelike boodskappe ontvang –
al die informasie aangaande hul bevele,
hul begeertes en hul aard.

Almal was altyd uiters patrioties,
gekant teen alle onbekeerdes.
Almal wou geloof word, onophoudelik,
in vleitaal en die geur van offerandes
Almal moes gehoorsaam word met eerbewyse,
lae buigings en kopstampe teen die grond.
Almal het aangedring op priesters,
aardse verteenwoordigers, spesiale geroepenes
die kaste in gewyde vergulde ampsgewade
wat kon deel in al die offergawes.

En deur die eeue het die gode
hul gedagtes te boek laat stel,
hul "Woord" wat hul onhoorbaar
aan mediums gedikteer het.
Aan die hand van hierdie "Heilige Evangelies"
is "verlossingsplanne" saamgestel, "religies", "belydenisse",
is "kerke" gestig, "gemeenskappe van gelowiges",
elkeen altyd kerks die "enigste" en die "ware" –
totdat hul gode uit hul hemelse paradys
koning gekraai het oor wêreldkoninkryke ...

En die psalms en gesange die gode ter ere
is altyd eenders:
Die huidig heersende, die nuwe enigste,

is altyd onaantasbaar en almagtig.
Sy naam, soos dié van al die ander
vóór hom, is altyd heiliger en volmaakter.
Elkeen is altyd meer vol liefde en genade
as al die ander, maar ...

Duisende aanbidders moes sterf vir hulle gode
se obsessie met magsuitbreiding –
die kruistogte van gelowiges.

Selvs kinders is in hulle naam nie gespaar nie.
Swaar oorlaaide bote vir die verowering van 'n "heilige land"
het borrelend gesink met die hulpelose geroep
van kinderstemme ...

Duisende, tienduisende wat meegesleur is
deur gesange van: "Voorwaarts godsgeante,
voorwaarts in die stryd",
is met goddelike seën geoffer,
het gesneuwel ter verheerliking van gode ...

Duisende vroue het gesterf op brandstapels:
die "hekses" onbehaaglik vir die gode.
Tevergeefs was die gesoebat om genade ...

Duisende denkers wat 'n soeklig wou werp
op die duister van die gode,
het verkwyn in kerkers omdat hul durf dink het,
ánders as die voorgeskrewe ...

Is die gode trots op al dié lewens,
die offers wat gebring is, is hul dan magsbehep,
ydell soos politici wat stemme tel,
populariteit meet aan die gedawer van die applous?

O Groot Onbekende
van wie niks bekends is
behalwe die groot onbekendheid ...
Êrens moet die mens weer voor begin,
nuut dink oor die groot vakuum,
die vraagteken wat god is.
En nuut begin, vra vir 'n oop gemoed,
bekend met sy beperkinge
en die verbeeldingrykheid van die gees.

Of moet die mens maar oë toemaak
sonder wete of bewys
van 'n abstraksie wat ervaar word?

Voel 'n godheid dan gevlei
deur oningeligte aanvaarding?
Of smag hy ook na uiteindelijke bevryding,
verlossing uit die kloue van alleenbesit
waarin kerke hom kluister?

U weet wie.

P.S.
Die mens bly steeds droom van ewig lewe,
altyd hiernámaals in 'n hemelse paradys:

sy dit 'n Nuwe Jerusalem, Walhalla of Nirvana –
sý droomwêreld waarin hy die dood oorwin.
En êrens moet 'n god altyd die deure oopmaak.
En so word die beelde kunstig gekap uit klip,
of skriftuurlik gevorm met mooi woorde ...
O, die menslike manewales!

U.W.W.

Braille-briewe (2011)

Hierdie “ope brief” is die inleidende gedig in die bundel en gaan die “Ope brief: aan Lucifer”, wat vroeër in die hoofstuk bespreek is, vooraf. Aangesien die “Ope Brief: aan Lucifer” tematies aansluit by “Eksklusiewe verslag...”, is dit eerste bespreek.

Die briefskrywer toon in sy brief tekens van Müller (2011:165) se postteïstiese verstaan van God as 'n onpeilbare, in wese onkenbare God wat bevry is van die mens se tradisionele sienings. In strofe 1 word God aangespreek as die “Groot Onbekende” wat “wie weet waar / en onsigbaar die mens se manewales dophou”. God is dus nie ‘in die hemel’ dat Hy ‘van bo’ na die mens kyk nie, en Hy het ook nie die mens se lotsbestemming vooraf bepaal nie, Hy hou die mens dop, maar die mens is self vry om sy “manewales” uit te voer. God se “voor- en afkeure” is nie bekend nie omdat die skrywer nie wil aanspraak maak op 'n intieme, persoonlike kennis van God nie, en hy weet ook nie van watter “vorm en geslag” God is nie. God is dus bevry van die manlike beeld wat tradisioneel aan Hom toegedig word. God bevat elemente van die goeie én die boosheid (“wie se teenwoordigheid lig en duisternis vul”) en is 'n onpeilbare misterie (“groot misterie / wat strek oor die ewigheid heen”). Die skrywer het die vrymoedigheid om sy vrae oor die godheid aan dié Groot Onbekende te rig.

In strofe 2 vra die skrywer of gode bloot die gevolg is van die mens se verbeelding, “ontwerp en vormgewing / van sy hoogste ideale, verlangens, / beliggaming van begeertes”. Hy wonder dus of die mens 'n god geskep het omdat hy (die mens) self 'n behoefte daaraan het, ook aangesien godsdiens 'n manier geword het om “wêreldse gesag” uit te brei. Godsdiensbeoefening in die vorm van kerke en sinodes het dus net nóg 'n magspel vir die mens geword.

Die mens het deur die eeue ál minder behoefte aan gode gehad, merk die skrywer op in strofe 3. Die gode het dus “voortdurend / verander van gestalte” soos hul “bruikbaarheid en aanbidders kwyn”. Die skrywer vra dan wat geword het van gode soos Sutekh, Saturnus, Ceres, Osiris, Horus, Wotan, Heimdall en selfs Zeus – almal gode wat eeue gelede groot aanhang geniet het, maar in die moderne wêreld geen volgelinge het nie. Die skrywer vra of dié gode êrens skuil teen die vergetelheid en of hulle ‘dood en begrawe’ is.

Die daaropvolgende vrae wat die skrywer aan die “Groot Onbekende” stel, is aanklagte teen gode en religie, soos die belangrikheid wat deur die eeue aan “tempels” en “paleise” vir die gode geheg is, die voorskriftelike opdragte wat profete namens die gode aan mense oorgedra het (“Deur die eeue het preskriberende profete / goddelike boodskappe ontvang”), maar eintlik wou die profete “geloof word, onophoudelik”. Hulle moes “gehoorsaam word” en met eerbetoon behandel word: “lae buigings en kopstampe teen die grond”, terwyl hulle eintlik net hulleself daardeur finansieel verryk het (“kon deel in al die offergawes”). Maar op die ou end het mense hierdie offergawe gekry, en is dit gebruik om mensgemaakte instellings in stand te hou.

In die volgende strofe lewer die skrywer ook ’n aanklag teen die religieë se heilige geskrifte wat deur die onderskeie godsdienstebeoefenaars as die “Woord” van die gode beskou word. Die skrywer is skepties oor die egtheid en geloofwaardigheid van dié “‘Woord’ wat hul onhoorbaar / aan mediums gedikteer het” – die implikasie is dus dat hierdie geskrifte geensins van ’n ‘hoë gesag’ kom nie, maar nietemin gebruik word om “verlossingsplanne” saam te stel en andersdenkendes te verketter totdat hulle “enigste” en “ware” geloof ingespan kon word om “koning [te] kraai [...] oor wêreldkoninkryke” (strofe 9). Die implikasie is dus dat veral Christen-gelowiges, wat na die Bybel as die “Heilige Evangelies” verwys, dié boek self versin het (dit is nie deur God geïnspireer nie) en toe die Bybel gebruik het om politieke mag (“wêreldkoninkryke”) op aarde te vestig.

Ook kerkliedere loop deur (strofe 10): die “psalms en gesange die gode ter ere / is altyd eenders”. Daarin word die “huidig heersende” god (die Christelike God aangesien psalms en gesange in Protestantse kerke gesing word) besing as “die enigste”, “altyd onaantasbaar en almagtig”. Dié god is ook “heiliger en volmaakter” as die gode wat voor hom gekom het, “en meer vol liefde en genade / as al die ander”. Die “maar”, gevolg deur die beletseltekens waarmee die strofe eindig, dui aan dat die teendeel van dié god in die volgende strofes geskets gaan word. Die briefskrywer is skepties oor ’n ‘heilige’ en ‘volmaakte’, ‘liefdevolle’ en ‘genadige’ god indien “[d]uisende aanbidders moes sterf vir hul gode” (strofe 11).

“Duisende, tienduisende” is “meegesleur” met liedere soos “Voorwaarts gods-gesante” (strofe 13), ’n moontlike sinspeling op die bekende Halleluja-lied “Voorwaarts, Christen-stryders”, wat hier effens verwring is sodat die lied ook op die volgelinge van ander gelowe van toepassing kan wees.

Die aanbidding van gode kan egter nie as ‘onskuldig’ afgemaak word nie aangesien “duisende aanbidders moes sterf vir hulle gode / se obsessie met magsuitbreiding” (strofe 11). Dié idee word verder uiteengesit in strofe 12, waar die briefskrywer herinner dat “kinders” ook nie “gespaar” is nie: “Swaar oorlaaide bote vir die verowering van ’n ‘heilige land’/ het borrelend gesink met die hulpelose geroep / van kinderstemme ...” Laasgenoemde is vermoedelik ’n verwysing na ’n skip wat in 1212 in die kinderkrustogte naby die Italiaanse eiland San Pietro skipbreuk gely het. Volgens die webwerf The History Guide (www.historyguide.org/ancient/children.html) is duisende kinders wat van Europa af na Jerusalem onderweg was om Moslems te gaan ‘bekeer’, onderweg na Jerusalem dood of as slawe gevang en verkoop. Ook kinders is dus nie deur die gode ‘gespaar’ nie.

In die naam van die gode is vroue as hekse op brandstapels laat sterf (strofe 13) en “duisende denkers” het “verkwyn in kerkers” as straf vir hul andersdenkendheid. Die skrywer vra die “Groot Onbekende” of die gode trots is op dié bloed wat in hul naam gestort is, en of die slagoffers opgeoffer is as deel van ’n soort gewildheidskompetisie onder die gode.

In die laaste strofes lewer die skrywer 'n pleidooi aan die “Groot Onbekende” dat die mens “weer voor [moet] begin” en nuut moet dink oor die “groot vakuum, die vraagteken wat god is”. Die mens moet “met 'n oop gemoed” sy godsdienst benader, want daardeur sal ook die godheid ‘bevry’ word “uit die kloue van alleenbesit / waarin kerke hom kluister”, dus sy monopolie. Die mens moet dus bevry word van sy religieuse ‘baggasie’ sodat hy nuut oor God kan dink.

In die P.S.-strofe verwys die skrywer as 'n nagedagte na die mens se “droom van ewig lewe” in 'n “hemelse paradys”, hetsy as 'n “Nuwe Jerusalem, Walhalla of Nirvana” – en maak dit af as die mens se “droomwêreld waarin hy die dood oorwin”.

Geloof word dus afgemaak as iets wat die mens “kunstig [kap] uit klip”, dus blote versinsels, konstruksies, en sluit aan by die “In memoriam”-gedig van M.M. Walters wat reeds in die vorige afdeling bespreek is. In hierdie gedig gaan hy egter verder deur te benadruk dat godsdienst nie ‘onskuldige vermaak’ is nie, maar “duisende aanbidders moes sterf vir hulle gode / se obsessie met magsuitbreiding”. Geloof kan dus ook gevaarlik wees.

“Ope Brief: aan die Groot Onbekende” is so sterk bewoord dat dit in sekere opsigte as anti-godsdienstig of ateïsties gelees kan word. Die briëfskrywer voel dat alle gode, en by implikasie alle godsdienste, dieselfde, afbrekende mag het en dus afgewys moet word. Die gedig bou egter op tot 'n klimaks in strofe 17:

O Groot Onbekende
van wie niks bekends is
behalwe die groot onbekendheid ...
Êrens moet die mens weer voor begin,
nuut dink oor die groot vakuum,
die vraagteken wat god is.
En nuut begin, vra vir 'n oop gemoed,
bekend met sy beperkinge
en die verbeeldingrykheid van die gees.

Hier pleit die briëfskrywer nie vir die uitwissing van geloof nie, maar dat die mens 'n "oop gemoed" sal hê om in nuwe terme aan God as die "Groot Onbekende" te dink, dus as die Een wat nie so maklik in woorde benoem kan word en in wie se naam oorloë nie geregverdig kan word nie (strofe 12), of aan wie nie Woorde (strofe 9) toegedig kan word nie. Die briëfskrywer vra dat die mens "weer voor begin" en nuut sal dink oor sy godsbeskouing, en god slegs in voorlopige terme sal beskryf ("die vraagteken wat god is"). Anders gaan god net saam met die gode uit die mitologie in die vergetelheid beland. "Ope Brief: aan die Groot Onbekende" is 'n uitdrukking van Derrida se 'religie sonder Religie'. Volgens Derrida (1998:1) kan daar nie meer van religie in die enkelvoud gepraat word nie, en moet die gesprek losgemaak word van die gesprek oor verlossing. Berry (2008:170) maan ook dat daar weggebreek moet word van 'n absolute onderskeid tussen geloof en twyfel, soos daar in hierdie gedig gedoen word. Enersyds trek die briëfskrywer te velde teen geloof as menslike konstruksie (dus twyfel), maar andersyds bepleit hy dat daar in nuwe taal en terme oor god gedink word (dus geloof). Walters se gedig kan ook gelees word as 'n poging om hierdie twee standpunte te versoen.

Soortgelyke vrae oor God as menslike konstruksie of as 'n lewende entiteit, word in die gedig "XLI" gevra.

5.4.4.4 "XLI" (M.M. Walters)

Het ek ooit oor Gód gepraat, God sélf,
of maar net die mens se begrip van hom,
oor voorstellinge en simbole, een van die baie parallelle:
Allah, Boeddha, Christus, noem maar op,
een of ander profeet se individueel-menslike ervaring,
waanbeelde, visioene, hallusinasies, modelle
wat ontstaan uit ons so veelsydige onmag,
substituut vir oorsake wat onbekend is ..?

God sélf, die objektiewe, werklike, die Één
wat skuil gaan agter ons metafisiese projeksies,
bly op geen enkele wyse te benader.

Sprekende van God (1996)

Soos in “Ope Brief: aan die Groot Onbekende”, wat in die vorige afdeling bespreek is, word God in “XLI” ook as ondeurgrondelik en onkenbaar voorgestel.

Die spreker vra in strofe 1 of hy God ooit werklik geken het, en of hy vasgevang gebly het “in die mens se begrip van hom”. In strofe 1 sê hy al die mens se voorstellings van God, hetsy of dit Allah, Boeddha of Christus is, maar voorstellings is wat ontstaan uit ons “veelsydige onmag”. Nóg die aanhangers van Allah en Boeddha nóg dié wat vir Christus aanhang, het Gód self beleef. Die mens se religieuse ervarings is alles “waanbeelde, visioene, hallusinasies, modelle” wat die mens self bedink het weens sy onmag om God te ken.

“God sêlf, die objektiewe, werklike, die Één” dui daarop dat die aanhangers van Allah, Boeddha en Christus volgens die spreker dieselfde God aanbid, maar dat Hy in wese onkenbaar bly (“bly op geen enkele wyse te benader”). In hierdie slotvers sluit die gedig ook aan by T.T. Cloete se “retoriese vraag” – naamlik die uitbeelding van God as die ‘onkenbare’ en ‘onvoorstelbare’.

Soortgelyke verskuiwings in die manier waarop God en Satan in gedigte en musiek uitgebeeld word, kan waargeneem word in die manier waarop die hemel en die hel neerslag vind in gedigte en lirieke. Op die een punt van die kontinuum word daar (steeds) huldigend gepraat oor die hemel en God, soos in die gedig van Cas Vos, waarin die spreker ’n leeftyd lank met verwagting na die hemel uitgesien het en dan sy finale bestemming bereik, en Lina Spies se gedig, waarin die spreker smag na ’n dieper verhouding met God. Aan die ander kant van die kontinuum is daar liriektekste waarin die hemel beskryf word as ’n verkrampde plek waarheen “dose” gestuur word. Hieraan word in die volgende afdeling aandag bestee.

5.5. Die uitbeelding van die hemel en die hel

'n Tema waarop daar ook groot verskuiwings in 'n post-postmodernistiese era waargeneem kan word, is die manier waarop die hemel en hel uitgebeeld word.

Die hemel en die hel is kernkonsepte vir Christene omdat hulle glo hulle het redding in Jesus Christus nodig sodat hulle in die hiernamaals die hel kan vryspring en vir ewig in die hemel kan woon. Vir baie Christene het die hel iets geword wat hulle vrees. So skryf “Predikant B” in *Hier staan ek* (2012:16) dat sy geloof vir lank bloot op die vrees vir die hel gegrond was.

McDannell en Lang (2001:xxi) skryf in 'n voorwoord tot *Heaven – A History*: “For many Christians throughout history, their entire existence from birth to death is a preparation for eternal life.” Baie Christene is bereid om op aarde armoede, uitbuiting, lyding, vervolging en selfs marteling te verduur met die hoop om die hemel en die gepaardgaande vergoeding te ontvang: “The issue of life beyond death is central to the Christian experience,” skryf McDannell en Lang (2001:xxii).

Die skrywers sit in *Heaven – A History* die wyd uiteenlopende sienings van teoloë, filosowe en geestelikes oor die hemel en die hiernamaals uiteen. Sommige glo verlostes gaan ná die wederkoms van Christus op 'n verheerlikte aarde agterbly, ander dink die hemel is in 'n sfeer buitekant die heelal waarin ons ons tans bevind. Sommige glo hemelinge gaan slegs op God gefokus wees, terwyl ander glo daar gaan huwelike en vriendskappe wees. Ander fokus weer op 'n balans tussen ewige rus en ewige diens. Hulle benadruk dat hoewel Christene feitlik eensgesind glo in die ‘ewige lewe’, is daar geen konsensus oor wat die hemelse paradys presies behels nie (McDannell en Lang 2001:xxii).

Die hemel en die hel, as 'n *bestemming* waarheen gelowiges en ongelowiges na hul dood gaan, is een van die aspekte wat deur baie eietydse Christene bevraagteken word. Schutte (2010:28) skryf byvoorbeeld in *Christene in*

diaspora predikante het in vroeër jare “hulle gemeente bang gepreek (en so tot bekering probeer aanspoor) met een van twee temas: óf die duiwel, óf die wederkoms!” Die hel is dikwels vanaf preekstoele uitgebeeld as ’n plek “waar die wurms krioel en die vlamme nooit uitgeblus word nie”, en Christene is bang gemaak met vermanings dat die “boeke oopgemaak sou word op die oordeelsdag” en al die mens se sondes openbaar gemaak sou word (Schutte 2010:29): “Van kleins af was dit dalk ons vrees vir hierdie verskriklike dag van afrekening by die wederkoms wat gemaak het dat ons eerder God se guns gaan opsoek het.” (Schutte 2010:29).

Hoe word die hemel en hel dus uitgebeeld in ’n nuwe era? In die media het die konsepte *hemel* en *hel* in 2012 opnuut belangstelling gewek. Die nuus-tydskrif *Time* het oor Paasnaweek ’n hele uitgawe aan die tema “Rethinking Heaven” gewy. In die artikel “Heaven Can’t Wait – Why Rethinking the Hereafter Could Make the World a Better Place” (<http://www.time.com/time-subscriber/article/0,33009,2111227,00.html>) skryf Jon Meacham (2012) dat ál meer Christene wegbeweeg van die nosie van die hemel as ’n plek of ’n bestemming in die hiernamaals, na die hemel as ’n geestelike toestand wat Christene al op aarde moet bereik: “Heaven isn’t just a place you go to – heaven is how you live your life,” word John Blachard, pastoor van die Rock Church International in Virginia Beach in die artikel aangehaal. En deernis vir hulpbehoewendes en minderbevoorregtes speel ’n groot rol in hierdie konsep van ‘hemel op aarde’. Blachard word voorts aangehaal (Meacham 2012):

What’s trending is a younger generation, teens, college-aged, who are motivated by causes – people who are motivated by heaven is also people motivated to make a positive difference in this world. Angels and harps are all well and good, such Christians believe, but fighting HIV/AIDS is more urgent.

Meacham (2012) wys egter daarop dat ’n gelowige se sosio-ekonomiese omstandighede sy beeld van die hemel beïnvloed. Dit is asof net die rykes van die ontwikkelende wêreld die luuksheid het om aan die hemel te dink in terme van ’n verpligting om deernis aan ander te betoon: “The poor often cling to the hope of a future heaven to persevere through life’s hardships.”

In resente Afrikaanse gedigte en lirieke is daar ook opvallende verskille in die manier waarop die hemel en hel uitgebeeld word. Vir Cas Vos is die hemel 'n bestemming wat die gelowige uiteindelik bereik, in Lina Spies se gedigte is dit hemels om op panenteïstiese wyse vreugde in skynbaar nietighede op aarde te vind. In die lirieke van pop- en rockgroepe is die hemel egter óf 'n godlose plek op aarde, óf 'n plek op “die platteland” waarheen die “dase” gestuur word. Die tekste in hierdie afdeling is ook losweg gerangskik op die kontinuum vanaf Godvererend tot tekste wat in sommige kringe as godslasterlik beskou sal word.

5.5.1 Cas Vos se uitbeelding van die hemel

5.5.1.1 “Aankoms”

Met 'n mond vol hosannas vaar
die skip die hawe in.

Die see het sy wit baard geskeer
en die dood het in die stof gebyt.

God se stad is fyn van goud
uiteindelik van oog tot oog.

Gode van papier (2001)

Cas Vos se “Aankoms” benoem nooit die hemel spesifiek nie, maar die leser lei dit af uit die verwysing in die gedig na 'n “mond vol hosannas”, die dood wat “in die stof gebyt” het en “God se stad” van “fyn goud”. Dis 'n eenvoudige gedig van slegs drie koeplette wat die oomblik van die gelowige se “[a]ankoms” by die hemel weergee. Daar is iets triomfanteliks in die lug – die natuur is onderwerp en oorwin (“[d]ie see het sy wit baard geskeer”) en die dood is oorwin. Die feit dat die gelowige sy hele lewe lank met verwagting na hierdie oomblik uitgesien het, word gesuggereer deur die woord “uiteindelik”. Na jare se verwagting kan die gelowige “uiteindelik” die hemel van aangesig tot aangesig sien.

In Vos se gedig word die hemel nog op tradisionele wyse uitgebeeld as 'n ewige bestemming (nadat die dood “in die stof gebyt” het), en as 'n goue stad by 'n onbekende ligging – die beeld van die hemel wat in Openbaring 21:21

voorgehou word. Op die kontinuum van religieuse ervarings sal hierdie dus heeltemal aan die een punt van die spektrum val. Daarteenoor het die spreker in Lina Spies se gedig wat volgende aan bod kom, steeds 'n eerbiedige ingesteldheid teenoor God, maar huldig sy nie die tradisionele siening van die hemel nie.

5.5.2 Lina Spies se hemel op aarde

Die hemel en die hiernamaals is 'n tema wat dikwels in gedigte deur Lina Spies voorkom, en waarop daar ook bepaalde verskuiwings deur die loop van haar oeuvre waargeneem kan word. In "Paradise regained" word die skoonheid van die Bolandse winter met die hemel gelykgestel, in "Hemel" word die hiernamaals in terme van aardse vreugdes beskryf, en in "Aanbidding" smag die spreker na 'n dieper, egter geestelike ervaring met die Skepper-God.

5.5.2.1 "Paradise regained"

Vir Alta

"Hou vas julle blare,"
het ek nog gefluister vir die bome,
"want julle goue drag is begeerliker
as die vrugte aan die Edentuin se middelboom."
Maar die stortreën het gekom,
die loeiende wind,
die dae wat mens toemaak in watter
dat agter die wolkedek
jy die berge skaars vermoed
en só klein verpak in die heelal
tog weet: ook dit is goed.

Vanoggend is dit skielik skoon:
swart staan die eike teen die blou,
die winterson lê oor my dorp so blink
dat ek my kan verbeel
God het gister nag die wêreld uitgedink:
die voëls sing of dit die eerste môre is.

Wat gaan ek in die hemel doen
as somer daar vir altyd heers?
Hoe sal ek die winter mis,
verlang dat herfs sy septer oor my swaai!
God het die mens in 'n tuin verwek;
sal Hy homo sapiens uit hierdie wêreld lei
om ewig in 'n stad te bly?

Ek leef voorwaar reeds in die paradys:
alles wat ons oor die hemel sê, is raai.

Hiermaals (1992)

Iets van Geels (2008) en Müller (2011) se groter klem op die God van die teenswoordige, die hiér en die nou, in plaas van die God van die hiernamaals, word gesien in Lina Spies se bundel *Hiermaals*²³ (1992). Die bundeltitel, 'n woordspeling op “hiernamaals”, wat na die hemel en die lewe ná die dood verwys, is reeds 'n aanduiding dat die klem in die bundel op aardse belewenisse val, en nie op die lewe ná die dood nie. Ook in die “Credo”-gedig, wat in die volgende hoofstuk bespreek word, stel die spreker dit in 'n gesprek met 'n predikant dat sy die hemel in die alledaagse, áárdse dinge ervaar.

Die spreker druk in hierdie gedig haar bewondering vir die aarde met al sy seisoene en die natuurskoon uit. Vir haar is die teenswoordige wêreld as 't ware reeds die paradys. Die gedigtitel is ontleen aan die epiiese gedigte deur die 17de-eeuse digter John Milton. In *Paradise Lost*, wat in 1667 in tien dele verskyn het, is die klem op die sondeval in die tuin van Eden, en die versoeking van Adam en Eva deur Satan. *Paradise Regained* (1671) fokus op die versoeking van Christus en die herstel van die verlies van *Paradise Lost*.

Herfs gaan in strofe 1 oor tot winter en die spreker verlustig haar in die seisoenwisseling. Sy “fluister” vir die goud getooide bome om hul blare vas te hou aangesien dit “begeerliker” is as die “vrugte aan die Edentuin se middelboom”. Dit is 'n verwysing na die Boom van Kennis van Goed en Kwaad wat in die Bybelse Genesis-verhaal opgeneem is, en waarvan Adam en Eva verbied is om te eet. Die spreker het dus 'n groter begeerte na die aarde se natuurlike prag as aan goddelike wysheid en insig.

Die winter se koms is egter onafwendbaar en bring die “stortreën” en “loeiende wind”. Vir die spreker is dit nie onaangenaam nie en sy beskryf dit as “dae wat mens toemaak in watte”. Enersyds kan dit daarop dui dat hierdie dae

²³ Hoewel die bundel voor 1994 verskyn het, wat as 'n begindatum vir die studie se teksseleksie aangedui is, word hierdie gedig ingesluit omdat dit tematies by die hoofstuk aansluit.

vir die spreker kosbaar is en dat sy dit koester deur dit versigtig in watte toe te draai, maar andersyds herinner dit ook aan knus klere en komberse waarin mense toegewikkel word in die winterkoue, of dat die mens ook gekoester voel soos iets wat in watte toegedraai is. Die spreker berus ook in die berge wat agter wolkelaë bedek is dat jy dit “skaars vermoed”, want die spreker weet: “ook dit is goed”. Daar is dus vir haar ewe veel plesier in die somer- as in die winterweer.

Die koms van ’n winterse sonskyndag bring in strofe 2 ’n varsheid en reinheid aan die natuur: “Vanoggend is dit skielik skoon.” Die winterson baai die dorp (“haar dorp” – Lina Spies woon op Stellenbosch) in blink lig wat by die spreker die gevoel laat ontstaan dat die wêreld oornag vernuwe is. Sy “verbeel” haar “God het gisternag die wêreld uitgedink”. Ook die voëls sing “of dit die eerste môre” is, wat hier herinner aan die Engelse lied “Morning has broken”. Orals is daar dus vernuwing in die natuur te bespeur, iets wat gewoonlik met die oorgang van die winter na die lente verbind sou word. Die implikasie is dus dat óók ‘ongure weer’ in werklikheid ‘goeie weer’ is.

Die prag van die Bolandse winter (die eike van strofe 2 en die winterreën is eie aan Bolandse dorpe) laat die spreker in strofe 3 verlangend wonder of die hemel nét ’n somerseisoen gaan hê. Sy sal die “winter mis” en “verlang dat herfs sy septer” oor haar waai. Sy vra as God die mens in ’n tuin verwek het (die tuin van Eden, volgens die skeppingsverhaal in die Bybelboek Genesis), “sal Hy homo sapiens uit hierdie wêreld lei / om ewig in ’n stad te bly?” Sy vra dié vraag moontlik na aanleiding daarvan dat die hemel dikwels geskets word as ’n stad met pêrelstrate. Volgens McDannell & Lang (2001:69) het dié beeld van die hemel as stad in die Middeleeue ontstaan toe grootskaalse verstedeliking religieuse skrywers genoop het om die hemel nie langer as ’n tuinparadys nie, maar as ’n hemelse stad, die sogenaamde nuwe Jerusalem, te beskryf.

Die beeld van die paradys as ’n bestemming in ’n staat van ewige somer, kom volgens McDannell & Lang (2001:71) moontlik van die *Elucidation*, ’n geestelike handleiding wat deur monnike in die Middeleeue in Frans, Duits, Hollands

en Engels vertaal is, met die hand gekopieer en wyd onder kloosters versprei is. Daarin het monnike, wat dikwels 'n armoedige bestaan gevoer het en uitgelewer was aan die oesopbrengs van die klooster se landbougrond as hul enigste bron van voedsel, hulle verlustig in 'n paradys waarin geen oes kan misluk nie: "According to the *Elucidation*, after the Last Judgement God will remove all the consequences of the Fall: The punishment for sin: that is, coldness, heat, hail, storm, lightning, thunder, and other inconveniences will utterly disappear." (McDannell & Lang 2001:71). Die 'nuwe aarde' sal dus 'n paradys met 'n ewigdurende somer wees. Dit skep 'n interessante kontras met die Bybelbeeld van die hemel as 'n stad in Openbaring 21:21 – en nie 'n natuurparadys nie – wat ook in Cas Vos se gedig voorgekom het.

Vir die spreker is die aarde, ook met sy koue, nat seisoen, reeds "die paradys" en bly alle praatjies oor die hemel blote bespiegeling ("raai"). In die gedig word die bestaan van die hemel nie ontken nie, maar geykte beelde oor die hemel word omgedop. Vir die spreker is die lekkerte van 'n Bolandse winter reeds iets wat op aarde geniet kan word. Nêrens in die gedig is daar ook sprake dat die hemel iets is wat gelowiges as 'beloning' sal ontvang nie. Die klem is eerder daarop dat alle mense s nder verdienste reeds 'n stukkie hemel ontvang het.

"Paradise Regained" is tekenend van 'n nuwe Godsbeskouing waarin God nie afgewys word nie, maar waarin die klem nie meer op die lewe na die dood val nie. Die fokus is nou eerder op die ervarings en geluk in die teenswoordige wêreld. Aanhangers van hierdie spiritualiteit stel meer belang in die huidige wêreld as in die een wat (moontlik) kom. God word gesien as immanent in die mens, en nie as transendent nie, en idees van die hel, straf en ewige oordeel word op die agtergrond geskuif (Geels 2008:15). Hierdie element, die groter klem op die aardse genot en nié die vooruitsig van ewige geluk in die hiernamaals nie, word in baie van die gedig- en liriektekste wat later in die hoofstuk aan bod kom, waargeneem.

5.5.2.2. “Hemel”

Daardie stad met sy pêrelpoorte,
sy jaspismure en sy goue strate
word daaglik ’n nog vreemder plek:

Vir die Weskus-skrywer
word kontreikos voorberei:
sou hy die nodige resepte
saamgeneem het in sy agtersak?

Die geskorste krieketkaptein
speel op hemelse velde:
waar elke span ’n wenner is
– nie een ’n neerlaag ly –
hoef geen wedstryduitslag
ooit vooraf bekook te word.

Die teoloog het te vroeg gearriveer
om vir sy eerste Kersmaal
saam met die Here aan te sit,
maar ontvang in die Godskunde
intussen gevorderde onderrig.

Siterspel en sang
– so word beweer –
is aan die orde van die dag:
sangers met beperkte stemomvang
vir wie die gesogste rolle
in die opera nie beskore was,
sing almal daar die hoë C.

Die mens wat verby die horison
van sy lewe nie kan kyk,
weet presies hoe die hiernamaals lyk:

soos op die aarde net so ook in die hemel.

Duskant die einders (2004)

Hierdie hemel-gedig deur Lina Spies het langer as ’n dekade ná “Paradise Regained” verskyn, maar daar word steeds daarop gesinspeel dat die hemel óók ’n aardse belewenis is. In “Hemel” word die hiernamaals op ironiese wyse beskryf in terme van ’n individuele ervaring by ’n verskeidenheid van figure.

Die spreker verklaar in die eerste strofe haar skeptisisme oor die beeld van die hemel as die nuwe Jerusalem, soos beskryf in Johannes se Bybelboek (Openbaring 21:21) as ’n plek met pêrelpoorte, jaspismure en goue strate. Dié hemel word vir die spreker “daaglik ’n nog vreemder plek”. Hoewel die spreker dit dus in ’n stadium vermoedelik geglo het, is sy besig om vervreemd te raak van dié siening. Die dubbelpunt aan die einde van versreël 3 in die

eerste strofe is 'n aanduiding dat dit wat daarop volg, die spreker se beskrywing van die hemel is.

Die Weskus-skrywer kry “kontreikos” in die hemel – met die moedswillige vraag of die Weskuser dan die resepte in sy agtersak saamgeneem het. Die geskorste krieketkaptein (moontlik Hansie Cronjé, wat in 2002 in 'n vliegongeluk gesterf het nadat hy lewenslank uit krieket geskors is weens wedstrydknoeiery), het skynbaar vergifnis in die hemel gekry, want hy “speel op hemelse velde” in 'n ‘krieketparadys’ waar niemand ooit verloor nie (“elke span 'n wenner is”), en daar dus geen rede is om die uitslag van 'n wedstryd in iemand se guns te bekook nie.

Ook die teoloog en operasangers vind in strofe 4 en 5 hul ideale hemel. Hoewel die teoloog “te vroeg gearriveer” het (moontlik deur 'n ontydige, voortydige dood, soos dié van Ferdinand Deist) om “saam met die Here” vir die Kersmaal aan te sit, kry hy intussen “gevorderde onderrig” in die Godskunde – iets wat hom sal behaag. Die operasangers wat op aarde 'n “beperkte stemomvang” gehad het en nie die “gesogste rolle” in die opera kon kry nie, kan nou almal “die hoë C” sing in die hemel. Daar is dus geen beperking op die rolle wat vertolk kan word nie.

In die laaste twee strofes verduidelik die spreker dat die mens wat vasgevang is in 'n aardse denkwys – “Die mens wat verby die horison / van sy lewe nie kan kyk” – in menslike en selfsugtige wêreldse terme aan die hemel dink, elkeen met die vreugdes wat hy of sy op aarde ontsê is. Vir diegene sal die hemel “soos op die aarde wees”. Die implikasie is egter dat daar nié in aardse terme aan die hemel gedink moet word nie, maar dat die hemel – en by implikasie, God – groter as dit is.

Die slotreël kan egter ook gelees word as 'n ironiese siening dat aardse vreugdes wél hemels is en dat 'n mens nie op 'n hemelse ervaring moet wag om vreugde te ervaar nie, maar in die alledaagse sy of haar vreugde moet vind.

5.5.2.3 “Aanbidding”

Jesaja 6

Noudat elke jaar
die sterfjaar van ’n geliefde is
en onontkombaar
die wete van ons eindigheid,
staan ek voor God se troon
terwyl die some van sy kleed
die aarde vul
en wat ek daarvan sien
is net ’n vuurhoutjie se gloed.

Swygend voor die misterie van lewe en dood
lê ek my laaste sekerhede af
en weet getroos dat mens
net stamelend van Hom kan praat:
Hy is die Skepper van die heelal.

Duskant die einders (2004)

Iets van die almag van die Skeppergod vind ook neerslag in hierdie gedig van Spies. Die gedigtitel, “Aanbidding”, is reeds ’n aanduiding dat die spreker nie afwysend of skepties teenoor God staan nie, maar in verwondering is oor sy skepping. Jesaja 6, wat as motto vir die gedig aangegee word, verwys na die Bybeldeel waarin Jesaja se roeping as profeet beskryf word. Die perikoop se opskrif is “Jesaja word geroep om profeet te wees” en beskryf ’n visioen waarin Jesaja die Here gesien het: “Hy het op ’n baie hoë troon gesit, en die onderste van sy kleed het die tempel gevul” (Jesaja 6:1).

Jesaja beskryf verder dat hy in die visioen serafs met ses vlerke elk gesien het wat om die Here gesit het om Hom te dien: “Die serafs het mekaar telkens toegeroep: ‘Heilig, heilig, heilig is die Here die Almagtige! Die hele aarde is vol van sy magtige teenwoordigheid” (Jesaja 6:3). In vers 6 en 7 word beskryf hoe ’n seraf ’n gloeiende kool van die altaar afhaal en Jesaja se tong met die kool aanraak en sê: “Noudat die gloeiende kool jou lippe aangeraak het, is jou oortredinge vergewe, jou sonde versoen.” Daarna het God in die visioen ’n vrywilliger gevra om sy boodskap na sy volk te neem, en het Jesaja homself bereid verklaar om gestuur te word.

Die spreker meld in strofe 1 dat die geliefdes wat sy nou met reëlmaat aan die dood moet afstaan, haar telkens herinner aan hoe “onontkombaar / die wete van ons eindigheid” is.

Sy het dus vrede gemaak dat die lewe onafwendbaar op die dood afstuur. Met hierdie wete oor “God se troon”, staan sy sterk bewus van sy heerlijkheid en hoe sy heerlijkheid die aarde vul. Sy beseft egter dat dit wat sy sien, net ’n breukdeel (“net ’n vuurhoutjie se gloed”) is van sy wese.

In die tweede strofe sonder sy die “misterie van lewe en dood” uit as iets wat haar tot swye oorweldig. Sy erken dat sy nie met sekerhede oor God kan praat nie, maar “net stamelend”, en verklaar in die slotreël: “Hy is die Skepper van die heelal.” In God se hande lê dus die lewe en die dood en die mens se volle bestaan. Die gedig is die spreker se vertederende erkenning dat haar beseft mettertyd aangroei dat die mens nietig staan voor die almag van God en die dood. Die gedig is dus in wese Godvererend.

Hoewel Lina Spies se uitbeelding van die hemel ontradisioneel is, beskou sy nietemin nie die hemel as ’n geestelike staat wat al op aarde bereik moet word, soos Meacham (2012) se artikel in *Time* voorhou nie. Sy lê in pas met postteïstiese sienings groter klem op die gelowige se lewe op aarde, maar huldig nietemin die siening dat die hiernamaals ’n misterie is wat die gelowige nie op aarde kan ontrafel nie.

5.5.3 Peter Snyders se uitbeelding van die hemel

5.5.3.1 “Versagtende omstandighede”²⁴

Oe Here, ek hoor dis so wonnerlik
innie hiemel
maa Here, vergiewe,
die hiemel issie my soort liewe,

²⁴ Hierdie gedig val ook buite die tydsraamwerk vir tekstsleksie, maar is ingesluit om aan te toon dat die hemel in gedigte vóór demokratisering dikwels as tema gebruik is om politieke en sosio-politieke uitsprake te maak, maar ná demokratisering selde vir hierdie doel aangewend word. Die gedig skep daarom ’n betekenisvolle kontras met die wyse waarop die hemel in postapartheid-Suid-Afrika uitgebeeld is.

ek hou van sing en harpmusiek
maa ek sal lugsiek kry as ek moet vlieg.

En Here, dit sal hel vi my wies
om met niks-doen myself elke dag te vervies;
en sover dit die goudstrate
 en pearly-gates betref,
wat baat dit?
Klip en teer is veels meer werd.

Maa Here, hou my baas asseblief tog daa
want waa hy nie kan exploit nie
is hy tog te naar;
en hou hom dop want sonner om te aarsel
sal hy stillietjies, agteraf, die engeltjies martel.

Ja, Here, ekket my foutjies oek
en waar amil perfek is
sal ek heeldag vloek,
want volle perfection en contentment
sal my torture tot binne-in my fonnement.

En dan boenop hoor ek
seks is yt –
soe stuur my aire hel toe
of waar ek my talent kan gebryk.
En as ek te goed is
om gebraai te word
laat my lieweste trug kom, Lord

 as kunstenaar na 'n land
in 'n historiese tyd –
soes Suid-Afrika,
waar ek kan teer
op 'n tesamebeleid.

En tussen die revolutions
(hou my aanie underdog se kant)
sorg dat ek by Florrie
(vroeër mevrou Soetwater)
voorit te laat is, beland.

Laat my dan liewer hier
oppie aarde ly
as om iewag in u
grafstienhemel te bly.

'n Waarskynlike mens (1992)

Dié gedig van Peter Snyders is in die Kaapse dialek geskryf om die ervaring van 'n (oorwegend armoedige) bruin gemeenskap weer te gee. Die gedig is ook voor 1994 geskryf, maar toon die ervarings van die bruin gemeenskap in die laaste stuiptrekkings van die apartheidsregime.

“Versagtede omstandighede” is in die aanloop tot demokratisering in 1994 geskryf en toon enersyds die spreker-skrywer se optimisme oor die nuwe

bestel (“waar ek kan teer op ’n tesamebeleid”), en die realiteite van die moeilike bestaan wat dié deel van die Suid-Afrikaanse gemeenskap voer. Die spreker vra byvoorbeeld nederig in strofe 1 om die hemel te ontbeer, want hoewel hy besef dis “wonderlik / innie hemel” en besef dat hy die musiek daar sal geniet (“ek hou van sing en harpmusiek”), is hy nie gewoond aan vliegtuigrutte (wat hy sal moet beleef om by sy hemelse bestemming uit te kom) nie – wat ook ’n aanduiding van sy ekonomiese posisie is. Dit maak hom bang dat hy lugsiek sal word.

Dit is duidelik dat die spreker gewoond is aan ’n lewe van harde werk, want hy sien in strofe 2 nie kans vir ’n lewe van niksdoen in die hemel nie. Hy voel ook dat die “klip en teer” op aarde vir hom baie meer werd is as die pêrelpoorte en goue strate in die hiernamaals, ’n verwysing na Openbaring 21:21, moontlik omdat dit hier verband hou met die wyse waarop hy by sy werk kom. Waar armoedige buurte dikwels ongeteerde strate het, wys die spreker daarop dat hy ’n groter behoefte daaraan het om op aarde al ’n bietjie luuksheid te ervaar (teerstrate), as om vir lukses tot in die hiernamaals te wag. Hy het dus ’n behoefte aan beter ekonomiese omstandighede.

Strofe 3 gee ook ’n goeie aanduiding van die spreker se leefomstandighede en ’n lewe van uitbuiting wanneer hy die Here vra om “asseblief tog” sy baas in die hemel te hou. Die baas moet egter fyn dopgehou word omdat hy baie onaangenaam kan raak wanneer hy nié mense kan uitbuit nie, en nie sal skroom om selfs die engele te martel nie. Die implikasie is dat die spreker liever sal verkies om nié hemel toe te gaan nie, as om die hemel met sy baas te deel – wat iets van sy moeilike werkomstandighede weergee.

Die spreker is self meer as bereid om sy foute te erken (“ekket my foutjies oek / en waar amil perfek is / sal ek heeldag vloek”) – hy glo dus self dat hy ’nie goed genoeg’ vir die hemel is nie, maar as seks nie toelaatbaar is in die hemel nie (strofe 5), wil hy liever hel toe gaan! As hy dáár ook nie tuishoort nie (“te goed is / om gebraai te word”) wil hy terugkom aarde toe “as ’n kunstenaar na ’n land / in ’n historiese tyd – / soes Suid-Afrika”. Die implikasie is dus dat die spreker die geleentheid om hiér en nou in Suid-Afrika ’n digter te

wees, beter ag as die hiernamaals. Ook hierdie spreker beleef dus 'hemel op aarde'. Want hier kan hy te midde van die politieke stryd wat nog gevoer moet word om die "underdog" te bevry ("revolutions"), ten minste lyflike genot met "Florrie" ervaar.

In die slotstrofe spreek die Kaapse spreker die versugting uit dat 'n lewe op aarde (ten spyte van al die lyding) steeds verkieslik is bo die hiernamaals in 'n koue "grafstienhemel". Hy vind dus te midde van sy moeilike leef- en werkomstandighede, tóg vreugde in sy bestaan.

Die gedig is tekenend van die kontrasterende maniere waarop God en aspekte van die religie vóór en ná die beëindiging van apartheid uitgebeeld is. In die laaste oomblikke van apartheid, toe hierdie gedig verskyn het, is die hemel steeds gebruik as metafoor om die verskille tussen politieke groeperings uit te beeld: wrede wittes gaan hemel toe, terwyl armoedige anderskleuriges dit moet (en wil) ontsê. In 'n postapartheidfase lewer religieuse elemente in lirieke en gedigte meestal kritiek op religie sêlf, en nie meer op politiek nie. "Versagtende omstandighede" herinner baie aan Adam Small se "Second coming"-gedigte (*Sê sjibbolet*, 1963) waarin die bruin spreker sukkel om Jesus se aandag te trek wanneer Hy soos 'n glanspersoonlikheid met die wederkoms verwelkom word, en is ook polities gekodeer soos die Small-gedigte. "Versagtende omstandighede" belig geen spirituele of religieuse kwessies nie, maar maak wel politieke aansprake oor die sosio-ekonomiese leefomstandighede van die bruin bevolking. Dit onderstreep dat religie dikwels in die apartheidsjare by gedigte en liedere betrek is om politieke stellings te maak (Engelbrecht 2006:240), maar in 'n nuwe politieke bestel oorwegend spirituele en religieuse stellings maak.

5.5.4 Die lewe na die dood in enkele liriektekste

Beskrywings van die hemel en die hiernamaals is nie tot die digkuns beperk nie en duik ook in Afrikaanse lirieke op. Enkele voorbeelde word vervolgens bespreek. Die lirieke wissel van huldigend, waar die spreker in Coenie de

Villiers se lied “Solo” aan die einde van sy lewe gereed maak vir die oordeel van ’n liefdevolle skepper, tot die lirieke van groepe soos Fokopolisiekar, Van Coke Kartel en K.O.B.U.S!, waar die hemel deel van die Christelike meester-narratief is wat ondermyn en afgebreek word. Daarteenoor word ’n postteïstiese siening van die hemel as ’n plek van God se liefde en genade, in Koos Kombuis se lied “Hemel” geskep.

5.5.4.1 “Solo” (Coenie de Villiers)

Aan die einde van my dae
sing ek ’n laaste melodie
gestroop en sonder strykers
ontdaan van harmonie;
Selfs die ou bekende klawers
van die klavier moet ek ontbeer
daar’s net Een wat na my luister,
wat my kan hoor – en dis my Heer

Koor:

Want die mens bedink ’n tjello
laat die viool se snare tril
maar instrumente gaan verlore
en word uiteindelik tog stil
Ja, die stemvurk van die siel
wat deur die hart se snare sing
het slegs ’n solo-melodie
wat aan Sy voete hulde bring

Weg is die beligting
die applous van ’n gehoor
Daar is hier geen dirigent nie –
die libretto reeds verloor;
Die donker ouditorium
het sitplek slegs vir Een;
op die verhoog ’n enkel kollig
waar ek optree vir Sy seën

Koor:

Om ’n laaste lied te sing
voor die gordyn vir oulaas val
om te weet die musikante
en instrumente het verval;
om uiteindelik te luister
hoe jy werklik vir Hom klink
is om te weet waar jy tekort skiet –
wat die Meester werklik dink

Koor:

Solo (1997)

Die 'laaste uitvoering' word dikwels as 'n metafoor vir die einde van 'n mens se lewe gebruik, soos ook die geval is in Tom Gouws se "laaste avondmaal" uit die bundel *diaspora*, wat in Addendum 1 aangeheg is.

In die lied staan die spreker "aan die einde van [sy] dae" in 'n ouditorium "met sitplek slegs vir Een" om sy laaste uitvoering te gee ("sing ek 'n laaste melodie"). Die spreker moet 'n laaste uitvoering gee aan sy "Heer". Die gedig noem nie eksplisiet dat die laaste uitvoering lotsbepalend is vir die spreker in terme van die hemel of die hel nie, maar die spreker noem wel dat hy na hierdie uitvoering sal weet hoe hy "werklik vir Hom klink" en sal weet waar hy "tekort skiet". Die implikasie is dus dat die spreker een laaste kans kry om voor sy Skepper op te tree en rekenskap te gee van sy lewe.

In die eerste vers²⁵ noem die spreker dat hy vir hierdie "laaste melodie" alleen staan en op niemand anders kan reken nie: "gestroop en sonder strykers". Hy tree dus sonder orkesbegeleiding op. Die spreker kan nie homself begelei nie, hy moet die "ou bekende klawers / van die klavier [...] ontbeer". Die enigste Een wat na hierdie uitvoering gaan luister, is sy "Heer".

In die koorgedeelte, wat drie keer in die lied voorkom en telkens met 'n klaviertussenspel van die verskillende verse geskei word, maak die spreker die stelling dat die mens instrumente skep deur die loop van sy lewe ("die mens bedink 'n tjello") of dit bespeel ("laat die viool se snare tril"), maar dat dit alles tot niet gaan aan die einde van jou lewe – dit "word uiteindelik tog stil". Die siel, wat Christene glo deur Jesus Christus gered moet word voor afsterwe, "het slegs 'n solo-melodie / wat aan Sy voete hulde bring". Die koor-gedeelte benadruk dus dat verlossing en 'n Christelike oorgawe die individuele keuse is, maar dat dit ten diepste 'n begeerte is van die mens se siel om aan God hulde te bring. Die verwysing na "Sy voete" herinner aan die vertelling in die Bybel waar 'n vrou as teken van eerbied Jesus se voete gewas en met reukolie gesalf het (Lukas 7:38). Die offer wat die spreker egter as teken van eerbied aan sy Heer se voete neerlê, is nie reukolie nie, maar sy kuns.

²⁵ Soms gebruik ek die woord vers om 'n strofe in lirieke aan te dui.

In die tweede vers beskryf die spreker die ouditorium waar hy sy laaste uitvoering gaan gee. Daar is geen uitspattige beligting nie (“[w]eg is die beligting”) en geen waarderende gehoor wat die spreker toejuig nie. Daar is niemand wat leiding gee nie: “Daar is hier geen dirigent nie”, en daar is ook geen vasgestelde teks waarvan hy sy uitvoering kan gee nie – “die libretto reeds verloor”. Niemand anders is ook daar om sy laaste uitvoering aan te hoor nie, daar is “sitplek slegs vir Een”. En die spreker gaan alleen beoordeel word, want ook op die verhoog is daar ’n “enkel kollig”. Dit is betekenisvol dat die spreker noem dat hy optree vir “Sy seën”, en nie “Sy oordeel” nie. Nêrens in die gedig is ’n aanduiding dat die spreker bang is voor die uitvoering of straf verwag nie, hy berei hom voor om “seën”, dus goedkeuring, te ontvang. Dit impliseer dat die spreker ’n liefdevolle Heer in die ouditorium verwag, en nie Een wat gereed is om straf uit te deel nie. Dit staan in kontras met die beeld van ’n veroordelende God wat tradisioneel geskets word.

Wanneer die spreker in die laaste vers gestroop optree – “die musikante / en instrumente het verval” – kan hy oplaas hoor hoe hy in God se ore klink (“om uiteindelik te luister / hoe jy werklik vir Hom klink”), want dan besef die spreker oplaas in watter opsigte hy “tekort skiet” en wat sy Meester “werklik [van hom] dink”.

Hierdie lirieke is een van die mees Godvererende tekste wat in hierdie proefskrif aan die bod kom aangesien daar by die spreker ’n inherente behoefte daaraan is om sy Meester te behaag. Die spreker het egter nie ’n tradisionele Godsbeskouing in die sin dat God kom om bestraffend oor sy lewe te oordeel nie. Die laaste uitvoering is eerder ’n louteringsproses waar die spreker gesuiwer word om God se bedoeling met sy lewe en sy kuns ten diepste te verstaan.

Die gedig skep ’n interessante kontras met Tom Gouws se “laaste avondmaal” in die bundel *diaspora*, waarin hy die flambojante pianis Liberace se sterwensuur bespreek. (Aangesien die gedig nie volledig bespreek word nie, is dit in Addendum 1 aangeheg.) Anders as die anonieme kunstenaar in

Coenie de Villiers se “Solo”, word Liberace spesifiek in Tom Gouws se gedig genoem. In die gedig neem Liberace teensinnig afskeid van die lewe (“die brood gewurg / vermoeid vinnig die wyn / gesluk”). Waar die solo-kunstenaar ook gestroop en alleen sy laaste uitvoering tegemoet gaan, is daar vroue wat ’n nagwaak vir Liberace vorm (“buite was vroue salig on- / bewus”. Maar ten spyte van sy aardse moegheid (“vermoeid” en “jou moeë oë”), is Liberace tog gereed vir een finale meesterlike uitvoering:

toe die vag van die nag	
'n pels om jou gebreekte liggaam pas	
was jou hand vir laas op die tafel	verraderlik
gereed vir die groot meesleurende voorspel	

die grand extravaganza

Aangesien Tom Gouws se “laaste avondmaal” op ’n spesifieke glanspersoonlikheid se dood en die publiek se reaksie daarop fokus, word religie myns insiens in die gedig onderspeel en is dit nie hier bespreek nie. In Koos Kombuis se “Hemel” kom die spreker met al sy aardse ‘tekortkominge’ voor die hemelpoort te staan, en wag daar ook, soos in Coenie de Villiers se “Solo”, ’n liefdevolle Vader op hom.

5.5.4.2. “Hemel” (Koos Kombuis)

In 2012 het Koos Kombuis, een van die Voëlvry-sangers, *dertien*, ’n aweregse gospel-album uitgereik. Kombuis het in ’n onderhoud met *Huisgenoot-Tempo* (2/2012), ’n Afrikaanse musiektydskrif wat op hoofstroommusiek fokus, homself as God se “dertiende dissipel” bestempel, maar tog benadruk dat mense nie moet dink hy is nou “tradisioneel bekeer” nie. Hy het aan Ilza Roggeband (2012:51) gesê: “Wou net weer beklemtoon dat dit nie streng gesproke ’n tradisionele gospel-CD is nie, dis liewer ’n spiritual CD vir gewone mense, of mense wat buite die kerk of godsdiens-idioom beweeg.” Hoewel dit dus aweregse uitbeeldings van geloof is, is dit nie ’n satire van geloof nie. In die lied “Hemel”, waarmee die CD afgesluit word, word die situasie geskep waar ’n sukkelaar by die hemelpoorte aankom.

Hemel

Ek dood²⁶

Ek kom by hemelse poorte

Ek klop aan deur

Ek sien Petrus vroetel met bos sleutels

Ek vra: "Meneer God tuis?"

Petrus mompel: "Ek geloofsoortuigings? Invul op pienk vorms in drievoud."

Ek sê: "Ek nie seker nie ...

"Het my katkisasietoets geslaag destyds in Erfurthuis.

"Ek trek daarna na Hillbrow.

"Ek skree in Pinksterkerke.

"Ek hanne in die lug.

"Ek gooi water oor mense uit in woonstelle.

"Ek glo in wederkoms, antichris, hel, engele.

"Ek na Weskoppies.

"Ek skisofreen.

"Ek Rooms-Katoliek, Anglikaan ...

"Ek studeer filosofie, ek séances.

"Ek oral ... God alleen weet. Meneer God?"

Petrus krap kop, glimlag dan. Sluit oop.

"Kom maar binne. God nie godsdienstig.

"God liefde."

dertien (2012)

Die spreker praat in geradbraakte taal. Dié taalgebruik word later in konteks geplaas wanneer hy aan Petrus vertel dat hy 'n skisofreen is wat in Weskoppies behandel is. In die lied kom die geestelikgestremde spreker dus by die hemelpoorte aan, en wanneer Petrus hom vra om 'n aansoekvorm om toelating tot die hemel in "drievoud" op die pienk vorms in te vul – 'n stekie na burokratiese rompslomp – begin die gestremde sy lys 'godsdienstige prestasies' opnoem om toelating te 'verdien': Hy het katkisasieklasse geloop, in Pinksterkerke saam met charismatiese gelowiges met sy hande in die lug gesing, mense gedoop ("gooi water oor mense uit in woonstelle"), en was na sy behandeling in Weskoppies ook betrokke by die Rooms-Katolieke en Anglikaanse Kerk.

Nadat hy hierdie lys 'verdienstelike redes' genoem het waarom Petrus hom in die hemel moet toelaat, glimlag die dissipel en nooi hom binne met die woorde: "God liefde." Die implikasie is dat God nie verdienstelike redes nodig het om mense in die hemel toe te laat nie. God sluit ook nie mense uit weens hul aard of omstandighede nie: God is liefde en laat daarom enigiemand in die hemel toe.

²⁶ Die CD-omslag het nie lirieke ingesluit nie en alle liedjies van dié album (*dertien*) wat in die proefskrif bespreek word, is vir die doel van hierdie studie getranskribeer.

Dié lied van Koos Kombuis, sowel as “Townships van die hart” wat in hoofstuk 6 bespreek word, getuig van ’n postteïstiese en panenteïstiese geloof waarin ‘geloofsverpligtinge’ soos kategese en sendingwerk afgewys word ter wille van ’n humanistiese konsep van liefde waarin alle mense op aarde, ongeag hul geloofsoortuiging, vrypraak ná die dood sal ontvang. Cooper (2006:255) skryf (my kursivering):

All creatures will be saved. God will, however, condemn all sin. In that Judgment all sins, every wickedness and every act of violence, the whole injustice of this murderous and suffering world, will be condemned and annihilated. *The reason for universal salvation is God's love – the same love that motivates creation.*

Die spreker in die gedig ervaar dus dat God ook in sy gebrokenheid en weerloosheid na hom uitreik omdat God álmal begenadig. Hierdie dogma, van ’n geloof waar geen verlossing nodig is nie, wen toenemend veld in die Afrikaanse gemeenskap. Koos sê elders in die onderhoud aan Ilza Roggeband (2012:51):

Die kerk loop leeg, dis waar, en nie almal sluit aan by ’n charismatiese kerk of word oornag ’n ateïs nie. Ek vermoed daar is ’n geweldige groot stille meerderheid mense wat groepsgodsdien ontgroeï het, maar nog ’n private geloofsluwe het; al kan hulle dit nie ’n naam gee nie. Ek is onbeskaamd deel van hierdie groep. Ons is soos die heidene wat aanbid voor die altaar van ’n onbekende god. Om ’n geestelike lewe te hê en geestelik te groei, al is dit dan as mens en selfs as humanis, was nog altyd een van my grootste begeertes.

Koos Kombuis se siening het implikasies vir die wyse waarop die Afrikaanssprekende in ’n postapartheidera geloof as deel van sy identiteit sien: ’n Groter wordende groep draai hul rug op die kerk en tradisionele geloofsbeskouing (oor onder meer die hemel), maar nie noodwendig op religie in die algemeen nie. Humanisme (deernis aan ander) is ’n belangrike deel van hierdie eietydse geloofsbelewenis. Kombuis benadruk dat waar die vorige geslag met bewegings soos Voëlvry politieke kwessies aangepak het, sit jong mense vandag “met ’n reeks issues wat oneindig meer kompleks en vreesaanjaend is”. Hy noem dan: “Die hele ekonomiese stelsel, die ganse planeet en ons voortbestaan as spesie is in die gedrang. Ek kan nie deel wees van die nuwe

protes nie, maar ek hoop dat ek 'n bydrae kan lewer deur aan jong mense 'n spieël voor te hou van my perspektief op geestelike issues. Dis belangrik, dink ek, want ek kan eerlikwaar nie sien hoe ons die enormiteit van ons huidige uitdagings sal kan baasraak sonder die een of ander vorm van geloof nie.”

Hoewel Kombuis dus nie 'n spesifieke kerk of dogma aanhang nie, glo hy “geloof in enige vorm” is lewensbelangrik om sosiale, ekonomiese en ekologiese kwessies in die land aan te pak.

Ook in Adam Tas se uitbeelding van die hemel, wat vervolgens aan bod kom, is daar sprake van 'n eietydse spiritualiteit.

5.5.4.3 “Is dit hoe die hemel lyk” (Adam Tas)

Op 'n riempiesbank in 'n rietdakhuis
sit Liewe Jesus en my pa.
Hulle praat so oor die boerdery
en al die peste wat so pla

Op 'n aga-stoof staan 'n ketel en kook
soet swart boeretroos.
Daar's 'n glimlag op Jesus se gesig
en in my pa se blou-blou oë.

En is dit hoe sy hemel lyk?
En is dit hoe sy hemel proe?
En hoeveel paadjies moes hy loop
Om 'n stukkie van sy hemel te proe?
En hoeveel paaie moes hy loop
Om 'n stukkie van sy hemel te proe?

Storm van liefde (2010)

Adam Tas, oftewel die sanger Francois van der Merwe, is in die hoofstroom van die Afrikaanse musiekbedryf en sing folk-, blues-, rock- en country-musiek. Hy was een van die deelnemers aan Huisgenoot-Skouspel 2012, 'n uitnodiging wat algemeen beskou word as 'n aanduiding van gewildheid onder die massamark-luisteraars van ligte Afrikaanse musiek, en volgens sy webruimte adamtas.co.za is hy al met 'n goue plaat bekroon vir verkope van meer as 50 000 albums. “Is dit hoe die hemel lyk” word op sy webruimte onder sy gewildste liedere genoem, en word algemeen op onder meer RSG gespeel.

“Is dit hoe die hemel lyk” getuig ook van ’n ervaring van ‘hemel op aarde’, soortgelyk aan die ervaring van die ek-spreker in Lina Spies se gedigte wat vroeër bespreek is. (Uiteraard moet daar telkens onderskei word tussen die digter of lirieskrywer en die spreker in die teks.)

Die spreker se pa sit op ’n riempiesbank, ’n meubelstuk wat die luisteraar help om eg Suid-Afrikaanse voorhuis in sy geestesoog op te roep, met “Liewe Jesus”, ’n naïewe aanspreekvorm, en gesels. Hulle gesels nie oor diep geestelike kwessies nie, maar oor “die boerdery / en die peste wat so pla”. Die indruk word gewek dat die boer met Jesus soos met ’n vriend sit en gesels oor die alledaagse dinge.

Op die plaas is daar ook geen feesmaal vir die Here voorberei nie – die koffie, “soet, swart boeretroos”, staan op die “aga-stoof” en kook. Jesus en die pa geniet die gesprek skynbaar ewe veel – daar is ’n “glimlag op [sy] gesig / en in [sy] pa se blou-blou oë”.

In die slot van die lied, wat as ’n soort refrein dien, vra die spreker of dít is hoe “sy hemel lyk” – wat in hierdie konteks ’n dubbele betekenis kry. Dit kan ener syds vra of dít is hoe Jesus se hemel lyk, óf dit kan vra of dít is hoe sy pa se hemel lyk. Die eerste moontlikheid sou beteken dat die spreker ook so ’n beeld van die hemel onderskryf, terwyl die tweede moontlikheid die suggestie skep dat die spreker nie die pa se siening oor die hemel deel nie. Dié idee word versterk deur die spreker se verwysing na “Liewe Jesus” in die eerste vers, ’n aanduiding dat die spreker sy pa se Godsbeskouing as naïef en kinderlik ervaar.

Die slotreëls bevestig weer eens dat die hemel ’n ervaring is wat al op aarde beleef kan word, aangesien sy pa/Jesus op aarde al “paaie moes [...] loop” om ’n “stukkie van sy hemel te proe”. Die spreker sluit egter nie die moontlikheid uit dat daar ook ’n ander hemel kan wees nie aangesien hierdie ‘hemelse ervaring’ op die plaas volgens die slotreëls slegs ’n ‘proesel’ is van die hemel wat wag. Die slotsin – “Om ’n stukkie van sy hemel te proe” – het ’n dubbele

betekenismoontlikheid: Enersyds kan die spreker wonder hoeveel paaie sy pa moes loop om 'n stukkie van sy (sy pa se) hemel (op aarde) te proe, of dit kan andersyds beteken hoeveel paaie sy pa moes loop (dus goeie werke moes verrig) om 'n stukkie van God se hemel te proe.

Die lied het nostalgiese ondertone en kan gelees word as 'n Afrikaanssprekende se hunkering na 'n era van onskuld en eenvoud wat verby is. Die spreker is krities oor sy pa se geloof, maar wys dit nie sonder meer af nie. Dit kan wees dat hy nostalgies oor geloof voel en dat hy religie as deel van 'n vervloë era sien.

Adam Tas se “Is dit hoe die hemel lyk” vorm 'n interessante gesprek met Jeanne Goosen se gedig “Let it be”²⁷, wat vervolgens aan bod kom. Hoewel “Let it be” 'n gedig en nie 'n lied is nie, word dit hier bespreek omdat dit temas by Adam Tas se lied aansluit.

5.5.4.4 “Let it be” (Jeanne Goosen)

Ek sit op die stoep. Die aand kom af
Die driepootbrak huppel huiswaarts
Christus kom sit aan met sy vuil voete
en geblowavede hare
Hy breek die brood. Ek is moeg, sê hy
en ek bring vir hom 'n skottel water vir sy voete
Hy skop sy sloffies eenkant
Niks is meer heilig nie, sê hy
Hulle ploeg nou atoombomafval in my woestyn
Let it be, sê ek. Let it be en ek skink sy glas vol wyn
Sorry, sê ek, maar Tassenberg is al wat ek het
By the way, jy's reg niks is meer heilig nie en dit maak my sad
Hoe voel jy, vra die meester. Hoe voel jy regtig?
Ek lag. Wil jy regtig weet
Praat met my, sê hy. Hoe voel jy regtig?
Wat kan ek tog sê. Alles is in sy moer
Dit help nie om 'n woord daaroor te tjank nie
laat staan nog bid. Ek meen
my broer se as is in 'n fles somewhere in Stikland
hy stamel sonder klinkers maar ek kop wat hy probeer sê
Let it be, sê die meester. Let it be al huil jy bloed
Die oordeelsdag kom ook en my pa slaap nie

²⁷ Aangesien die spreker in die gedig 'n gesprek met Christus voer, en die gedig in wese handel oor die wyse waarop Christus uitgebeeld word, sou die gedig ook in hoofstuk 6 bespreek kon word. Omdat dit egter aansluit by die Adam Tas-lied, het ek dit hier ingesluit.

Ek kop, sê ek. Ek kop alles
 maar soms verlang ek na die ou dinge
 soos die mooi droewe woorde van jou daddy
 Goed soos regverdigheid en ewigheid en geluk
 Ja, sê die meester, dis 'n lang wag maar hy sal sy woord hou
 Ek maak ons glase weer vol
 Sorry weer 'n keer, maar Tassenberg is al wat ek het
 en waar dit vandaan kom is daar nog baie
 so moenie skaam wees nie
 Cheers
 Daar's baie dinge waaroor 'n mens jou ook kan verheug, sê die messias
 maar los dit vir eers
 Sit daar vir ons 'n song op, vra hy
 Ek doen
 Somewhere over the rainbow sing Judy Garland
 Ek breek 'n stuk brood en voer die meester
 'n Mens moet eet ook, sê ek
 and that is no bloody maybe
 Soms is ek bang vir jou ou dad, sê ek
 hy stuur reën maar ook goed soos droogte wat diere laat vrek
 Let it be, let it be, sê die messias
 Eintlik verdien aardlinge niks. Maar daar is goeie goed ook
 Vat nou vir Judy Garland, sy's tog meer as reën of droogte
 Selfs een soos daai ou Patience Strong
 wat sy soms tussen die lyne kwytraak
 Many a true word is spoken in jest
 Maar dis julle klomp, julle wat niks met rus kan laat nie
 wat van die wêreld so omgekrapte onheilige plek maak
 Dis julle, you must let things be, you must let it be, let it be!
 Dis net, sê die meester, dis net . . .
 Ag, nou weet ek ook nie meer wat ek wou sê nie
 Is daar nog Tassies?

Rapport (21 Junie 2009)

Dié gedig is in Junie 2009 in die Sondagkoerant *Rapport* gepubliseer en het tot 'n groot polemieksgelei nadat baie lesers dit as godslasterlik beskou het. Die titel van die gedig is gegrond op die Beatles-lied van 1969, "Let it be", waarin die spreker vertroosting in moeilike tye by Maria, die moeder van Jesus, gaan soek. Die Beatles-lied begin soos volg:

When I find myself in times of trouble, Mother Mary comes to me
 speaking words of wisdom, let it be
 And in my hour of darkness she is standing right in front of me
 speaking words of wisdom, let it be

In Goosen se gedig is dit egter nie 'n moedelose spreker wat by Maria of Jesus vertroosting soek nie, maar Jesus self en die spreker wat wedersyds hul lot by mekaar bekla en troos soek.

Jesus word in aardse terme beskryf, as 'een van ons'. Hy is nie 'n verhewe goddelike wese nie (die skryfvorm "hy" word deurgaans gebruik, en nie die eerbiedskryfvorm "Hy" nie), maar iemand wat met "vuil voete" by die spreker op die stoep kom sit en kuier. Waar Jesus in die Bybel sy dissipels se voete gewas het, is die rolle omgeruil in die gedig en was die spreker Jesus se voete. Dit is 'n aanduiding dat daar nuwe rolle aan Jesus in die gedig toegeken gaan word.

Dit blyk dat Jesus uitgeput is weens die optrede van die mens: "Niks is meer heilig / Hulle ploeg nou atoomafval in my woestyn." Jesus is dus moedeloos om ekologiese redes, nes die Moses-figuur in die David Kramer-lied "Hoekom?", wat in hoofstuk 4 bespreek is. Dit dui op 'n ekologiese verantwoordelikhedsin wat in die post-postmodernisme (Stierstorfer 2007:3) sowel as die transmodernisme (Cole 2008:68) benadruk word. Dit is dus nie sonde wat die mens benadeel wat God ontstel nie, maar sonde wat die natuur benadeel waarvoor Jesus bekommerd is. Jesus word dan vertroos met die woorde "let it be", en 'n glas huiswyn aangebied (die spreker maak verskoning omdat sy net Tassenberg het).

Die spreker beaam dan Jesus se woorde: "By the way, jy's reg niks is meer / heilig nie en dit maak my sad". Die "meester", 'n Bybelse benaming vir Jesus, nooi die spreker om hom in haar vertroue te neem. Die spreker is gebroke oor haar broer se as "in 'n fles somewhere in Stikland", 'n aanduiding dat haar broer psigiatriese probleme gehad het (Stikland-hospitaal is 'n psigiatriese hospitaal in Bellville). En "[d]it help nie om 'n woord daarvoor te tjank nie / laat staan nog bid". Die spreker vind dus geen vertroosting meer in gebed nie, hoewel sy op daardie oomblik ook met 'n soort aweregse 'gebed' besig is. Jesus troos haar nou met die woorde "let it be al huil jy bloed" – 'n verwysing na Jesus wat die aand voor sy kruisiging bloed gehuil het in die tuin van Getsemane (Matt 26). Jesus vertel nou dat die "oordeelsdag kom ook en my pa slaap nie", 'n sinspeling daarop dat God (Jesus se Vader) besorg is oor die mens.

Die spreker beaam weer Jesus se woorde met “ek kop”, en voeg dan by: “maar soms verlang ek na die ou dinge / soos die mooi droewe woorde van jou daddy”. Hier kan dit gelees word as ’n nostalgiese hunkering na vertroostende woorde in die Bybel (“woorde van jou daddy”), en dat die spreker vervreemd geraak het van tradisionele geloof en die Bybel, maar tog soms daarna verlang. Sy smag ook na “regverdigheid en ewigheid en geluk”. Jesus vertroos haar met die versekering dat God sal “woord hou” en na die aarde sal terugkeer – ’n verwysing na die wederkoms. Na ’n glas Tassenberg-wyn en ’n ete van brood later in die gedig, dus ’n eietydse nagmaal, verklaar die messias: “Daar’s baie dinge waaroor ’n mens jou ook kan verheug.” Die mens moet hom of haar dus nie vasstaar teen die hartseer nie, maar ook vreugdes vind in skynbaar nietighede soos ’n glas huiswyn en musiek.

Haar verwysing na haar vrees vir God weens die natuurrampe in die wêreld – “Soms is ek bang vir jou ou dad / hy stuur reën maar ook goed soos droogte wat diere laat vrek” – word ook met “let it be” begroet. Die mens word dus aangemoedig om nie oor ingewikkelde geloofsvrae te worstel nie. Die implikasie is dat God méér is as net vrae oor die regverdigheid van droogte, die mens moet liever op die positiewe fokus: “Daar is goeie goed ook.” Jesus maak dan ’n aanklag teen die mens: “Maar dis julle klomp, julle wat niks met rus kan laat nie / wat van die wêreld so ’n omgekrapte onheilige plek maak” – dit is dus die méns wat van die wêreld ’n bose plek maak, nie Jesus en God (en by implikasie geloof) nie.

Die gedig het ’n ‘oop slot’. Die mens word vir oulaas aangemoedig om geloofsvrae met rus te laat (“you must let it be”), maar dit word opgevolg met ’n onvoltooide stelling: “Dis net ...” Jesus voltooi nie die stelling nie, wat weer die indruk skep dat die geloofsvrae en geloofstellings (dogma) nie so belangrik is soos die aardse vreugdes wat die mens tot sy beskikking het nie.

In die gedig vind ’n mens spore van ’n eietydse geloof waarin die afstand tussen Jesus en die mens oorbrug is – Jesus skop sy sloffies uit en kuier saam met die spreker. Hoewel die gedig deur baie *Rapport*-lesers as oneerbiedig beskou is, is daar niks wat in wese geloof afwys nie. Trouens, die

spreker word aangemoedig om 'berusting te vind' in God se almag en haar nie te bekommer oor kwessies soos "regverdigheid en ewigheid en geluk" nie. Op die kontinuum van geloof–ongeloof sal die spreker dus 'n eietydse geloof aanhang waarin God en Jesus steeds 'n rol het om te speel en daar steeds met verwagting na die wederkoms uitgesien word, maar waarin Jesus toeganklik is vir die deursneegelowige.

5.5.4.5 “De hemel” (Stef Bos)

En je vloog door witte wolken
En een engel hield je vast
En je kon op water lopen
Want het water was van glas
Iedereen was daar gelukkig
Nooit meer honger
Nooit meer pijn
Had je hier alleen ellende
Daar zou alles anders zijn

Maar ik weet niet meer
Waar de hemel is
Ik weet niet waar ik heen ga na dit leven
Toen zag ik de hemel
Met de ogen van een kind
Maar die is voorgoed verdwenen
De hemel is verdwenen

Ik werd ouder en geloofde
In een an'dre fantasie
En ik volgde Zarathustra
Met een soort van anarchie
Want ik vloog over de wolken
Naar een land hier ver vandaan
Maar ik zag geen gouden poorten
En ik zag geen fonteinen staan

En ik weet niet meer
Waar de hemel is
Ik weet niet waar ik heen ga na dit leven
Soms zie ik de hemel
In de ogen van een vrouw
Maar dat duurt meestal maar even

De hemel duurt maar even
Vuur (1994)

In Stef Bos se lied “De hemel” is daar sprake van die verskuiwing van sy geloof vanaf 'n teïstiese Godsbeskouing (daar is net een God wat redding

bring), wat hy as kind gehuldig het, na 'n panenteïstiese beskouing waar hy God ook in die dinge soos die “de ogen van een vrouw” waarneem.

In die eerste vers word die hemel in ‘tradisionele terme’ beskryf, naamlik as 'n plek ‘daar bo’ (“jy vloog door witte wolke”) waarheen 'n engel jou neem (“een engel hield je vast”). Die hemel word voorts geskets as 'n idilliese ruimte waar geen honger en pyn ooit weer bestaan nie en waar die onmoontlike moontlik geword het – “je kon op water lopen.”

Hierdie voorstelling van die hemel blyk egter in vers 2 om die beeld te wees wat die spreker as 'n kind gevorm het, en waarin hy nie meer kan glo nie. Nou twyfel hy waar die hemel is en waarheen hy sal gaan ná sy afsterwe: “Maar ik weet niet meer / Waar de hemel is / Ik weet niet waar ik heen ga na dit leven”.

As ouer mens het die spreker 'n ruk lank in “een an'dre fantasie” geglo toe hy 'n ‘volgeling’ van “Zarathustra” geword het, 'n verwysing na Nietzsche se liriese prosastuk in vier dele wat tussen 1883 en 1892 verskyn het, en waarin hy ‘die dood van God’ aangekondig het (*Also sprach Zarathustra*) (De Caro & Pippin 2006:viii). Ook hierdie beskouing – van ‘God is dood’ – was vir die spreker op die lang termyn egter van geen waarde nie. Hy het dit gevolg “over de wolken / [n]aar een land hier ver vandaan”, maar daar het hy gevind dat dit óók nie veel inhou nie, ook daar was “geen gouden poorten” en “geen fonteinen”. Die spreker se verwysing na “een land hier ver vandaan” kan moontlik 'n verwysing na Suid-Afrika wees. Stef Bos het bande met Suid-Afrika en bring heelwat tyd hier deur. Die implikasie is dat die spreker na 'n ver land gevlug het, maar ook daar geen hemel gevind het nie.

In die slotstrofe herhaal die spreker dat hy nie meer weet waar die hemel is en wat die lewe ná die dood gaan behels nie, maar noem hy dat hy nou die hemel sien “[i]n de ogen van een vrouw”. Hy sien die hemel dus nou in terme van aardse skoonheid. Maar hy voeg by “dat duurt [...] maar even”. Hy aanvaar dus dat ook hierdie beskouing van die hemel mettertyd sal verander. Hy sluit dan af deur die stelling te maak “[d]e hemel duurt maar even” – ook die hemel “duur dus nie lank nie”.

Vir baie Christene is die panenteïsme 'n uitweg uit die vasgeloopde teïsme. In die panenteïsme word God die “Immer Moontlike, die Een wat is en wat was en wat kom; die Een wat om elke hoek en draai in enige gedaante of gebeurde kan verskyn, maar wat nooit in ons gedagtes en formulerings vasgevang kan word nie” (Müller 2011:161). Die spreker is gelate oor verlies aan 'n nuwe beskouing van die hemel. Hy vind berusting daarin dat hy vir 'n rukkie die hemel in die oog van 'n vrou vind. Op die kontinuum van geloofservaring sal die gedig verteenwoordigend wees van ondersteuners van 'n nuwe postteïstiese geloof waarin die geloof nuwe inhoud kry, maar nie in die geheel afgewys word nie.

5.5.4.6 “Klein Tambotieboom” (Die Heuwels Fantasties)

Refrein:

As die donker my kom haal
en die here my nie soek nie
as die osoonlaag vergaan
en in 'n kandelaar van sterre val
begrawe my hart op Klein Tambotieboom
en strooi my as oor die Bosveld-horison

jy het nie 'n graad nie
en jy het nie 'n kredietkaart nodig nie
om in die agterplaas soos 'n kind te baljaar
en die verte in van 'n krans af te staar
die gelukkigste wat ek ooit was
op die naat van my rug in die natuurreservaat
die wind sing my naam
en deur die bottels wat knak
hoor ek 'n skaterlag

Refrein:

geïsoleer in donderweer
ver van die wolkekrabbers
net die atmosfeer wat aan ons kleef
en 'n wolkbreuk wat my boekdeel spreek
jy weet ek het nie
ek het nie 'n agenda nie

Refrein:

Die Heuwels Fantasties (2008)

Dié lied se melodie, 'n klank wat heimwee en gevoelens van nostalgie by die luisteraar oproep, staan in sterk kontras met die punkrock-klanke van die res van die album. Dis asof die luisteraar skielik – op snit 8 van die debuutalbum

van Die Heuwels Fantasties – vir ’n oomblik tot stilstand geruk word om oor die lewe ná die dood na te dink. Die Heuwels Fantasties is ’n groep wat uit lede van Fokofpolisiekar en Lukraaketaar saamgestel is terwyl laasgenoemde twee punkrockgroepe vir ’n ruk uiteen is.

In die koorgedeelte wat tussen elke vers herhaal word (die eerste strofe dien as ’n koor), vra die spreker dat wanneer “die donker”, by implikasie die dood, hom kom haal, en “die here my nie soek” – daar wag dus geen Christelike verlossing op hom nie – hy op ’n plek ter ruste gelê moet word wat hom na aan die hart lê. Sy hart moet begrawe word op Klein Tambotieboom, ’n klein dorpie in Limpopo, en sy as moet in die Bosveld gestrooi word.

In die res van die lied word die eenvoud van aardse vreugdes beskryf. In vers 2 hoor die luisteraar byvoorbeeld dat ’n mens nie kwalifikasies (’n “graad”) of geld (’n “kredietkaart”) nodig het om egte vreugde te ervaar nie, want dit kos niks om soos ’n kind “in die agterplaas te baljaar” of oor ’n krans in die verte in te staar nie. Die spreker meld dat die toppunt van aardse vreugde vir hom is om op die “naat van sy rug” in die natuurreservaat (dus die natuur) te lê, met die wind wat waai en met die genot van samesyn met vriende nie (“bottels wat knak” en ’n “skaterlag”). Die spreker verwys dus hier na sy huidige ruimte waar hy sit en mymer.

Die beeld word in die volgende strofe voortgesit, naamlik dat vreugde gevind word waar jy weg is van die stad (“geïsoleer [...] ver van die wolkekrabbers”), en in die natuur tydens die reën (die “wolkbreuk wat my boekdeel spreek”). “Dit spreek boekdele” is ’n Afrikaanse uitdrukking wat veelseggendheid beteken. Die spreker vind dus die natuur veelseggend, maar ’n boekdeel kan ook hier byna ’n religieuse konnotasie aanneem van ’n Bybelse boekdeel. Die implikasie is dat die natuur sy ‘enigste Bybel’ is. Die spreker vind ook vreugde in opregte verhoudings – verhoudings sonder geheime agendas of planne. Agendas kan ook in hierdie konteks na ’n dagboek verwys, dus verhoudings sonder die gejaagdheid van druk skedules.

Die suggestie is dat vreugde nie gesoek moet word in 'n lewe ná die dood wat nie bestaan nie, maar in die eenvoudige vreugdes wat reeds hier op aarde gevind kan word. Hoewel die lied in die eerste reël god afwys (“die Here my nie soek nie”), wat ook gelees kan word as dat die spreker voel die Here sy rug op hom gedraai het weens sy lewenskeuses, kan hierdie lirieke steeds as tekenend van 'n nuwe panenteïstiese spiritualiteit gesien word waar die fokus nie meer op die lewe ná die dood val nie, maar op die teenswoordige wêreld.

Geels (2008:10) beskou hierdie verskuiwing in spirituele ervaring as 'n wêreldwye fenomeen. “At a time when elements of traditional Christianity such as the belief in a transcendent God show signs of being in decline, there seems to be an increasing interest in the predominant mystical and panentheistic view of God, stating that God is both immanent and transcendent.” Tog word geloof in God heeltemal afgewys (die Here soek nie die spreker ná sy dood nie) en wêreldse vreugdes word verhef tot religieuse ervarings.

5.5.4.7 “Die duiwel” (David Kramer)

Dit is pikswart daarbo
Dis 'n donker Karoo
Ek het baie om te sê
Maar niemand wil my glo
Niemand wil my glo nie
Die hemel hettie vloer nie
God sittie op 'n troon nie
Die hemel issie so nie
Maar dit mag ekkie sê nie
Niemand wil dit hê nie
Die plekke waar ek slaap
Wil niemand anders lê nie

Hulle sê ek ken die duiwel
En die duiwel ken my naam
Hy't gemaak met my net wat hy wil
Toe ek onner oppie kruispad staan

Ek stap deur kloof en kuil
Ek is omgekras en vuil
My kitaar hang om my nek
En ek laat die kwinte huil
Ek hou my mond maa' toe
Vir jarre issit so
Vir jare rondgeswerwe
Van onner tot daarbo

Miskien is ek nou guilty
Want ek hettie geduld 'ie
Sy het my gelos
Al wassit 'ie my skuld 'ie

KOOR

Die duiwel eis jou siel
En hy leer vir jou sy riel
As jy die snare so wil slaan
Innie lig vannie donkermaan
Moet jy onner oppie kruispad staan

Dit is pikswart daarbo
Dis 'n donker Karoo
Ek het baie om te sê
Maar niemand wil my glo
Ek kannit 'ie explain nie
Die beelde in my brein nie
Groot hettie 'n grens 'ie
En klein is glattie klein nie
Moet jou nie misgis 'ie
Vannie vlees offie vissie
Elke ding het 'n stukkie god
En daai vlam kan jy nie blussie

Hemel & aarde (2007)

Volgens Müller (2011:156) het Kramer by die bekendstelling van *Hemel & aarde* by die Klein Karoo Nasionale Kunstefees in 2008 gesê hy het met hierdie album probeer om iets van die 'plattelandse gospel' te interpreteer en te sing: "Dit beteken hierdie konsepte oor God en ons verhouding tot God wat in 'n begrip soos die panenteïsme uitgedruk word, leef ook in gewone (plattelandse) mense se verstaan van God en die wêreld." (Müller 2011:156).

Een van die liedjies op die album, "Hoekom?", is reeds in hoofstuk 4 oor die Moses-figuur bespreek. 'n Herinterpretasie van Bybelse begrippe, soos byvoorbeeld *verlossing*, is 'n deurlopende tema op *Hemel & aarde*. In die lied "Die duiwel" vervaag die grense tussen die hemel en die hel.

In dié lied is die duiwel nie aan die woord nie, maar wel 'n spreker wat skynbaar iets (nuuts) oor die duiwel wil meedeel, "maar niemand wil my glo nie". In strofe 1 beskryf die spreker die hemel as 'n plek "daarbo" en donker soos die Karoo – 'n beeld waarmee sy luisteraars moontlik bekend is. Hy sukkel egter om sy insig in die hemel met ander te deel, want "niemand wil my glo nie". Die

insig wat hy dan nogtans oordra, is “die hemel hettie vloer nie” en “God sittie op ’n troon nie”. Hy probeer dus die luisteraar se geykte siening van die hemel as ’n vaste plek, en God as ’n koning op ’n troon, uitdaag en weerlê. Maar weens die plekke waar hy slaap en waar “niemand anders lê nie”, moontlik ’n verwysing na verdorwe plekke wat deur die gemeenskap afgekeur word, stel die mense nie belang in sy siening nie. Die hemel hier kan ook verwys na die plekke van sy gees, die “beelde in my brein”.

Die mense skiet sy beskrywing van die hemel af omdat die spreker skynbaar so goed vertrouwd is met die duiwel: “Hulle sê ek ken die duiwel / En die duiwel ken my naam” – ’n moontlike aanduiding van die spreker se sedelose lewe. Hy is boonop iemand wat deur die duiwel beproef is by ’n “kruispad” in sy lewe – ’n sinspeling op ’n krisisoomblik, maar wat ook die Christendom betrek (die kruis is ’n bekende simbool van die Christelike verlossing). Die duiwel het dus sy sin gekry met die spreker (“Hy’t gemaak met my net wat hy wil”) toe hy by ’n oomblik in sy lewe gekom het waar hy ’n keuse moes maak.

Nou voer die spreker ’n sukkelende swerwersbestaan – “deur kloof en kuil” – en hy is “omgekrap en vuil”. Hy sing nie (“Ek hou my mond maa’ toe”), maar speel kitaar (hy laat die “kwinte huil” – kwinte is ’n musiekterm). Dis ’n weemoedige klank aangesien “kwinte” ook in die idioom “kwinte en kwale” op ellende dui. Hy sing of praat dus nie oor wat hom pla nie, want hy is die stilswye opgelê (strofe 1). Hy mag nie sy twyfel verwoord nie en beskik boonop nie oor die vermoë om dit te doen nie. Vir jare was hy soekend (“rondgeswerwe”) “van onner tot daarbo”.

Die *swerwer* is een van die metafore wat Bauman (1996:29) gebruik om identiteit in die postmoderniteit te beskryf. Die swerwer het nie ’n meester nie en gaan waar hy wil, maar hy bly oral ’n vreemdeling. Strofe 4 gee egter ’n aanduiding van die oorsaak van die spreker se worsteling en ellende: “Sy het my gelos / Al wassit ’ie my skuld ’ie.” Hy het dus ’n liefdesteleurstelling beleef. Die spreker hét dus ’n behoefte aan stabiliteit gehad, maar voer nou ’n swerwersbestaan omdat dit hom ontnem is.

In die refrein waarsku die spreker dat die duiwel soms jou siel opeis en jou 'na sy pype laat dans' – “hy leer vir jou sy riel”. As jy by 'n kruispad in jou lewe kom, sal jy die duiwel leer ken. In die slotstrofe deel die spreker weer sy insig oor wát hy oor die duiwel geleer het: Die hemel / hel “daarbo” is onbepaald en oneindig: “Groot hettie 'ie grens 'ie / En klein is glattie klein nie”, en dat 'n mens jou maklik kan misreken met die grens tussen die goeie en die bose (“vlees” versus “vis”).

Die slotreëls, “Elke ding het 'n stukkie god / En daai vlam kan jy nie blussie”, is betekenisvol. Die implikasie is dat daar óók in die duiwel 'n stukkie van God skuil, en dat hierdie ineengestremeldheid onblusbaar is. Dit word versterk deur die ‘vloerlose’ hemel vroeër in die lied, wat suggereer dat die ‘grens’ tussen die hemel en die hel maar dun is. Dit sluit aan by die dualiteit van God en die duiwel wat vroeër in die hoofstuk in die lied “Die duiwel en God” deur Stef Bos aan bod gekom het.

Oor die Kramer-lied skryf Müller (2011:155):

[D]ie boodskap van die liedjie [is] dié van die panenteïsme. Panenteïsme glo God is in alles teenwoordig, maar is tegelyk ook meer as die heeral. God is dus nie in die skepping vasgevang nie. ‘Elke ding *het* 'n stukkie god,’ sê Kramer. [...] As dit ‘*is* 'n stukkie van god’ was, sou God daarin vasgevang wees, maar ‘*het* 'n stukkie god’ kom daarop neer dat elke ding 'n draer of weerspieëling van God is.

In Kramer se lied, soos ook in dié van Stef Bos en Fokofpolisiekar, is die hemel nie 'n plek ‘daar bo’ nie. Dit kan op aarde gestalte kry. In hierdie lied is dit egter ook die ‘hel’ van verwerping deur mense, soos die swerwer in die lied ervaar, wat op aarde gestalte kry. Die swerwer se geliefde en mense het hom die rug toegekeer, moontlik weens sy twyfel en bevraagtekening.

5.5.4.8 “Hemel op die platteland” (Fokofpolisiekar)

Kan jy my skroewe vir my vasdraai?
Kan jy my albasters vir my vind?
Kan jy jou idee van normaal by jou gat opdruk?
Kan jy apatie spel? Kan iemand dalk 'n god bel

en vir hom sê ons het hom nie meer nodig nie?
Kan jy apatie spel?
Reguleer my, roetineer my
Plaas my in 'n boks en merk dit veilig
Stuur my dan waarheen al die dose gaan
Stuur my hemel toe ek dink dis in die platteland
Dis hemel op die platteland

As jy met vuur speel, sal jy brand (2003)

Teenoor “Klein Tambotieboom” van die Heuwels Fantasties staan “Hemel op die platteland”, waar geloof en oortuigings oor die hemel en hel deel is van die establishment wat die spreker wil ondermyn. Die spreker begin die lied deur ironies te vra: “Kan jy my skroewe vir my vasdraai?”. Dis is moontlik ’n aanduiding dat hy ’n ‘skroef los het’, ’n idioom wat beteken “iets is fout” en dat hy dus van die geykte sienings afwyk. In die konteks van die lied is ‘skroewe vasdraai’ ook ’n beeld wat die spreker se gevoel van beklemming benadruk. Hy voel ‘vasgewoel’ in tradisionele opvattinge waarvan hy wil ontsnap. Hy vra ook of die luisteraar “[s]y albasters vir [hom] kan vind”, wat hier ’n meerduidige betekenis het. “[A]lbasters kan enersyds hier verwys na ‘skietgoed’ wat die spreker nodig het om die establishment te ondermyn, maar andersins beteken dit ook hy het sy *marbles* verloor – hy is dus die kluts kwyt (volgens die gemeenskap). Voorts kan dit verwys na sy seksuele rypwording. Hy het ’n behoefte om ‘ryp’ te word om die gesagsinstellings uit te daag met sy eie sienings. Die spreker verwerp dan ook dit wat “normaal” geag word met die stelling dat die luisteraar “[sy] idee van normaal” by sy “gat kan opdruk”, ’n kru verwysing om standpunt in te neem na gesagsfigure wat sekere idees van aanvaarbaarheid aan die spreker opgedwing het.

Die spreker verklaar sy apatie met die retoriese vraag: “Kan jy apatie spel?” – ’n uitdagende manier om te vra of die luisteraar weet wat apatie is. Die spreker verklaar in die volgende reëls op uitdagende wyse dat hy onder meer apaties is teenoor religie: “Kan iemand dalk ’n god bel / en vir hom sê ons het hom nie meer nodig nie?” God en die religieuse word dus saam met die establishment wat hom “[r]eguleer” en “[r]oetineer”, verwerp.

Hy daag die luisteraar as ’t ware uit om hom te probeer etiketteer (“plaas my in ’n boks en merk dit veilig”), en om hom dan na “die platteland” te stuur

“waarheen al die dose gaan”. Die platteland is in hierdie konteks ’n ruimte wat die spreker as verkrampt en benouend ervaar. Daarom dat die spreker verklaar: “Stuur my hemel toe ek dink dis in die platteland / Dis hemel op die platteland.” Waar die natuur in die gedigte van Lina Spies (en in ’n mindere mate die lirieke van Adam Tas en Die Heuwels Fantasties) voorgehou word as ’n idilliese omgewing, ’n soort hemel op aarde, is die platteland (wat dikwels met die vrye natuur geassosieer word) in hierdie lied ’n ‘agteraf’ omgewing waar mense steeds aan geëykte waarhede vasklou – en waar godsdiens dus tuishoort.

Waar die hemel dus vir Fokofpolisiekar ’n plek tussen verkrampte mense is, is die hel vir die groep ook ’n plek op aarde. Indien jy die wyse waarop Afrikaanssprekendes religie as deel van ’n nuwe postapartheid-identiteit ag op ’n kontinuum plaas, is hierdie lied sprekend van ’n groep wat godsdiens verwerp as deel van die Afrikaner-establishment wat vir apartheid (en dus die politieke probleme in die land) verantwoordelik was. Dit verteenwoordig dus die groep op die verste punt van die kontinuum – religie word in die geheel afgewys.

5.5.4.9 “As jy met vuur speel sal jy brand” (Fokofpolisiekar)

Elke oggend is ek in die hel
Ek word wakker en die vlamme brand my vel
Sal ek ooit rêrig kan opstaan en nie my bed mis nie?
Gee my alkohol, gee my ’n lewe
Gee vir my raad, gee vir my ’n rede
Sodat ek kan opstaan, verlore gebore
Elke keer as ek glimlag, raak dit net swaarder
Kan ek ophou lewe ná vandag?
Als is weg
Draai jou ander skouer dan’s als reg
Hoekom raak ek so kwaad? Ek vind ek raak so kwaad
En ek skree God, maar dis niks werd nie
Daar is iets beeldskoon in die donker nag

As jy met vuur speel, sal jy brand (2003)

Die spreker stel die ervaring om soggens sukkelend wakker te word en sy gevoelens van ‘leegheid’ gelyk aan die hel. Hy het geen rede meer om sog-

gens op te staan nie en maak die stelling dat hy “verlore gebore” is. Sy gevoelens van leegheid word versterk met uitdrukkings soos “raak dit net swaarder” en “[a]ls is weg”. Die spreker pak sy gevoelens van woede op God: “En ek skree God, maar dis niks werd nie” – hy soek dus vrugtelos by God vir singewing in sy lewe, en vind eindelijk “iets beeldskoon in die donker nag”, wat hier in kontras staan met die ‘hel van wakker word’ en wat ook die boosheid kan suggereer.

“As jy met vuur speel sal jy brand” is tekenend daarvan dat nie nét die hemel in ’n nuwe era as ’n plek op aarde uitgebeeld word nie, maar ook die hel. Die spreker wys die bestaan van God heeltemal af – God is “niks werd nie” en die spreker het ook geleer om betekenis in aardse dinge te vind. Die spreker verteenwoordig dus ’n uiterste van die spektrum waar daar geen ruimte gelaat word vir God of die kerk nie.

Myns insiens kan Fokofpolisiekar se “Hemel op die platteland” en “As jy met vuur speel, sal jy brand” as voorbeelde van Castells se weerstandsidentiteit gelees word. Volgens Castells (1997:8) word hierdie identiteit aangeneem deur diegene wie se posisie gedevalueer word deur die dominante samelewingsinstellings. Hierdie identiteit word dus uit die ‘loopgrawe’ van weerstand en oorlewing gevorm. Klopper (2009:135) wys daarop dat Fokofpolisiekar ontstaan het uit ’n groep vriende se gedeelde ontnugtering met eers die NG Kerk, en later ’n Engelse charismatiese kerk, en hul behoefte daaraan om teen alle gesagsinstellings te rebelleer. Die groep het dus gevoel hulle word geminag deur dominante samelewingsinstellings. Francois van Coke, ’n groeplid, het aan Willemien Brümmer (2004) gesê: “Almal moes al gevoel het hulle wil in opstand kom teen outoriteit ... teen mense wat vir jou sê wat om te doen.” (soos aangehaal deur Klopper 2009:135). Klopper (2009:135) haal ook vir Grundlingh (2003) aan: “Myburgh [’n lid van Fokofpolisiekar – GCE] meen dit gaan oor baie meer – oor die vrees waarmee ’n jong generasie rondloop, en die bevryding van instellings en strukture wat van kindsbeen af op mense afgedwing word.”

Myns insiens is daar sprake van 'n weerstandsideentiteit by Fokofpolisiekar en rebellie teen alle vorme van gesag: kerk sowel as staat. Die groep het in hul eerste bestaansjare alle vorme van gesag stormgeloop – ook die kerk. Toe Wynand Myburgh, 'n groeplid, in 2006 die woorde “Fok God” op 'n aanhanger se beursie teken, het dit tot 'n landwyse debat aanleiding gegee waarin daar druk bespreek is of die groep nog by die KKNK welkom is en waaraan kerkeleiers soos Allan Boesak deelgeneem het. Boesak het in die media gesê Myburgh het 'n “grens oorskry” en sy “oortreding is groot”. Waarop Myburgh geantwoord het met: “Relax, Allan, en eet 'n koekie.” (soos aangehaal deur Klopper 2009:121).

Maar ná die groep se albums in die eerste dekade van 2000, het hulle hul uitgewoed en het die groep in 2010 'n ruk lank opgebreek en ander groepe gevorm (soos Die Heuwels Fantasties, wie se musiek ook in dié proefskrif bespreek word). Hunter Kennedy, nog 'n lid van die groep, het aan Pieter van Zyl in *Huisgenoot-Tempo* (Maart 2012) gesê:

Daar sal Fokofpolisiekar-fans wees wat dit as 'n *sell-out* sal beskou [die groeplede van FKP se optrede by Huisgenoot-Skouspel, 'n jaarlikse musiekfees met hoofstroomkunstenaars – GCE]. Maar as jou kuns werklik 'n uitlaatklep vir jou emosies is, dan word jou k*k met jouself mos mettertyd minder. Ek dink dit is wat met ons gebeur het: Ons het suksesvol gekommunikeer wat ons wou.

In dieselfde onderhoud antwoord Hunter soos volg wanneer hy uitgevra word of Fokofpolisiekar weer 'n album gaan opneem:

Die groot rede waarom die album nog 'n rukkie sal vat, is omdat ons nie seker is hoe om dit aan te pak nie. Die dokkie en die boek *Biografie van 'n bende*, deur Annie Klopper, het die *brand identity* van Fokof versterk en ons aan 'n nuwe generasie, die 18- tot 24-jariges, voorgestel. Maar ons is nou besig om te trou en te *settle* en ons *worry* oor *tax return*-vorme ...

Daar is dus 'n besliste verskuiwing in die groep se identiteit: Die woede en die weerstand is minder, die lede het *ge-settle* en hul musiek het in 'n mate deel van die hoofstroom geword. Maar hoewel daar duidelike tekens is dat die groep se weerstandsideentiteit getaan het, kan daar nie sonder meer aangevoer word dat dié identiteit in 'n legitimerende óf 'n projekidentiteit ontwikkel

het nie. Castells (1997:8) definieer 'n legitimerende identiteit as een wat deur die dominante samelewingsinstellings gevestig word, terwyl 'n projekidentiteit verbind word met toewyding aan 'n spesifieke saak. Geeneen van hierdie identiteite was teen 2012 op Fokofpolisiekar van toepassing nie. 'n Moontlike rede daarvoor is dat die lede van Fokofpolisiekar deel is van 'n generasie wat met demokratisering in 1994 te jonk was om persoonlik aandadig te wees aan apartheid, maar terselfdertyd die (wit, Afrikaanssprekende) generasie was wat die swaarste getref is deur regstellende praktyke in die werkplek.

Aan die einde van die eerste dekade van 2000 het dié generasie egter in toenemende mate vir hulleself 'n plek in Suid-Afrika oopgekap, hoewel hulle in groot mate hulle polities van die land onttrek het en politieke apatie toon. In hierdie spesifieke geval vind ek Castells se identiteitsteoretisering beperkend aangesien dit nie voorsiening maak vir 'n 'omgekeerde proses' waar 'n legitimerende identiteit (van die wit heersersklas in Suid-Afrika) regresseer na 'n weerstandsideentiteit wat daarna ontwikkel in 'n polities ontmagtigde identiteit nie.

Die Afrikaanse swaarmetaalgroep K.O.B.U.S! se lied "AS HUL WEER KOM" handel oor 'n aspek wat ten nouste met die hemel en die hel saamhang: die wederkoms. Dit word egter in die lied vaag gehou wie se wederkoms aanbreek.

5.5.4.10 "AS HUL WEER KOM" (K.O.B.U.S!)

AMEN

DIE SON GAAN STILSTAAN IN DIE LUG EN
SWART BRAND TEEN DIE BLOU. DIE MAAN
SE TRANE STROME BLOED SAL ROOI VLOEI IN
DIE GROU.
2. DIE DIERE VAN DIE LAND EN WATER EN LUG
SAL STIL WORD EN WETEND KNIEL.
3. EN DIE YSINGWEKKENDE BESEF DAT DIE
WAARHEID HEELTYD DAAR WAS SAL SKEUR
DEUR DIE MENSDOM SE SIEL.
4. DIE HEMELRUIM GAAN OOPVOU, DIE LUG GAAN
VERBLINDEND WEES. EIEGEREGTELIKE DWASE
SAL VERSTEEN STAAN EN STAAR TUSSEN

- LASTERAARS VOL VREES.
 5. BILJOENE GILLE, 'N KOOR VAN ANGS, SAL
 DIE STEM VAN DIE AARDE WORD
 6. BEGELEI DEUR DIE VOETEVAl TUSSEN
 OOP DONKER GRAFTE GAPEND IN DIE GROND.
 7. DIE DAG VAN WOEDE EN WRAAK. DIE
 LAASTE BLADSY IN DIE RAAISEL-VERHAAL. DIE
 EINDE EN BEGIN VAN ALLES EN NIKS. AMEN.
 8. DIE EWIGE OOMBLIK WAAR DIE ANTWOORD
 VERSKYN, DIE GRENLOSE RUIMTE SAL
 WEERKLINK TOT DIE GLORIE VAN DIE
 KOMENDE PYN
 9. DIE SKEIDING SAL SO SONDER SEREMONIE BEGIN,
 DIE EEN KANT HIER EN DIE ANDER KANT DAAR.
 10. EN DIE DEUR VAN JOU BREIN GAAN KRAAK IN SY
 RAAM TERWYL JY WAG OM TE HOOR OF JY
 SAAMGAAN OF NIE.
 11. DIE EINDE EN BEGIN VAN ALLES EN NIKS.
 AMEN.

Swaarmetaal (2007)

Schutte (2010:29) wys daarop dat baie Suid-Afrikaners in 'n vorige era die Christelike geloof aangehang het omdat predikante hulle bang gepreek het oor die oordeelsdag. Hy (2010:29) skryf dat hul vrees as kinders vir God en die oordeelsdag hulle in God se arms ingedryf het. K.O.B.U.S! sinspeel in “AS HUL WEER KOM” op hierdie vrees en ironiseer dit om Christene en die Christelike geloof as belaglik af te maak.

Die titel van die lied is ontleen aan die Afrikaanse Halleluja-lied “As Hy weer kom”, waarin beskryf word hoe Jesus “sy pêrels” met die wederkoms sal kom haal om sy “troon te versier”. Die implikasie van die “HUL” in die titel, “AS HUL WEER KOM”, slaan op die moontlikheid dat Satan dalk saam met Jesus by die wederkoms sal opdaag om ook ‘sy pêrels’ te kom opeis. Die “HUL” kan egter ook verwys na die gestorwenes wat uit die dood opstaan, waarvan daar in vers 6 sprake is.

Die lied begin met die woord “amen”²⁸, waarmee Christelike gebede tradisioneel afgesluit word en wat beteken “laat dit so wees”. Dan beskryf die lied die oordeelsdag in apokaliptiese terme. Die “son gaan stilstaan” en die lug “swart brand”, terwyl “die maan / se trane strome bloed” vloei. Dit word dus gestel

²⁸ Om tipografiese redes gebruik ek kleinletters in die bespreking van die lied. K.O.B.U.S! skryf egter deurgaans alle liriektekste in hoofletters op die CD-pamflet.

dat saam met die Lig, wat by implikasie Christus is, die Duisternis sal aanbreek. Satan sal dus sy aan sy met Christus verskyn.

“Die diere van die land en water en lug” sal in eerbied kniel met die wederkoms, wanneer die “ysingwekkende besef” tot die mens sal deurdring dat die “waarheid heelyd daar was”. Die mens sal dus besef dat hy onnodig oor godsdiens geworstel het. Die “lug” gaan “verblindend” wees, en mense sal “gillend” ’n “koor van angs” vorm terwyl die grafte oopgaan en mense uit die dood opstaan: “oop donker grafte gapend in die grond”. Dit skep ’n skrikwekkende, apokaliptiese beeld van die wederkoms.

Die oordeelsdag is ’n dag “van woede en wraak”; die dag waarop die mens die antwoord op die “raaisel-verhaal” van geloof sal kry. “Die einde en begin van alles en niks” – die oordeelsdag is dus gelykertyd die einde van die wêreld en die begin van die hiernamaals, wat hier as “niks” voorgestel word. Na die oordeel wag daar dus nóg ’n hemel nóg ’n hel op gelowiges.

Dit is nie Christus of Satan by name wat by die oordeelsdag sal verskyn nie, maar “die antwoord” – die mensdom sal dus finaal uitsluitel kry oor die inhoud van geloof. Die mens se “skeiding”, vermoedelik van die aarde, maar ook moontlik sy “skeiding” van onkunde, “sal sonder seremonie” begin. En die mens gaan op daardie oomblik in angs wag “om te hoor of jy saamgaan of nie”, of jy dus ook deur middel van ’n soort wegrapingsproses na ’n ‘nuwe lewe’ geneem word. Die slot van die lied is ’n herhaling van die refrein: “Die einde en die begin van alles en niks.” Dit beklemtoon opnuut die spreker se siening dat die “einde” van die wêreld met ’n groot “niks” gevolg gaan word. Die laaste amen skep saam met die “amen” aan die begin van die gedig ’n soort raam waarin die spreker verklaar “laat dit so wees”.

Anders as in “Solo” deur Coenie de Villiers, waar die spreker gelate op sy laaste uitvoering gewag het, en in “De hemel” van Stef Bos, waar die spreker oplaas die hemel in die oog van ’n vrou gevind het, word ’n gevoel van afgawing en vrees vir die oordeelsdag in “AS HUL WEER KOM” geskep. Op ’n manier is die lied ’n terugryp na die meesternarratief van die hel as iets wat

deur die gelowige gevrees moet word, maar daar is tog 'n kritiese afstand. 'Christus' en die 'hemel' word nie as teenpole voorgehou wat die mens van Satan en die hel kan red nie. Daar is trouens geen aanduiding op grond waarvan sommiges "saamgaan" en ander agterbly nie. Die lied ironiseer en parodieer myns insiens fundamentalistiese Christene se beheptheid met begrippe soos *verlossing* en *hel* en gelowiges wat die eindtye in die media probeer voorspel.

5.6. Ter samevatting

God en Satan, sowel as die hemel en hel, word op uiteenlopende wyses in gedigte en liedere uitgebeeld wat sedert 1994 verskyn het. Enersyds is daar wel sprake van 'n 'nuwe God' in soverre daar in Walters "XIV" aangetoon word hoe God verskillende gedaantes oor verskillende dekades aangeneem het, telkens omdat die mens God in 'n ander lig stel. God (in Stef Bos se "Het lied van God: wat ik niet ben") en Satan (in Walters se "Eksklusiewe verslag...") is albei aan die woord gestel om 'eerstehands' vir lesers te vra om nie eienskappe aan hulle toe te dig nie (God), en nie hul bestaan te ontken nie (Satan).

God is voorts in "God se kunskafee" deur Prop van Rooyen voorgestel as 'n kunstenaar wie se bestaan gefokus is op die bring van estetiese genot aan die mens. In Stef Bos en Koos Kombuis se "God en Satan" is hul noue interafhanklike jin-jang-verhouding benadruk. In Walters se "Ope Brief: aan Lucifer" is aangetoon dat Satan saam met Christus "hoekstene" en "fundament van die Christendom" is, omdat die kerk Satan om geldelike gewin nodig het. God se afhanklikheid van Satan is ook die tema van Walters se "Paradoks".

Waar die Christelike geloof dikwels in die apartheidsjare 'n voorkeurposisie in die Suid-Afrikaanse samelewing ingeneem het, word God nou in gedigte soos "In memoriam" en "Ope Brief: aan die Groot Onbekende" (albei deur Walters) as een van baie gode voorgehou. In laasgenoemde gedig pleit die briëfskry-

wer dat mense met groter omsigtigheid standpunte oor God sal formuleer en hulle oop sal stel om nuut oor Hom te dink – anders gaan die Christelike godsdiens waarskynlik dieselfde paadjie as die mitologiese gode en legendes loop. “XLI” (Walters) benadruk ook dat God in wese onpeilbaar en onkenbaar is.

Soortgelyke verskuiwings in die uitbeelding van die hemel en hel is waar-geneem. Volgens Lina Spies se “Paradise regained” en “Hemel” is enige gesprekke oor die lewe ná die dood bloot bespiegeling, en verlustig die spreker haar in die skynbaar nietige plesier wat intussen op aarde gevind kan word. In “Aanbidding”, ook deur Spies, word benadruk dat die mens “net stamelend” oor God kan praat. Die hemel en die hel is ook aardse bestem-mings vir Adam Tas in “Is dit hoe die hemel lyk”, en in Jeanne Goosen se “Let it be” kry die goddelike menslike gestalte en word die mens gemaan om kin-derlik te glo en nie besorg te raak oor ingewikkelde dinge nie. Ook in die Heuwels Fantasties se “Klein Tambotieboom” en David Kramer se “Die duiwel”, sowel as in Fokofpolisiekar se “Hemel op die platteland” en “As jy met vuur speel sal jy brand” is daar ’n groter klem op aardse genot as op geluk in die hiernamaals.

Snyders se “Versagtende omstandighede”, wat met die oorgang van ’n apart-heidsbestel na ’n postapartheid-samelewing verskyn het, is die enigste gedig in die afdeling wat polities gekodeer is en kritiek lewer op die sosio-ekono-miese toestande van die bruin spreker. Dit is tekenend van die nuwe rolle wat aan religie in ’n nuwe wêreld toegeken word en dat politiek skynbaar toenemend afwesig is in ’n nuwe era.

Coenie de Villiers se “Solo” en K.O.B.U.S! se “AS HUL WEER KOM” sinspeel albei op die laaste oordeel wat wag, maar waar De Villiers hom gereed maak vir ’n skynbaar laaste uitvoering voor ’n skynbaar liefdevolle Meester, beskryf K.O.B.U.S! die wederkoms geïroniseer as ’n geleentheid wat met angsk en pyn gepaard gaan.

Die uiteenlopende tekste en sienings wat in die hoofstuk aan bod gekom het – van Cas Vos se respekvolle sienings oor God in “Allergrootste” en “As die gode paradeer”, tot by die verwerping van God in “Hemel op die platteland” deur Fokofpolisiekar, toon dat Afrikaanssprekendes op uiteenlopende wyse religie deelmaak van ’n postapartheid-identiteit. In sommige kringe kan die insluiting van tekste deur Stef Bos en David Kramer as problematies geag word omdat hulle nie Afrikaanssprekend is nie, maar albei kunstenaars se musiek staan myns insiens in die hoofstroom van die Afrikaanse musiekbedryf, daarom kan afleidings oor identiteit

Daar is wel nog sprake van ’n geloof in die tradisionele sin van die woord, maar daar is ook kringe waar religie as deel van die Afrikaner-establishment (wat vir apartheid die skuld kry) verwerp word. In verskeie tekste is tradisionele geloof verruil vir humanistiese oortuigings, wat verband hou met ’n groter klem op waardes in die post-postmodernisme en met Derrida se godlose religie (Berry 2008:170).

In die laaste hoofstuk sal ondersoek ingestel word na klemverskuiwings in die wyse waarop Jesus Christus en sy kerk uitgebeeld word, en word ook gedigte en liedere bespreek wat melding maak van eietydse pelgrimstogte.

HOOFSTUK 6: 'N ANDER CHRISTUS EN 'N NUWE KERK?

6.1 Inleiding

In die boek *The Poet's Jesus* (2000) sit Peggy Rosenthal in verskillende hoofstukke uiteen watter rolle deur die eeue in die wêreldliteratuur aan die Bybelse Jesus toegeken is, soos in die 18de-eeuse letterkunde, die modernisme, die postmodernisme en die Afrika-struggle-literatuur. Haar laaste hoofstukke word onderskeidelik gewy aan “Jesus Absent”, “Jesus: Between Absence and Presence” en “Jesus Present”. Daarin fokus sy op die tema van die afsydige ‘opsygeskuifde’ Jesus, die uitbeelding van ’n speelse, prettige Jesus in ’n tussenfase; en laastens na die terugkeer van Jesus na die wêreldliteratuur, maar nie as ’n persoon nie, maar meer as ’n vleesgeworde wese.

Volgens Rosenthal (2000:70) word Jesus in die postmodernisme as ’n anti-held uitgebeeld, en koppel sy nie die opsygeskuifde Jesus, die speelse Jesus en die teenwoordige Jesus aan bepaalde tydvakke of selfs dekades nie – sy selekteer ook tekste uit ’n baie breë tydperk, van *Waiting for Godot* (1953), wat later weer ter sprake sal kom, tot ’n skildery uit 1978, *Mexico: Easter Journey* (Betty La Duke), waarin die opgestane Jesus as ’n minnaar van Maria geskilder word, “turning the Cross into a joyous transition point between flesh and spirit” (Rosenthal 2000:164). Daarmee toon sy aan dat selfs in die vorige eeu, wat in die Weste as ’n post-Christelike era bestempel is, kunstenaars en skrywers wat nie noodwendig Christelike kunstenaars is nie, Jesus ‘nuttig gevind’ het.

Hierdie verskillende ‘gedaantes’ van Jesus, naamlik die ‘afsydige Jesus’, die ‘jolige Jesus’ en die ‘teenwoordige Jesus’, kan myns insiens ook in hedendaagse Afrikaanse gedigte en lirieke gevind word, soos in die res van hierdie hoofstuk aangetoon gaan word. Benewens die nuwe rolle wat aan Jesus toegeken word in Afrikaanse gedigte en liriektekste, sal daar ook in die hoofstuk met die stipleesmetode gefokus word op nuwe uitbeeldings van die kerk van

Christus, eietydse geloofsbelydenisse aangaande Jesus, en laastens eietydse pelgrimstogte en ballingskap.

6.2 Die uitbeelding van Christus in die Afrikaanse digkuns

W.P. Rautenbach (1962:93) skryf in sy ongepubliseerde tesis aan die Universiteit van die Witwatersrand, “Die Christusfiguur in die Afrikaanse poësie”, hoe Jesus in die tydperk tot 1960 uitgebeeld is. Volgens hom is daar aan die einde van die negentiende eeu besonder baie in Afrikaanse gedigte oor die Christus geskryf: “Dit was feitlik ’n mode onder die beperkte aantal digters van daardie tyd.” (1962:93). Hy noem egter daar is ’n “duidelike afname te bespeur in die eerste dertig jaar van die twintigste eeu”.

Rautenbach (1962:93) skryf die hernude belangstelling in die Christusfiguur in die dertigerjare toe aan die inspirasie wat digters uit die werk van W.E.G. Louw sowel as Elisabeth Eybers se Maria-gedigte (1933) geput het. Dit het daartoe gelei dat gedigte met Christus as tema oorgespoel het na populêre tydskrifte soos *Die Huisgenoot* en *Die Brandwag*. Rautenbach kom tot die slotsom dat die gewildheid van Christus as tema in die digkuns in die jare sestig weer kwyn. In die jare sestig is Christus egter meermale in die struggle opgeroep om aan albei kante van die versetstryd te veg, soos ek in my meestersverhandeling aangetoon het (Engelbrecht 2006:240).

In resente Afrikaanse gedigte word Jesus egter selde opgeroep tot ’n stryd. Die enigste teks wat ek kon vind waarin Jesus gevra word om Hom by ’n groep te skaar, is Koos Kombuis se “Townships van die hart”, wat in hoofstuk 6.4 bespreek word. In hierdie lied word wittes wat deur ’n nuwe politieke bestel ontnugter is, aangemoedig om ’n ‘vriend in Jesus te vind’. In ander gedigte en lirieke word nuwe metafore vir Jesus gebruik – Hy is ’n GPS wat vir jou die rigting aandui, of die internet vanweë sy alwetendheid, maar geen van hierdie metafore is afwysend teenoor Jesus nie. Dit is eerder huldigend as beskuldigend. Daarteenoor word Jesus in eietydse geloofsverklarings afgewys en geïroniseer. Waar die vorige hoofstuk aangetoon het hoe God naas

ander gode gestel word, is daar ook tekste gevind waar Jesus naas Judas (sy dissipel wat Hom verraai het) en die duiwel gestel word. Jesus word ook in Joan Hambidge se “Karmawiel” teen ’n Zen-Boeddhistiese agtergrond gestel.

6.3. Christus naas die bese en ander gode

’n Belangrike opmerking van Rautenbach (1962:94) is dat digters in die era wat hy ondersoek het, wegstrem van die hel, en by implikasie, Satan, as tema: “Dit is opmerklik dat daar weinig oor die hel geskryf word. Christus het in sy lewe op aarde veel meer gepreek oor die hel as oor die hemel [...] en alhoewel daar nie spesifiek na sulke gedigte gesoek is nie, is daar net een gedig aangemerkt waarvan die tema ‘hel’ is, en wel die gedig van SJ Pretorius.”

In die hedendaagse literatuur is God en Satan egter ewe tuis en staan hulle dikwels langs mekaar in kultuuruitinge, soos in hoofstuk 5 aangetoon is, sowel as in die “Lied van Christus en de Duivel” van Stef Bos, wat vervolgens bespreek word.

6.3.1 “Lied van Christus en de Duivel” (Stef Bos)

Hoewel dit nie ’n Afrikaanse lied is nie, is die CD *In een ander licht* (2009) algemeen in Suid-Afrika beskikbaar en kan dit in musiek- en aanlynwinkels gekoop word. Dit is uitgegee nadat Bos deur die Nederlandse Christelike Radiovereniging gevra is om liedjies oor twaalf Bybelkarakters te skryf. Een lied op die CD, “Het Lied van God, wat ik niet ben”, is reeds in hoofstuk 5 bespreek. Op Bos se webtuiste, www.stefbos.nl, word daar oor die projek gesê: “Hij wilde los van het geloof, kerk en dogma’s twaalf Bijbelse figuren uit de context van het boek halen, waardoor ze in een ander licht komen te staan en het mensen worden van deze tijd.” Die CD het verskyn saam met ’n mee-gaande boek met kunswerke deur die Suid-Afrikaanse kunstenaar Varenka Paschke. (Paschke is Bos se vrou.)

Bos skryf op sy webruimte (www.stefbos.nl) as volg oor die Bybel:

“De liefde is ongeveinsd. Weest afkerig van het kwade en gehecht aan het goede. Weest elkander in broederliefde genegen.” Dat was de tekst die handgeschreven op de eerste bladzijde van mijn eerste Bijbel stond. Een opdracht van mijn vader. Dit boek was een onderdeel van mijn vorming. Dit boek is een onderdeel van onze cultuur. Dit boek is niet het bezit van welke denkrichting dan ook. Dit boek kan onze wereld beklemmen en onze verbeelding vrijmaken. Het kan een dogma zijn, of een inspiratie. Dit boek heb ik herlezen en de twaalf liederen die volgen, zijn er uit voortgekomen.

Bos beklemtoon dus dat die liedere meer as net 'n refleksie van die Bybelse, Christelike dogma is – dit is 'n inspirasie waarin broederliefde vooropgestel word (en nie bepaalde denkrigtings of kerklike verskille nie). Syns insiens speel die Bybel kultureel steeds 'n rol en dit kan gesien word in hoe Bos telkens eietydse mantels vir Bybelfigure omhang. Die Bybelse Rut is byvoorbeeld 'n vreemdeling in 'n nuwe land, waar sy gemarginaliseer voel, 'n tema waarmee baie jong Suid-Afrikaners in die buiteland hulle kan vereenselwig.

In “Lied van Christus en de Duivel” vind daar 'n tweegesprek tussen Jesus en Satan plaas, maar is die grens tussen dié figure doelbewus vaag getrek.

Ik sta hier in de open vlakte
De nacht die valt en het is koud
De wind die waait
Vanuit het noorden
Ik ben hier en ik wacht op jou

Ik ben alleen en ongewapend
Ik heb misschien
Geen schijn van kans
Maar ik daag je uit te duelleren
Oog om oog en tand om tand

Je zit al jaren op mijn hielen
Je volgt mij waar ik ga of sta
Je blijft onzichtbaar
In het donker
Altijd klaar om toe te slaan

En al beloof je mij de hemel
Als ik mezelf gewonnen geef
Ik ga liever tot de bodem
En vecht dit uit
Zo lang ik leef

Laat je zien kom uit het donker
Want de volle maan geeft licht
Bekijk mij met je stalen ogen
En je marmarbleek gezicht
Nu is het jij of ik
Nu is het jij of ik

Jij hebt me slag na slag verslagen
Maar je bent nog steeds niet
Van mij af
En ik wil me met jou meten
Kom naar buiten want ik wacht

Ik weet dat alles
Aan jou kant staat
De dood, de oorlog en de tyd
En misschien dat ik geen schijn van kans maak
En raak ik alles kwijt

Maar laat je zien kom uit het donker
Want de volle maan geeft licht
Bekijk mij met je holle ogen
En je marmarbleek gezicht
Nu is het jij of ik

Misschien ben jij een deel van mij
De keerzij van het licht
Maar laat je zien
Kom uit het donker
En toon
Jouw marmarbleek gezicht
In een ander licht (2009)

Die dualisme van God en Satan is 'n deurlopende tema van hierdie CD, en ook in die res van die liedereskat van Stef Bos. Voorbeelde hiervan het reeds in die vorige hoofstuk ter sprake gekom, soos die lied "Die Duiwel en God" (2001) en "Het Lied van God: Wat ik niet ben" (2009), wat op dieselfde album as "Lied van Christus en de Duivel" opgeneem is.

In hierdie lied word die persone van Christus en die duiwel vaag gehou. In die eerste strofe staan die spreker op 'n koue nag op 'n vlakke en wag op iemand. Die lied kan op meer as een betekenisvlak gelees word. Die spreker kan óf Christus óf die duiwel wees wat op die ander een wag, maar is vermoedelik Christus aangesien sy omgewing as woestynagtig beskryf word. Jesus het dikwels na die woestyn gegaan om te bid (Matteus 4, Lukas 4). In daardie opsig herinner die lied aan die drama deur Samuel Beckett, *Waiting for Godot* (1953). Een van verskeie interpretasies wat aan dié drama geheg word, is dat die twee karakters op God sit en wag. Die lied herinner ook aan Chris Barnard

se kortverhaal “Bos” in die bundel *Duiwel-in-die-bos* (1968), waarin die ek-ver-teller agtervolg word deur die geheimsinnige figuur Kirst – ’n woordspeling op die skrywer se naam sowel as op Christus – en altyd die finale afrekening vrees. In Bos se lied kan dit egter Satan wees wat op Christus se koms wag, óf Christus wat op Satan se koms wag.

Aanvanklik is dit nie seker hoekom die spreker in Stef Bos se lied wag nie, maar in strofe 2 kom dit aan die lig dat die spreker (vermoedelik nou die dui-wel wat aan die woord is), hoewel ongewapend, vir ’n tweestryd gereedmaak. Die spreker meld egter hy het “misschien / geen schijn van kans”, wat ook geen verdere insig in sy identiteit bied nie. Is dit die duiwel, wat volgens Bybelse gegewens reeds deur Christus oorwin is (Johannes 16:33), of dalk Christus wat pasifisties weier om die wapen teen Satan op te neem? ’n “Oog vir ’n oog” is ook ’n Bybelse beeld vir afrekening (Eksodus 21:24).

In strofe 3 is dit vermoedelik weer Christus wat aan die woord is. Hy noem dat sy teenstander al jare op sy hakke sit en hom volg waar hy ook al gaan. Daar word dus daarop gesinspeel dat Christus hom nie kan ‘afskud’ nie. Sy teen-stander is vermoedelik die duiwel, aangesien Satan dikwels as die bose uitge-beeld word en die spreker noem dat sy teenstander in die donker skuil: “Je blijft onzichtbaar / In het donker / Altijd klaar om toe te slaan.” Dit is betekenis-vol dat Satan in hierdie strofe as “onzichtbaar” beskryf word, wat daarop kan dui dat Satan nie altyd die gestalte van ’n persoon aanneem nie.

Al beloop sy mededinger die spreker die hemel in ruil vir sy oorgawe (in strofe 4), ’n Christelike beeld dat jy die hemel sal beërwe indien jy ’n oorgawe aan die reddende Christus maak, verkies die spreker om te bly veg solank hy leef. Ook hier is dit steeds vaag wie die spreker is, want dit kan enersyds die dui-wel, ’n gevalle engel (Openbaring 12:9), wees wat stry teen God, maar dit kan ook die Christus wees wat stry teen die versoeking van die duiwel, soos in Matteus 4.

Die spreker vra in strofe 5 dat sy mededinger uit die donker moet tree – ’n moontlike aanduiding van die Bose, en hom met sy “stalen ogen”, wat kille,

doodse oë kan beteken, moet aankyk. Sy “marmarbleek” gesig versterk hier die gevoel van kille doodsheid. Dit wek die indruk dat die spreker in strofe 5 Christus is wat op ’n stryd teen die Satan wag.

Hoewel die spreker al herhaaldelik deur sy teenstander verslaan is (strofe 6) – ’n moontlike aanduiding dat die duiwel aan die woord is – duur die stryd steeds voort omdat die teenstander nie van hom wil wyk nie. Hy wil hom egter teen die mededinger meet.

Strofe 7 wek ook die indruk dat die spreker die duiwel is wat op Christus wag, aangesien hy weet dat alles “Aan jouw kant staat / De dood, de oorlog en de tyd”. Volgens die Bybel is God, en dus by implikasie Christus, die skepper van lewe en dood, oorlog en tyd. Daarom dat die duiwel “geen schijn van kans” het nie en alles kan verloor: “En raak ik alles kwijt”.

In die voorlaaste strofe herhaal die spreker sy uitdaging dat sy mededinger vanuit die donker tot in die lig moet tree om hom met sy “hollen ogen” en “marmarbleek gezicht” aan te kyk.

Die slotstrofe vestig egter weer die dualisme van Christus en die duiwel, en suggereer dat hulle keersye van dieselfde munt is, onlosmaaklik deel van mekaar: “Misschien ben jij een deel van mij / De keerzij van het licht.” Dan nooi die spreker vir outlaas dat sy mededinger in die lig moet tree om sy gesig te wys.

In ’n nuwe spiritualiteit waar God slegs een van talle gode is (Frisk 2009), is die skeidslyn tussen Christus en Satan ook onduideliker. Schutte (2010:30) antwoord op die vraag op die duiwel “nog bestaan”: “Ja en nee”, en verduidelik dan: “Vir mense wat graag die Ou Testament lees, bestaan daar nie iets soos die duiwel nie, net ’n konsep wat hulle ‘die Bose’ noem. God was vir die Ou-Testamentiese mense die groot en die enigste Een, van wie af alle goed én kwaad gekom het.” Hy wys daarop dat vir mense wat die nuwe spiritualiteit aanhang, die sogenaamde Christene in diaspora, “bestaan daar nie so iets soos die duiwel nie”. Die mens moet self verantwoordelikheid vir sy dade aan-

vaar en kan nie die duiwel vir sy swakhede verwyf nie (Schutte 2010:31). In daardie opsig kan die tweestryd tussen Christus en die duiwel gelees word as die tweestryd tussen goed en kwaad wat in elke mens afspeel.

Hierdie dualisme is ook 'n tema in “Lied van Jezus en Judas”, wat op dieselfde album opgeneem is.

6.3.2. “Lied van Jezus en Judas” (Stef Bos)

Ik zie de afstand
In jouw ogen
Jij doet alsof ik niet besta
Wij hebben zij aan zij gestreden
Nu staan wij tegenover elkaar

Het is te laat
Om te bepalen
Wie welke fouten
Heeft gemaakt
De rechter heeft zich
Teruggetrokken
En deze zaak
Verjaard verklaard

We hebben elk een kant gekozen
Dat is de prijs van de gewoonte
De val van vanzelsprekendheid
Jij ziet alleen nog
Wat je zien wilt
Als je naar mij kijkt

Het is misschien
De loop der dingen
Want elk vuur
Wordt ooit geblust
Ik voel hoe wij
Elkaar ontwijken
Wij wachten op
De Judaskus

Volgens Matteus 27:3 en verder is Jesus gekruisig nadat Hy vir dertig silwer-
muntstukke deur iemand in sy binnekring, die dissipel Judas, met 'n soen ver-
raai is.

In die lied is dit weer eens vaag wie aan die woord is, Judas of Jesus. In die eerste strofe word dit egter genoem dat daar steeds verwydering (“afstand”) is tussen die twee. En al het hulle “zij aan zij gestreden” om die evangelie te verkondig, staan hulle nou “tegenover elkaar”.

Strofe 2 sinspeel daarop dat albei skuld dra aan die afstand tussen hulle: “Het is te laat / Om te bepalen / Wie welke fouten / Heeft gemaakt” omdat die regter wat daarvoor uitspraak moet lewer, die saak “verjaard verklaard” het. Daar het dus te veel tyd verloop sedert die gebeure om nou nog uitspraak daarvoor te kan lewer. Die implikasie is dus dat die tweestryd so lank geduur het dat uitspraak nie meer moontlik is nie, maar dat die vyandskap tussen Jesus en Judas steeds voortduur.

Volgens die spreker het albei van hulle kant gekies in die stryd ‘uit gewoonte’, en kan sy teenstander nou nog net sien wat hyself wil sien wanneer hy na hom kyk (strofe 3).

In die slotstrofe maak die spreker daarmee vrede dat daar nooit uitspraak gelewer sal word oor die stryd tussen hulle nie: “Want elk vuur / Wordt ooit geblust.” En dan meld hy dat hulle mekaar steeds ontwyk en heimlik wag op die Judaskus; wag dat die ander persoon hom weer gaan verraai.

Die implikasie van die lied is dat hoewel die stryd eeue gelede plaasgevind het en nou ’n saak is wat met rus gelaat moet word, is daar steeds ewige wantroue tussen Jesus en Judas. Die beskouing dat Jesus ook deel het aan die skuld en verraad, en daarom ook ‘foute’ het, wyk af van die Bybelse siening van Jesus as goddelike figuur, en neig in die rigting daarvan om Christus as ’n menslike figuur te sien.

Waar Jesus of die Christus in die twee Stef Bos-liedere afgespeel word teen die duiwel, word Hy met Boeddha versoen in ’n gedig deur Joan Hambidge.

6.3.3. “Karmawiel” (Joan Hambidge)

Vanoggend droom ek van Jesus-kind in die Lotusblom. Op ouderdom ses in 'n kinderensiklopedie sien ek 'n wesentjie in 'n ertjiepeul. Is dit gek

om Jesus en Boeddha saam te snoer? Hoe kom dit dat jong kinders lank voor begrip reeds 'n roepende stem hoor en deur ou wysshede ontroer word?

Op 'n treinreis van Voorsienigheid terug na my rusplek in Tydelikheid sit ek neffens 'n rabbi sonder baard; hy vertel my hoe elkeen na sy aard

die goddelike in die lotusblom sien of mag glo aan Christus se bloed; solank ons net weet: uit hierdie gloed van Boeddha, Jesus, wieookal verdien

ons die wete, ek is verbind aan jou in denke, daade en gevoel. Soos jy geheg is aan my in denke, daade en berou: 'n draaiende karmawiel vir jou, vir my.

Vuurwiel (2009)

Volgens Krishnan (2004:170) het die wiel 'n Boeddhistiese oorsprong, maar word dit in verskeie Oosterse gelowe gebruik. Die wiel hang gewoonlik by die ingang na die Boeddhistiese tempel en bring vir gelowiges genesing en die krag om te vernuwe as hulle dit vir meditasie gebruik. Die wiel is 'n simbool van die ewigduerende proses van lewe, dood en hergeboorte. Die karmawiel word daarom beskou as 'n manier om jou lewe te ondersoek.

In die gedig ondersoek die spreker haar lewe aan die hand van 'n mengsel van gelowe. Sy “droom”, moontlik as deel van meditasie, van die “Jesus- / kind / in die Lotusblom” en verwys na 'n kinderherinnering waar sy in 'n kinderensiklopedie 'n “wesentjie” in 'n “ertjiepeul” gesien het. Dit is hierdie herinnering wat haar laat droom van die Jesus-kind in die lotusblom. Die lotusblom is 'n Boeddhistiese simbool van reinheid en spontane hernuwing. Dit simboliseer geestelike weergeboorte, volgens die webwerf buddhanet.net. In die Boeddhisme word geglo dat die hart van die wese soos dié van 'n lotusblom

is wat deur goeie dade begin bot. Boeddha word dikwels uitgebeeld waar hy op 'n lotusblom sit.

Dit is dus interessant dat Jesus, wat in die Christelike geloof die Christus is, ook as 't ware uit die lotusblom gebore word – en nie uit die maagd Maria, soos dit in die Bybel opgeteken is nie. Die spreker vra in strofe 1 en 2 die retoriese vraag: “Is dit gek / om Jesus en Boeddha saam te snoer?” en voeg by: “Hoe kom dit dat jong kinders lank voor / begrip reeds 'n roepende stem hoor / en deur ou wysshede ontroer word?” Lank voordat die kind dus deur kerklike leer en dogma ‘besoedel’ word, hoor die kind spontaan ou wysshede wat hom of haar roer.

In strofe 3 is die spreker klaarblyklik terug in haar volwasse lewe en beland sy deur die “Voorsienigheid”, 'n verwysing hier na die hoër hand, langs 'n rabbi in 'n trein. Dit is dus so beskik dat sy op 'n treinreis na haar aardse tuiste (“rusplek in die Tydelikheid”) 'n rabbi as gespreksmaat het. Die rabbi voldoen ook nie aan die gekte, tradisionele beeld van 'n Joodse geleerde nie, hy het nie 'n baard nie, en ook die rabbi klou nie vas aan tradisionele Joodse leerstellings nie. Die rabbi vertel aan die spreker “hoe elkeen na sy aard / die goddelike in die lotusblom sien / of mag glo aan Christus se bloed”. Die rabbi, wat vanweë sy Joodse oortuiging nie in Jesus glo nie, ‘gun’ ander hul geloof in Christus (“mag glo aan Christus se bloed”).

Vir die rabbi is die klem dus nie soseer op die verlossende krag van Christus of die geestelike vernuwingskrag van Boeddha of “wieookal” nie, “solank ons net weet: uit hierdie gloed / [...] verdien / ons die wete, ek is verbind aan jou / in denke, dade en gevoel.” Dit maak dus vir die rabbi nie saak aan watter geloof die mens hom verbind nie, solank die mens net 'n wedersydse verbondenheid ervaar; 'n koestering – soos die “wesentjie in die ertjiepeul” van strofe 1. Die gedig sluit af met 'n verwysing na die draaiende karmawiel en vorm 'n sikliese struktuur met die terugverwysing na strofe 1. Die sikliese struktuur word daardeur bevestig dat die spreker en die opperwese aan mekkaar verbind is – soos 'n draaiende karmawiel.

Die gedig weerspieël 'n panenteïstiese geloof waarin die goddelike in die lotusblom, in die karmawiel of geloof in “wieookal” gevind kan word. Geloof (of die onderskeie religieë) word egter nie as onbelangrik afgemaak nie, dit is belangrik dat die mens in “denke, dade en berou” verbonde voel aan die goddelike. In hierdie gedig is daar dus sprake van 'n nuwe geloof waarin elemente van verskillende gelowe saamgesnoer word.

In die volgende afdeling word blyke gegee van die gedaantes waarin Jesus in resente Afrikaanse gedigte en lirieke neerslag vind. Die gedigte is losweg gerangskik vanaf huldigende gedigte tot beskuldigende gedigte.

6.4. Jesus in resente gedigte en lirieke

Waar Jesus in die apartheidsera dikwels opgeroep is om aan die kant van die onderdrukte en die gemarginaliseerde te veg (Engelbrecht 2006:240), is dit selde die geval in 'n postapartheidera. Dit is asof Jesus apolities geraak het. In een lied, dié van Koos Kombuis wat vervolgens bespreek word, word ontredderde Afrikaanssprekendes wel aangemoedig om hulle by Jesus te skaar.

6.4.1. “Townships van die hart”²⁹ (Koos Kombuis)

Ons is die squatters van die land
ons is die ware armes wat
agter skanse van beton en glas
gekluister aan ons teevees vas
woon ons tussen gholf estates
betaal die hoogste, hoogste rates
terwyl ons siele steeds kreppeer
al weet niemand wat makeer.

Ons is die wagers op die mure
wat waak oor Jericho
Ons verwyl ons laaste ure
in die nanag bitter kou
Ons gesigte toon geen teken
van ons eensaamheid en smart
Ons kruip weg tussen die skadu's
van die townships van die hart.

²⁹ Die lirieke is nie in die CD-omslag verskaf nie en is vir die doel van hierdie studie getranskribeer.

Ons is beskaaf,
ons is verslaaf,
ons is so oulik en so gaaf,
maar die prys wat ons betaal is duur
vir elke virtuele gier.
Ons sien nooit julle huise nie,
kom nooit in julle kombuise nie.
Dit is ons wat in die skemer sit
en agter tralies bid.

Ons vier ons erfenis en kultuur
met De la Rey en samesang
maar eintlik is ons stokalleen
en almal vir die donker bang.

Ons bou ons lugkastele
buite wit en binne swart.
Ons is verdwaalde kinders
in die township van die hart.
Ons is verdwaalde kinders
in die township van die hart.

Ons haat mekaar,
ons haat onself,
vervreem van kroos en wederhelf.
Ons lees koerante met ontbyt
oor die vloek van forty eight.
Ons denke blank en Europees,
maar dis ons eie skaduwees
wat ons huise dreig en sluip
dis ons wat raas en suip.

Ons is die wagters op die mure,
maar ons is halfpad aan die slaap
Terwyl die winde van verandering waai
van hier tot in die Kaap.
Ons is die mense sonder hoop
sonder troos en so verward.
Ons leef onder die broodlyn
in die township van die hart.
Ons leef onder die broodlyn
in die township van die hart

Neurie: Wat 'n vriend het ons in Jesus ...
dertien (2012)

In hierdie lied, wat Koos Kombuis geskryf het en saam met Jak de Priester sing, word die Halleluja-lied “Wat 'n vriend het ons in Jesus” betrek deur die lied deurgaans in die agtergrond met klavierbegeleiding te speel. Die Halleluja-lied word ook as slot geneurie. Die lirieke van die Halleluja-lied word dus nooit gehoor nie, maar Afrikaanssprekende kerkgangere sal die wysie as interteks herken. “Wat 'n vriend het ons in Jesus” was 'n baie gewilde lied wat

dekades lank, voor die koms van die Gesangeboek in die laat jare sewentig, in Afrikaanse kerke gesing is. Die eerste vers lui:

Wat 'n vriend het ons in Jesus
Hy wat in ons plek kom staan
Wat 'n voorreg om gedurig
tot God's troon weer op te gaan.

In die lied skets Kombuis 'n beeld van wit Afrikaanssprekendes wat in 'n nuwe politieke bestel finansieel en materieel welvarend is – hulle woon in “gholf estates” (strofe 1) en het elke nuwe “virtuele gier” (strofe 3) – terwyl hulle in wese moreel en geestelik bankrot is.

In strofe 1 word die wittes met plakkers vergelyk (“ons is die squatters van die land”), maar word dit uit die staanspoor gestel dat die “ware armes” nie materieel behoeftig is nie. Hulle het hulle agter “skanse van beton en glas” verskuil en betaal “die hoogste, hoogste rates”, terwyl hul “siele krepeer / al weet niemand wat makeer”. Hul armoede word dus toegeskryf aan wittes se geneigdheid om hulle in 'n nuwe politieke bestel aan die land te onttrek (hulle het hulle verskans) en ‘na binne’ en onsosiaal te lewe – hulle sit daagliks voor hul “teevees” in hul huis gekluister.

Die beeld word verder versterk deur wittes se beheptheid om toesig te hou oor die materiële welvaart van die land in strofe 3 – hulle is “wagters op die mure / wat waak oor Jericho” – terwyl hulle hul geestelike welsyn afskeep: “Ons gesigte toon geen teken / van ons eensaamheid en smart.” Die wittes woon uiterlik in gegoede buurte, maar innerlik het hulle hul harte verskans in ‘krotbuurte’. Strofe 3 lê verder klem op wittes se onttrekking uit die samelewing deur te noem dat hulle graag byhou met die nuutste tegnologie (“elke virtuele gier”), terwyl hulle hul huise gesluit het vir hul bure – “Ons sien nooit julle huise nie / kom nooit in julle kombuise nie”. Die wittes is egter gevangenes van hul denke en vrese omdat hulle “agter tralies bid”. Die implikasie is dat wittes gevangenes van hul eie denke en vrese vir die Ander is.

Wittes se persepsie van hul politieke status kom ter sprake in strofe 4 deur te noem dat hulle hul “erfenis en kultuur” met “De la Rey en samesang” vier, 'n

verwysing na die lied deur Bok van Blerk wat in hoofstuk 4 ter sprake gekom het. Laasgenoemde het in die eerste jare van die nuwe millennium tot 'n golf van Afrikaner-nasionalisme gelei toe baie Afrikaners dit aangegryp het as 'n pleidooi vir leierskap uit eie geledere om hulle van die politieke situasie in die land te 'bevry'. Die spreker in Koos Kombuis se lied benadruk egter dat ten spyte van daardie gevoel van eensgesindheid onder Afrikaners onderling, is "ons almal stokalleen / en almal vir die donker bang". Die "donker" het 'n meerduidige betekenis: Dit verwys enersyds na ongegronde vrese, soos 'n kind wat vir 'die donker' bang is, maar andersyds kan dit hier ook verwys na donkerkleurige landgenote wat vrees by wittes inboesem.

Selfs die wittes se "lugkastele" in strofe 5 – dus toekomsdrome – is onopreg: dis "buite wit en binne swart". Wittes koester dus booshede ("swart") in hul hart terwyl hulle oënskynlik rein van gees is. Hulle is ontredderde, ontgogelde mense ("verdwaalde kinders") wat geestelik bankrot is.

In strofe 6 word dié geestelike bankrotskrap direk met apartheid verbind wanneer dit gestel word dat "ons" (dus die spreker en sy gemeenskap), verwyd en selfverwyd toon oor hul aandeel aan apartheid. Die "vloek van forty eight" is 'n verwysing na 1948 – die jaar waarin die NP aan die bewind gekom het en wat as die amptelike totstandkoming van apartheid beskou word. Die spreker stel dit dat wittes se denke steeds "blank en Europees" is, maar dat hulle onnodiglik van ander bevolkingsgroepe vyande gemaak het, aangesien wittes slegs hulleself bedreig: "dis ons eie skaduwees / wat ons huise dreig en sluip / dis ons wat raas en suip".

Ook wittes se onvermoë om by politieke veranderinge aan te pas kom aan bod in strofe 7. Waar hulle in strofe 2 gewaak het oor die finansiële welvaart van die land, is hulle in strofe 7 "halfpad aan die slaap" terwyl die "winde van verandering waai / van hier tot in die Kaap". Wittes is dus afsydig wat die politieke omwenteling betref.

Die slotstrofe is 'n aanklag teen die wit bevolking van Suid-Afrika: Terwyl 'n groot deel van die swart bevolking materieel armoedig is, is die wittes ten

spyte van hul finansiële sekerheid “sonder troos en so verward”, en leef hulle “onder die broodlyn” van die hart.

Deur direk daarna die lied “Wat ’n vriend het ons in Jesus” te neurie, word wittes op byna nostalgiese wyse aangemoedig om weer rigting en troos te vind deur na geloof terug te keer. Ten spyte daarvan dat die lied wittes aankla dat hulle polities aan die land en sosiaal onttrek het, word wittes nooit duidelik opgeroep om weer daadwerklik by die politiek van die land betrokke te raak nie, maar word hulle aangemoedig om hul troos by Jesus te gaan soek.

Die lied maak myns insiens kragtige stellings oor die wyse waarop Afrikaanssprekende wittes hul identiteit opnuut bedink en gedefinieer het in ’n post-apartheid-Suid-Afrika. Dit is interessant dat die spreker in hierdie lied nie ooglopend in enige van Steyn (2001:150) se groeperings, oor hoe wittes hul identiteit sien in postapartheid-Suid-Afrika, val nie. Die spreker in die lied is baie bewus van sy wit identiteit en toon skuldgevoelens oor die bevolkingsgroep se aandeel aan apartheid, maar is nie bereid om sy wit identiteit ‘af te lê’ óf te rehabiliteer nie. Die ‘remediëring’ wat hy bepleit is spiritueel van aard, en nie polities nie. Dit is asof hy die klem wil verskuif vanaf sy politieke identiteit na sy geestelike identiteit. Hieruit lei ek af dat wit Afrikaanssprekendes in sommige kringe hul polities onttrek het en die klem eerder op religieuse aspekte van hul identiteitsformasie wil laat val. Hoewel die spreker ook die Christelike religie betrek deur die lied “Wat ’n vriend het ons in Jesus”, word die Christelike aspek daarvan myns insiens onderspeel deur nooit die lirieke van die lied te betrek nie. Daaruit lei ek af dat die spreker wittes oproep tot geestelike verdieping, maar dat dit nie noodwendig ’n terugkeer na tradisionele geloof en hoofstroomkerke is nie – dus nie Jesus *per se* nie.

Waar die spreker in die Koos Kombuis-lied ’n pleidooi rig vir die terugkeer na religie, is daar in I.L. de Villiers se gedig “Jesus-afdruk” sprake van ’n Verlosser wat oor dekades heen ’n stille teenwoordigheid in sy lewe was.

6.4.2. “Jesus-afdruk” (I.L. de Villiers)

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

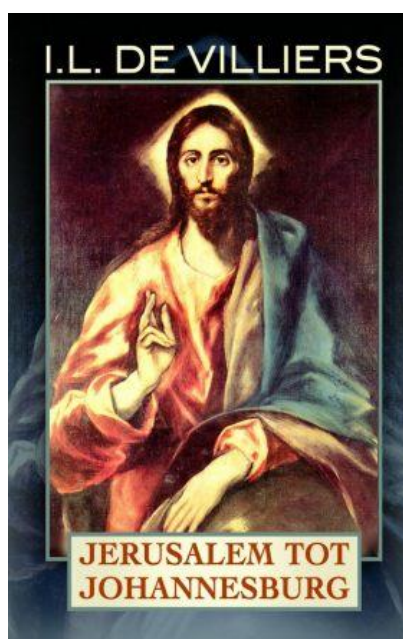
Ek het jou eendag in Toledo raakgeloop –
jou regterhand het my geseën, gegroet.
Jou vingers kruis mistiek – jou skepper se simbool.
Jou Vader het Homself geteken in jou bloed.

Jy’t saam getrek van stad tot stad, kantoor, my huis,
en ek het wat jy nie kan antwoord nie, gevra:
dat Jesus ágter jou, dié een ágter die kruis,
God ágter God, God vénder ágter, my 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 merkwaardig oor dekades die mistieke krag van die meester bly spieël.

Jerusalem tot Johannesburg (2005)



In I.L. de Villiers se “Jesus-afdruk” kom Jesus in die vorm van ’n skildery al jare lank met die spreker saam en was Hy deurentyd ’n figuur in sy lewe. Die digter verklaar in ’n nota onderaan die gedig dat die Jesus-afdruk wat ter sprake is, ’n afdruk is van die El Greco-Jesus-skildery, en in die gedig vertel hy dat hy jare tevore die afdruk in Toledo gekoop het.

Die eerste strofe word gewy aan 'n beskrywing van die Jesus-afdruk, en van die beskrywing: “jou losval-hemp 'n lig magenta, jou kleed blou”, word die leser herinner aan die afdruk op die voorblad van die bundel. (’n Weergawe van die El Greco-skildery is op die voorblad afgedruk.) Die uitdrukking van sy oë is soos dié van ’n gondelier, ’n Venesiese bootsman, wat aansluit by die tema van verre bestemmings wat in die gedig ter sprake kom. Jesus is dus nie ’n veroordelende regter nie, maar ’n ‘gids’ wat die spreker met begrip (“verstaan”) op sy lewenspad vergesel na die “oorkant” (die Styx), hier moontlik ’n sinspeling op die dood.

Die spreker verduidelik in die tweede strofe waar sy ontmoeting met hierdie Jesus plaasgevind het, op ’n reis na Toledo, waar die beeld in die afdruk hom “geseën, gegroet” het. Die Jesusfiguur is verbind tot sy Vader deur die teken wat Hy met sy vingers gee, Hy kruis dit mistiek – “jou skepper se simbool”. Die kruising van die wys- en middelvinger as ’n teken van Christus se kruis dateer uit die era van geloofsvervolging tydens die Romeinse Ryk. Toe het Christene dit as ’n geheime teken gebruik om mekaar uit te ken, en daarna het die teken inslag gevind as ’n manier tussen gelowiges om mekaar seën en voorspoed toe te wens (Aaronson & Kwan 2008:24). Die vereenselwiging tussen Jesus en God word versterk deur die slotreël van die strofe: “Jou Vader het Homself geteken in jou bloed.” Daarmee die implikasie dat Jesus, deur sy soendood aan die kruis, een is met die Vader.

Die Jesus-afdruk was na hul ‘ontmoeting’ in Toledo ’n gereelde reisgenoot op die spreker se lewenspad, en hy het die afdruk telkens saam met hom geneem wanneer hy verhuis het: “Jy’t saam getrek van stad tot stad, kantoor, my huis.” En die afdruk het ’n gespreksgenoot vir die spreker-digter geword, die een na wie hy hom gewend het wanneer hy iets van die Vader wou vra. Die spreker-digter het dus die afdruk gebruik as ’n voorspraak wat vir hom moes intree by God wanneer God ver gevoel het (“God vénder agter”) – iets wat ’n Roomse invloed weerspieël en nie eie is aan I.L. de Villiers se agtergrond as NG leraar nie. Die indruk word daarmee gewek dat die spreker-digter ’n behoefte het aan ’n afbeelding van Jesus, dus ’n tasbare beeld van Jesus.

Die slotkoeplet vorm 'n betekeniseenheid met strofe 3 en is 'n voortsetting van die lys dinge wat die spreker van die Jesus-afdruk gevra het, maar word beklemtoon deurdat dit van die res van die lys geskei is. Die spreker vra naamlik dat God hom nie net sal “verdra” nie (strofe 3), maar “méér”, hom sal liefhê soos die Vader vir Jesus liefgehad het, en soos die Jesus na hom kyk vanuit die skildery.

In hierdie gedig is Jesus en God by implikasie afwesig – in die sin dat hulle nie in Persoon by die spreker is nie. Hy sien Jesus in 'n afdruk en God is ágter Hom. Rosenthal (2000:151) skryf dat sy met die verskyning van die versamelbundel *Upholding Mystery* (1996) aan die samesteller, David Impastato, gevra het of Jesus 'n belangrike figuur vir die vyftien digters in die bundel is. Hy het geantwoord: As jy verwys na Jesus as *Persoon*, is die antwoord, nee. Maar as jy verwys na Jesus as 'n *geïnkarneerde teenwoordigheid* in ons midde, is die antwoord, beslis. Iets hiervan word ook in “Jesus-afdruk” weer-spieël. Hoewel Jesus nooit in Persoon teenwoordig was by die spreker nie, was Hy nooit afwesig in sy lewe nie. Hierdie tema van die afsydige dog teenwoordige Jesus, word voortgesit in die gedig “Vyeboom” in dieselfde bundel van I.L. de Villiers.

6.4.3. “Vyeboom” (I.L. de Villiers)

*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.

Die gegewe van die gedig is volgens die motto die perikoop in Matteus 21 waar Jesus op 'n keer buite seisoen vrugteloos na vye in 'n boom gesoek het, en die boom toe vervloek het, sowel as 'n tweede Bybelse verwysing (Matteus 24) na die vyeboom as aanduider van die koms van die somer.

Die spreker gebruik die beeld van die ongeduldige “[g]eïrriteerde Jesus” as metafoor vir die mens se ongeduld oor die ‘afwesige’ Jesus in die hedendaagse lewe.

In die inset word die gegewe betrek van Jesus wat by die vyeboom staan en die boom vervloek omdat dit nie vrugte dra nie. Die spreker stel hierdie daad in konteks wanneer hy in strofe 2 verduidelik dat dit buite die vyeseisoen was en dat hierdie boom 'n “spatsel groen” is “wat hom bloot na sy aard gedra”.

Die beeld word in die res van die gedig as 'n metafoor gebruik vir die mens se ongeduld wanneer hy soms vrugteloos na God soek: “ons begin ook skuifel, erg ons soms, soek / waar U is, vra angstig na die nuwe aarde-hemel”. Die mens “roep” te midde van al sy tegnologiese ontwikkelings (“internet, selfone, televisie (beeld per satelliet)” (strofe 4) “soos bedelkinders sonder pa”. Ten spyte dus van al die mens se ‘prestasies’ en ontwikkelings, is die mens steeds soekend na God. Die implikasie is dat die mens indrukwekkende tegnologie kan skep, maar nie sy behoefte aan God kan vul nie. In strofe 5 verduidelik die spreker dat gelowiges se doellose, onbeantwoorde gebede vergelyk kan word met Jesus se doellose gesoek in die vrugteboom.

In die voorlaaste reël in die voorlaaste strofe is daar egter 'n wending in die gedig wat ingelei word deur die woord “Dán”. Van hier af tot by die einde van die gedig word die tweede Bybelvers in die motto betrek, naamlik die verwy-

sing na die vyeboom as teken van die koms van die somer. Die spreker voel die “ligte,/ koel wind van Elia”, “voel u gees / soos ysdons oor ’n natgeswete lyf”, moontlik ’n verwysing na 1 Konings 18, waarin Elia eers ’n oorwinning oor die Baälprofete behaal deur God sy brandoffer te laat aansteek, en dan later verkwik word deur op Karmelberg te klim en te sien hoe die Here eers ’n bries stuur wat in ’n reënwolk vorm. Die spreker ervaar dus die gees van die Here as verkwikkend.

In die laaste deel van die strofe is daar sprake van die ‘teruggekeerde Jesus’: “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.” Dit wil vir die spreker voorkom asof die samelewing ’n hernude belangstelling in Jesus toon, wat afgelei kan uit die feit dat Jesus “nuut groei” in “ons tyd”. Hy noem ook dat die koms van die ‘ewige somer’, dus die hiernamaals, stilletjies en onverwags (“katvoet”) nader kom en dalk deel is van die “voorjaar vir die ewigheid”. Die spreker in die gedig het dus nie sy geloof verloor nie en staan nie afwysend teenoor Christus en God nie. Al voel die Here soms ver terwyl die mens doelloos met sy gebede in die vrugtelose vyeboom soek, is sy ontmoeting met die Here ná sy afsterwe iets wat stilletjies nadersluip. God is dus nie ’n wese wat Hom opdrag aan die mens nie (“loop stil katvoet”), maar dit beteken nie Hy is afwesig nie. Hoewel die spreker dus vir Jesus met oorwegend negatiewe woorde beskryf het: “[g]eïrriteerde”, “erg ons soms”, “soek / waar U is”, “angstig [vra]”, beteken dit nie hy het sy geloof verloor nie. Hy voel God het hom voorberei vir die ewigheid.

Ook die spreker in die lied “Carpenter se klong” identifiseer sterk met Jesus as Verlosser. Die lied is een van weiniges wat sosio-politieke ondertone het en Christus word by implikasie gevra om Hom by die werkersklas te skaar.

6.4.4. “Carpenter se klong” (Hemelbesem)

Hemelbesem is die verhoognaam van Simon Witbooi, ’n rapper van die Kaap wat ’n weeklikse musiekprogram op RSG aanbied. Hoewel hy nog nie groot

kommersiële sukses behaal het nie, word hy deur die musiekresensent Ivor Price in Huisgenoot-Tempo (Maart 2012) beskryf as een van die voorste kletsrymers in Afrikaans. Hemelbesem het al drie albums uitgereik, maar die albums is nie algemeen in musiekwinkels beskikbaar nie. Die musiek kan wel direk by die kunstenaar gekoop word. Hoewel Hemelbesem nie 'n gospel-kunstenaar is nie, is Christelike temas en Bybelse intertekste deurlopend in sy musiek aanwesig, veral om sosio-ekonomiese kwessies te belig. Die sanger is geensins lank nie en sy verhoognaam sinspeel op die inhoud van sy musiek, naamlik dat hy boosheid wil uitwis deur die hemel 'skoon te vee'. Die album *Evil is maklik* (2010) word byvoorbeeld afgesluit met die titelsnit, en Hemelbesem rap terwyl 'n agtergrondsanger op die wysie van die Afrikaanse volksliedjie "Jou matras en my kombors en daar lê die ding" 'n refrein herhaal: "Sy almag en my klomp verse en daar lê die ding." Hemelbesem rap dan in dié lied:

Evil is maklik. As 'n artist is dit easy om oor te switch na die dark goed toe. Om te rap oor arms afkap en slat in die nag of whatever. Die goed het hul plek, bra, maar ek dink nie dit is die ultimate nie. Even 'n baby kan daai effek hê, so maklik is dit. Kyk net horror movies, dan gaan jy sien. Die challenge as artist is growth. Jy mature. Want ek lees maturity in die so called good memory. Daais waar ek dit sien. [...] Dit gaan oor life experiences. Dis deep goete wat 'n man praat. Maar evil is maklik. Appreciate die good wat daarbuite is my broe.

'n Oorkoepelende tema in Hemelbesem se musiek is dus dat dit maklik is om die bose te volg, maar heelwat moeiliker is om aan God se wil gehoorsaam te wees. Die tema word voortgesit in die opvolgalbum, *Uwil isi makliki*, waarin daar ook in die lirieke daarop gesinspeel word dat dit nie maklik is om die Here te volg nie.

In "Carpenter se klong"³⁰ identifiseer die spreker homself met Jesus. Volgens Matteus 13:55 was Josef 'n skrynwerker ('n "carpenter" in Engels), en was Jesus dus ook 'n "Carpenter se klong". "Klong" verwys in hierdie konteks na 'n informele benaming vir seun, maar is ook 'n rasgekodeerde woord en 'n neerhalende term vir 'n bruin man wanneer dit deur 'n wit man gebruik word.

³⁰ Die lirieke is vir die doel van hierdie studie van die CD getranskribeer.

Die implikasie is dat die spreker in die (Suid-Afrikaanse) samelewing dalk 'n man sonder sosiale aansien is, maar dat hy inherent 'n Koningskind is.

Wie se kind is ek?
Ek's putty, maar my overstanding word gefeel
Wysheid sit soos putty rondom die vensters van my siel
Maar ek hou dop – moet laat werk
Kort nog skaafwerk
Vir ewig skaaf ek
Word gevyl in sy mond soos manne wat lelik praat
gevyl soos manne wat hulle mind opmaak
Voor hulle my storie dan eers hoor
Like eight byte sounds maar dis 'n groter een wat my hart deurboor
Breek my huis af, ek wil van voor af bou
My kop is gevarnish om die blink kant bo te hou
Ek het die ander dag met meaning bedien
Nou's my hart so papperig net Hy kan dit sien
Ek gee dit as cretestone om gou 'n ceiling te skim
So besing ek die Skrif wat ek glo
So bedink ek die dinge daarbo
Maar die landdros het die hamer hard geslaan
Toe ek loop op die mure van 'n halfgeboude huis
ek wonder waar gaan ek dak vanaand
maar ek is naak en skaam
ek wil 'n coat paint, maar alle spyt is laat
My lewenspatroon is soos die van 'n corrigated plaat
op en af en die public ground my daagliks dat die vonke spat
Om te dink op my voete maak my kop al pap
met sweet wat al waterig tap
vul elke holte van my carpentersak
Die druk om geld te bekom laymen of Jesus
vergeet van 'n knyptang
my kranke is pennies is pinchers
So sorry julle
Ek staan en wag ook vir daai gat in my maag se pollyfilla
It's keeping me on my toes
en hulle is safe onthou
want ek jak daai boots met die ysters voor
wat dit veilig hou
Maar ek kap vas
jy moet luister as ek drop
my eswing slat die spyker op sy kop
Julle rosyntjiebreine wat so ingedrywe word
Hy's klaar Lord
Sy gesig sien ek as 'n painting op 'n faciaboard
Ek gaan as 'n wenner uittree
Ek pee onverwags
en net as die dak natgemaak is klim dié klong af
Jy speel julle numbers oor een maar die jong vat 'n tape om te meet
hoe ver is julle van my deep songs af.

Uwil isi makliki (2011)

Die spreker in die lied beskryf sy verhouding met die Here (hy verwys spesifiek na “laymen of Jesus”) in terme van sy werk as skrynwerker op 'n bouterrein. Hy begin die lied met die retoriese vraag: “Wie se kind is ek?” en gaan

dan voort om sy verhouding met Christus te verduidelik. Hy gebruik “putty”, oftewel boustopverf, as metafoor vir sy bereidheid om deur die Carpenter gevorm te word, en beklemtoon sy begrip vir sy geestelike status met die nuutskepping “overstanding” – die teenoorgestelde van *understanding*. Al is hy dus ’n handarbeider, het hy wysheid: “wysheid sit soos putty rondom die vensters van my siel”.

“[E]k moet laat werk” het ’n meerduidige betekenis. Enersyds impliseer dit die spreker se sosio-ekonomiese status deurdat hy lang ure moet werk, maar in die lig van die daaropvolgende reëls – “vir ewig skaaf ek [...] word gevyl in sy mond” – kan dit ook verwys na die spreker se begrip van sy geestelike ontwikkeling. Hy moet dus ook ‘werk maak’ van sy geestelike ontwikkeling. Christus word weer eens in terme van die skrynwerkbedryf beskryf as hy genoem word as die een wat die spreker se “hart deurboor”. Hy het dus die skrynwerker tot in sy siel aangeraak. Die metafoor word voortgesit in: “Breek my huis af, ek wil van voor af bou.” Die afbreek en opbou van huise is iets waarmee die spreker goed bekend is, maar hier het dit ook ’n geestelike betekenis: God moet sy verlede uitwis sodat hy van nuuts af kan begin. Die afbreek en opbou van eiendom is ook ’n Bybelse beeld: Christus word in Matteus 26:61 beskryf as die Een wat die tempel in drie dae kan afbreek en opbou. Hy kan dus die spreker geestelik vernuwe.

Die spreker verwys verder na sy sukkelbestaan deurdat sy kop “gevarnish” – dus toegerus, moontlik ook gekondisioneer – is om die “blink kant bo te hou”. Hy het dus al geleer om die beste van ’n moeilike situasie te maak. “So besing ek die Skrif wat ek glo / so bedink ek die dinge daarbo” is die spreker se getuigenis dat hy glo dat God oor sy lewe waak. Dit blyk verder dat die spreker nie sondeloos is nie – die “landdros het die hamer hard geslaan” – wat daarop sinspeel dat die spreker al met die gereg gebots het. Sedertdien het hy egter tot inkeer gekom: “Alle spyt is laat.”

Sy armoedige bestaan kom weer ter sprake as hy noem dat hy wag vir die “pollyfilla” vir sy maag – hy ly dus honger, en sy krankhede is “pennies is pinchers”, ’n verwysing na ’n bekende kettingwinkel wat boumateriaal ver-

koop. Die gebrek aan “pennies” knyp dus die spreker. Die spreker kla egter nie hieroor nie – sy sukkelbestaan hou hom op sy tone, en sy tone is “safe”, want hy “jak daai / boots met die ysters voor”. “Jak” beteken “dra” in Kaapse Afrikaans. Die spreker gee dus te kenne dat hy ten spyte van sy sukkelbestaan tóg die nodige het – by implikasie die Here – om hom veilig te hou.

“Hy’s klaar Lord” kan gelees word as dat die spreker klaar is (met sy werk), maar ook dat die Here “klaar Lord” is, dat Hy dus reeds verhewe is. Die spreker sien hom in sy alledaagse dagtaak – as ’n skildery op ’n faciaboord (’n dakpaneel). En al sukkel hy nou, is hy oortuig dat hy “as wenner” gaan uittree. Hy sal dus sy uitdagende situasie oorkom.

Die spreker toon sy minagting teenoor die rykes deurdat hy urineer op die bouprojek nadat hy klaar is – dit is sy manier van die “dak natmaak”, gewoonlik ’n verwelkomingsgeselligheid wat die eienaar vir sy vriende aanbied. Die laaste reëls bevat weer eens bousterme: die spreker haal ’n meetband uit om te ‘meet’ hoe verstaanbaar sy lirieke vir sy luisteraars is. Hy verwag dus dat die luisteraar moontlik nie begrip sal hê nie, of verwyderd sal voel van sy lied.

Tot dusver is daar min in hierdie proefskrif geskryf oor bruin identiteit. In die enkele tekste deur bruin skrywers, was die religieuse kode ondergeskik aan die politieke kode, soos in Peter Snyders se gedig wat in die aanloop tot die eerste demokratiese verkiesing geskryf is. Hemelbesem se oeuvre toon egter dat Jesus ook in die nuwe politieke bestel opgeroep word om die bruin mens se lewensomstandighede te verbeter. Adhikari (2005:178) skryf in *Not White Enough, Not Black Enough, Racial Identity in the South African Coloured Community* dat ’n belangrike bepaler vir identiteitsformasies in die bruin gemeenskap is dié gemeenskap, veral die werkersklas, se misnoeë met die nuwe politieke bestel waarin hulle steeds gemarginaliseer voel: “[T]he Coloured working classes have been victims of jobless economic growth and an increasing desire among employers in the formal sector to hire Africans in order to have a more racially representative workforce.” (Adhikari 2005:179).

Hy verduidelik voorts dat in teenstelling met die swart behoeftiges wat danksy die nuwe ANC-regering groot voordeel trek uit maatskaplike toelaes, is maatskaplike voordele aan bruines afgewater om finansiële hulp aan 'n breër deel van die samelewing beskikbaar te stel: “This has caused real hardship within the Coloured proletariat and is generally seen to be the result of inequitable government policies favoring Africans.” (Adhikari 2005:180). Dit is hierdie voortgesette sosiale ongeregthede wat die persepsie in die bruin gemeenskap laat ontstaan het dat die gemeenskap ‘te swart was in ’n vorige politieke bestel, en te wit is in die huidige bestel’. Vir die bruin mens van die werkersklas het hulle die verdrukking van die wit regering verruil vir die verdrukking van die swart regering – of dit is altans die algemene persepsie wat bestaan. Adhikari (2005:180) skryf:

[T]here is a growing body of evidence that the living standards of the Coloured proletariat have suffered significantly since the early 1990s. A study [...] found that even though the poverty headcount ratios of all other race groups declined between 1990 and 2000, only among Coloureds did it increase during that period.

Hoewel min lirieke en gedigte wat die bruin stem verteenwoordig in hierdie proefskrif onder die loep geneem is (die teksseleksie is tematies aangepak en min sodanige tekste is gevind), toon die musiek van Hemelbesem dat religie ’n groot rol in die identiteit van minstens ’n deel van die bruin gemeenskap speel. Dit toon ook dat die behoefte aan religie in sommige gevalle steeds verband hou met bevryding uit sosio-politieke omstandighede, soos wat dit ook tydens apartheid die geval was in byvoorbeeld Adam Small se gedigte (wat in hoofstuk 4 bespreek is). Net soos ’n gelowige se sosio-ekonomiese omstandighede sy beeld van die hemel beïnvloed (Meacham 2012), bepaal dit klaarblyklik ook sy spiritualiteit.

Waar die tekste uit die ryker gemeenskappe wat in hierdie proefskrif bespreek is, dikwels getuig van ’n behoefte aan ’n geestelike bevryding en geestelike vernuwing, is die stryd in die bruin werkersklas klaarblyklik steeds ’n brood-en-botter-stryd van ekonomiese bevryding. Soos Tayob (2004:21) aanvoer, het religie gemeenskappe suksesvol gehelp mobiliseer in die stryd teen

kolonialisme, en sal dit in die toekoms moontlik ook 'n groot rol kan speel in die stryd teen armoede, vigs en skuld.

In hoofstuk 3.5 is die vraag gevra of religie ná die beëindiging van apartheid dieselfde rol in die bruin en wit Afrikaanssprekende gemeenskappe speel, en volgens dié lied is die antwoord hierop nee. Dit sou egter polities naïef wees om aan te voer dat Hemelbesem se musiek verteenwoordigend van alle Afrikaanssprekende bruin mense in die land is. Dit gee wel 'n blik op minstens 'n deel van hierdie gemeenskap se ervaring.

Die spreker in Johan Steyn se gedig “Christus” getuig ook van 'n intieme kennis van God, maar – anders as die “Carpenter se klong” – sweer hy sy geloof af.

6.4.5. “Christus” (Johan Steyn)

Oor jou skryf ek nie aangeleer nie;
ons ken mekaar intiem. Uit twee tekens
lees ek jou ongeskrewe boek.
Jou sandaal se wending padlangs sê
watter era ons nou inbeweeg.
Ek kan jou gedagtes beeldloos volg.

Jy het een geword met my
sodat ons genoegsaam kan verskil.
Want jy is vry. In daardie vryheid voel ek,
dink ek na in elke klein beweging.
Ek weet hoe alles wat te lank wil bly
soos tempelhandel uitmekaar moet val.
Vir jou was nooit en hier en gister een.
Reën het ons gedoop
in die naam van die on-weet,
die nie-weet en op iemand steun.
Ek groet jou.
Ek vertrou ek het jou ook geseën.

Geboorte is 'n ongerief (2009)

By al die gedigte met religieuse temas in *Geboorte is 'n ongerief*, is daar sprake van die spreker se vertroutheid met Christus en God, maar tog ook sy afsydigheid. Die spreker is byvoorbeeld vaag daaroor of die “Ek groet jou” in die voorlaaste reël 'n afskeids- of 'n weersiensgroet is.

Die spreker-digter begin die gedig deur sy persoonlike kennis van Christus te stel: “Oor jou skryf ek nie aangeleer nie; / ons ken mekaar intiem”. Hy kan uit Jesus se “sandaal se wending padlangs sê / watter era ons nou inbeweeg” – daar is dus sprake van ’n koersverandering, by implikasie ’n nuwe era waarin daar anders oor Christus gedink word in die samelewing.

In die eerste reël van strofe 2 word die tema van die spreker se intieme kennis van Christus verder gevoer: Hulle het een geword. Die eenwording het egter nie eensgesindheid met Christus tot gevolg gehad nie, maar andersheid: “Jy het een geword met my / sodat ons genoegsaam kan verskil.” Die “verskil” is dus nie twis nie, maar eerder die vryheid om sy eie kop te volg. Die Bybelse gegewe waar Jesus die tempelhandelaars met geweld uiteen gejaag het (Matteus 21), word ’n metafoor vir die noodwendigheid van verandering as teenvoeter vir stagnasie: “Ek weet hoe alles wat te lank wil bly / soos tempelhandel uitmekaar moet val.”

Waar gelowiges volgens riglyne in die Bybel gedoop word met onderdompeling, word die spreker-digter met ’n natuurverskynsel (“reën”) gedoop in die on-weet. Die implikasie is dus dat hy sy geloof, sy ‘sekerhede’ afgesweer het, daarom dat die “groet” in die voorlaaste reël gelees kan word as ’n afskeid van Christus. (Maar dit sou ook gelees kon word as ’n verwelkoming van ’n nuwe geloof waar daar geen sekerhede meer is nie.) Uit die gedig blyk dit dat die spreker goed vertrou is met Christus, maar dat hy hom distansieer van die sekerhede van die Bybel. Hierdie ‘afskied’ van die Christelike geloof, kom ook ter sprake in Steyn se “Kinderlike ongeloof”, wat later in die hoofstuk bespreek word.

Die spreker-digter het dus in “Christus” wel sy tradisionele geloof in Christus afgesweer, maar is nie aggressief teen geloof gekant nie. Hierteenoor glo die spreker in Fokofpolisiekar se lied “My lys verskonings” dat Christus (by implikasie) afgewys moet word ter wille van sy bestaan in ’n bestel waar hy as “wit kaffer” gemarginaliseer word. Die Christelike religie is dus deel van die Afrikaner-establishment wat afgewys moet word.

6.4.6 “My lys verskonings” (Fokofpolisiekar)

Jy praat van revolusie
Ek praat van die enigste
Uitweg van my voortbestaan
Jou ondergang
My bestaan

Miskien dra ek die letsels van my gedrag
En die skete van my onverantwoordelikheid

“Wit Kaffer, kind, kont!”
Gaan bloei buite op die grond
Op die strate waar jy so graag wil hoort
Model C, ondergemiddeld, onderpresteer
Sal jy my verstaan as ek
Soos Jesus Christus maak
En gekruisig langs die pad gaan lê?
Sal jy my verstaan?

Miskien dra ek die letsels van my gedrag
En die skete van my onverantwoordelikheid

Lugsteuring (2004)

Die identiteit van die jonger geslag wit Suid-Afrikaners en hul rol in ’n post-apartheid-samelewing is ’n deurlopende tema in die musiek van Fokofpolisiekar. Dit is ook die tema van “My lys verskonings”.

Die titel van die lied suggereer redes of motiverings wat die spreker gaan aanvoer, of moontlik apologie wat hy gaan aanteken. In die eerste strofe stel die spreker hom teen die Ander. Die “Jy”, moontlik die swart meerderheid in die lig van strofe 3, praat van “revolusie”, dus van politieke omwenteling en verandering. Volgens die spreker kan hy en die Ander nie naas mekaar bestaan nie: “Jou ondergang / My bestaan”.

Strofe 2 en 4 is ’n soort refrein waarin die spreker halfhartig verantwoordelikheid vir sy lewe en omstandighede aanvaar: “Miskien dra ek die letsels van my gedrag / En die skete van my onverantwoordelikheid.” Dit kan in die lig van die res van die lied as ’n skulderkenning vir apartheid gesien word.

Daar word in strofe 3 verder uitgewei oor die redes vir die spreker se vreemding. Hy kry die skeldname (“Wit Kaffer, kind, kont!”) – die samelewing het hom dus verwerp: “Gaan bloei buite op die grond / Op die strate waar jy

so graag wil hoort.” Die spreker spreek dus sy behoefte aan aanvaarding in ’n nuwe politieke bestel uit, omdat hy moontlik skuldig voel oor sy bevoorregting: Hy was in ’n Model C-skool, ’n verwysing na ’n voormalige wit staatskool in die apartheids-era. Ten spyte van die goeie opvoedkundige stelsel, was hy “ondergemiddeld” en het hy “onderpresteer”. Hy vra dan die vraag of “jy”, by implikasie die “jy” wat in strofe 1 van revolusie gepraat het, hom sal verstaan as hy “Soos Jesus Christus maak / En gekruisig langs die pad gaan lê?” Die spreker vra dus of dit tot beter begrip tussen hom, ’n witte, en die Ander sal lei indien hy homself opoffer en marginaliseer en uitranger (“langs die pad gaan lê”).

In die slotstrofe aanvaar hy dan weer halfhartig (moontlik voorlopig) skuld vir sy eie gedrag en onverantwoordelikheid (“miskien”).

Die lied het dus nie religie as tema nie, maar gebruik Jesus as ’n metafoor van die opoffering van die self wat in die postapartheid-Suid-Afrika van die (wit) spreker vereis word.

In afdeling 6.5 kom tekste aan bod waarin Jesus teenoor hedendaagse tegnologie gestel word. In die meeste gevalle word die tegnologie (soos die internet of ’n GPS-toestel vir ’n motor) as ’n metafoor ingespan vir die rol wat Jesus in die spreker se lewe inneem. Hoewel Christus geïroniseer word, word Hy nie noodwendig afgewys nie.

6.5. Christus en die tegnologie

6.5.1 “Google Golgota” (Johann de Lange)

Sondagmiddag in Kaapstad
en ek kry ’n sms van Joan
uit Jerusalem: Ek loop nou
die via dolorosa.
Was vandag U sterfdag
sou ons U volg

op Twitter, mekaar sms
of vir laas U profiel
op Facebook besoek, spyt

ons het nie eerder
gevra dat U ons byvoeg
as vriend. Elke blogger

agter sy rekenaar
besig met sy Golgota-scoop.
Die pers sal kameras en
mikrofone in U gesig druk
vir 'n sound bite, of advies
oor global warming, duisende

websites opgaan in U Naam, promosies,
boek- en filmregte. Advertensieflitse:
Hoe kry ons daardie kleed
weer witter as sneeu?
Regoor die aarde sal kort
oorsigte oor U lewe uitgesaai word,

onderbreek met terugflitse
na die smal stegies,
die keistene waaroor U moeisaam vorder,
nuushelikopters oorhoofs.
Joan, stuur my asb 'n 8 megapixel foto,
'n poskaart of brief in Sy handskrif,

of 'n repie van Sy kleed, ek begeer
iets om op eBay te adverteer.

Judasooig (2010) en Weerlig van die ongeloof (2011)

“Google Golgota” herinner aan Kirby (2009) se terme *pseudomodernisme* en *digimodernisme*, wat in hoofstuk 2 ter sprake gekom het, om die invloed van rekenarisering en die kuberwêreld op kultuurvorme te beskryf. Kirby het aanvanklik die term *pseudomodernisme* gebruik, maar dit later vervang met *digimodernisme*, om alle kultuurvorme in te sluit waarin die leser/kyker die inhoud kan beïnvloed, soos byvoorbeeld met werklikheidstelevisie waar die kykers se stemme die uitslag bepaal, of die sosiale netwerke Facebook en twitter waar gebruikers saam die inhoud skep.

Volgens (Kirby 2009:4) het die digimodernisme in die laat jare negentig in reaksie op die postmodernisme ontstaan: “It gradually eclipsed it as the dominant cultural, technological, social and political expressions of our time [...]. Certain of its traits (earnestness, the apparently real) resemble a repudiation of typical postmodern characteristics.” (Kirby 2009:4).

“Google Golgota” is opgeneem in *Judasooog* (2010) sowel as *Weerlig van die ongelooft* (2011) en vra hoe die moderne, mediabehepte mens op die sterwe van Jesus Christus sou reageer. Die gedig is blykbaar geskryf na aanleiding van ’n SMS wat die digter Joan Hambidge uit Jerusalem aan die digter gestuur het om te sê dat sy op daardie dag Jesus se Lydensweg gevolg het (strofe 1). Dit laat die spreker wonder hoe Jesus se kruisiging vandag in die media aangekondig sou word, ’n tema wat aansluit by Adam Small se “Second Coming”-gedigte en Peter Snyders se “Versagtende omstandighede”.

Die spreker bespiegel dat as Jesus vandag sou sterf, “sou ons U volg / op Twitter, mekaar sms / of vir laas U profiel / op Facebook besoek”. Bloggers sal ook gretig agter die rekenaar inskuif om te kyk of hulle mekaar kan “scoop” en eerste die nuus kan aankondig. Verslaggewers “sal kameras en / mikrofone in U gesig druk / vir ’n sound bite”, hulle sal dus eerste ’n onderhoud met Jesus wil voer. Die gebruik van die Engelse woord “sound bite” vir klankopname is hier gepas aangesien die implisiete betekenis van bytende venyn ook daarin opgesluit is.

Die publiek sal voorts finansiële wil voordeel trek uit Jesus deur “duisende websites” wat “opgaan in U Naam” en waarop daar advertensies vir iets so banaals soos waspoeler geplaas word: “Hoe kry ons daardie kleed / weer witter as sneeu”? Laasgenoemde betrek Jesaja 1:18, waar dit gestel word dat Christus die sondaar “wit soos sneeu” kan maak.

Die “kort oorsigte” oor Jesus se lewe wat wêreldwyd uitgesaai sou word, sou ook terugflitse bevat wat wys hoe Jesus “moeisaam vorder” (moontlik sy vordering op die Lydensweg) – daar sal dus groot sensasie rondom sy ‘opkoms as held’ geskep word, terwyl “nuushelikopters” op dramatiese wyse kykers elke minuut oor die ontvouende nuus op hoogte sal hou.

Die gedig sluit af met die spreker wat in reaksie hierop vir “Joan” vra om tog vir hom ’n reliek saam te bring sodat hy dit op die internetveilingwebwerf

(eBay) kan verkoop. Dit is ironies dat die spreker die hoflikheidsaanspreekvorm U behou, wat daarop dui dat hy tog respek vir Christus het.

In die gedig is die fokus nie op religie as deel van identiteit nie, maar eerder op die vervlakking van die media en die media se beheptheid met glanspersoonlikhede – in so 'n mate dat selfs Jesus se dood soos *celeb*-nuus opgedis sal word. Die gedig ironiseer 'n samelewing wat so media-obsessief geword het dat die kruisiging en lyding van Christus ook gebanaliseer sou kon word ter wille van geldelike gewin – 'n proses waaraan ook die spreker deel het, volgens die laaste vier reëls van die gedig.

Die media en tegnologie word in verskeie van Joan Hambidge se gedigte met mekaar in verband gebring.

6.5.2. Christus en die tegnologie in enkele gedigte van Joan Hambidge

Joan Hambidge se gedig “Via dolorosa” sluit by Johann de Lange se gedig aan, en skets ook die banalisering van die Lydensweg en Christus se lyding soos in “Google Christus” die geval was.

6.5.2.1 “Via dolorosa”

Die lydensweg
stap ek moeisaam
met my kamera op my rug;
verloor my groep
tussen stasie vyf en ses.
Ek dink my in
hoe U hierdie weg nou
sou sien:
“I got stoned in Jerusalem”
blaker 'n T-hemp en verderaan
staan twee Jode en korswel
oor 'n sokkertelling 'n dag terug.
Veronika sou waarskynlik vandag
'n wet-wipe aanbied en ek meen
iemand sou dink aan 'n Red Bull
of dalk iets sterkers vir dié pad.
Iemand sou meen U doringkroon
is cool soos 'n tatoe.
'n Nonnetjie stap uilooig verby,

terwyl 'n Ortodokse Jood selfoon
in die linkerhand
en sigaret in sy skewebek,
bewend boekevat.
En ek?
Ek kyk uit oor Jerusalem
op 'n Sondag vér van huis en haard,
sluit my oë, tel 'n klip op
digby Golgota
en wens
ek kon hierdie steurnisse
uitwis soos 'n raam
op my digitaal.
Jerusalem

Visums by verstek (2011)

Nes die spreker in “Google Golgota” neem die spreker-digter in “Via dolorosa” standpunt in teen die banalisering van die Lydensweg deur dit vir toeriste oop te stel. Uit die staanspoor merk die spreker-digter op dat sy “moeisaam” die weg volg – sy is dus geraak of ontroer daardeur. Sy het lankal haar “groep verloor”, 'n beklemtoning van hoe toeriste-gedrewe die Lydensweg al geword het dat baie mense afgestomp is vir die geestelike ervaring daarvan en nie vertoef nie.

“Ek dink my in / hoe U hierdie weg nou / sou sien” lei 'n beskrywing in van haar eerlike ervaring daarvan. Iemand dra 'n T-hemp met die kru boodskap: “I got stoned in Jerusalem”, verwysing enersyds na steniging wat as teregstellingsmetode in Bybelse tye gevolg is (Stefanus is byvoorbeeld volgens Handeling 7:59 gestenig), en die misbruik van dwelms (“stoned” is 'n informele term vir dwelmmisbruik). Sy sien ook twee Jode wat “korswel” oor die “sokkertelling”. Die spreker-digter stel haar voor dat mense deesdae vir Jesus 'n wet-wipe ('n weggooibare lappie) of 'n Red Bull-energiedrankie sou aanbied op sy Lydensweg. Albei bied 'n skamele troos. Iemand sou ook dink die vernederende, pynlike doringkroon op Jesus se kop “is cool soos 'n tatoe”.

Selfs die geestelikes het vermoedelik afgestomp geraak vir die grootsheid van die gebeure op die Lydensweg: 'n “nonnetjie stap uiloog verby”, wat sinspeel op 'n nonnetjiesuil, maar wat impliseer die dienaar van God is grootoog (nuuskierig) oor wat gebeur, maar neem nie standpunt in teen die situasie nie. Ook die “Ortodokse Jood” staan met sy “selfoon / in die linkerhand / en sigaret in

sy skeweбек” – oënskynlik onversteurd deur die banale gedrag van die toeriste.

Die sin “En ek?” dui ’n wending aan in die gedig. Op ’n Sondag – dus ’n heilige dag van die week – voel die spreker-digter skielik weemoedig oor wat sy ervaar, en “wens” sy sy kon die steurnisse “uitwis soos ’n raam / op my digitaal”. Sy wens dus sy kon die toeriste se slegte gedrag bloot vergeet, maar die implikasie is dat sy nie kan nie en dat die geestelikheid van die oomblik vir ewig vir haar bederf is.

Die spreker in “Christus in Rio”, wat in Addendum 1 aangeheg is, ervaar iets soortgelyks. Ook daar word die Christus-beeld gebanaliseer deur “katoolse” toeriste wat dit as ’n toeristetrekpleister benader, en nie as ’n geestelike ervaring nie. Die Christus-standbeeld strek egter sy “verlossende arms” uit en nooi die toeriste:

“O, kom almal wat wil snapshot,
wil sê ek was ook dáár.”

Die implikasie is dat Jesus geduld het met die banale gedrag van toeriste en ook aan hulle genade betoon. In albei gedig is daar sprake van ’n eerbiedige ingesteldheid teenoor die Christelike religie. Die spreker is ontroer deur die geestelike moment van albei besienswaardighede en teleurgesteld in die gedrag van haar medetoeriste. Tog gee die gedigte niks weer van haar spiritualiteit nie en is dit onmoontlik om ’n afleiding daaroor te maak.

Waar kameras gefigureer het in “Via dolorosa” en “Christus in Rio”, word ’n ander lens betrek in “Glo”. In hierdie gedig deur Joan Hambidge ervaar die spreker-digter dieselfde wonderwerk in die moderne tegnologie wat haar sig verbeter, as wat die persoon in Johannes 9:6 ervaar het toe Jesus sy blindheid genees het. Die implikasie is dat God in die hedendaagse samelewing nie mense wonderbaarlik genees deur modder op hul ooglede te smeer nie, maar met behulp van die tegnologie.

6.5.2.2 “Glo”

Toe het Hy
aan 'n oog geraak,
glo sy spoeg met sand gemeng
en jy kon sien.

Onsigbare laser
se snydende swaard
priem deur my blindeoog
tot U óópgaan:

kaleidoskoop van kleure;
sandkorrels van genade.

Vuurwiel (2009)

Volgens Cooper (2006:27) het die panenteïsme ontstaan omdat die klassieke teïsme nie genoegsaam tred gehou het met maatskaplike, teologiese en wetenskaplike ontwikkeling nie. Die panenteïsme is die wyse waarop teologie versoenbaar raak met tegnologie: “The Being of God includes and penetrates the whole universe, so that every part exists in Him, but His Being is more than, and not exhausted by the universe.”

In “Glo” maak die spreker-digter 'n eietydse geloofsverklaring waarin sy tot die slotsom kom dat die wonderbaarlike werking van die hedendaagse tegnologie gelykstaande is aan Jesus se wonderwerke op aarde. Die gedig betrek in strofe 1 die gegewe in Johannes 9 – toe Jesus die blinde genees het deur modder met spoeg aan te maak en aan sy ooglede te smeer. In strofe 2 word die spreker se eietydse ervaring weergegee: 'n “onsigbare laser” word 'n “snydende swaard” wat deur haar “blinde oog [priem] / totdat U óópgaan”. Deur middel van die tegnologie kan die spreker dus vir God en sy wonderwerking aanskou. Die slotreël bevestig dat sy dit as genade – dus 'n gave uit God se hand – beskou.

Die spreker-digter vind dus nie dat tegnologie God oorbodig gemaak het in die hedendaagse samelewing nie, maar sien juis God se hand in die tegnologie wat tot haar beskikking is. Die gedig is dus huldigend, maar gee tog iets weer van 'n eietydse spiritualiteit waarin die tegnologie en geloof versoenbaar is.

In die laaste gedig van Joan Hambidge wat in hierdie afdeling ter sprake kom, soek die spreker-digter eietydse metafore vir God³¹, en vind dit dan in die uitgestrektheid en almagtigheid van die internet.

6.5.2.3 “God is (soos) die internet”

Hoe vind 'n mens vir God 'n metafoor?
Hoe stel 'n mens die Almagtigheid voor
van die jeugdige onthou “daar is geen land
so ver of woës geleë”? Die majesteit?
God is die internet met al sy webruimtes
en onderafdelings en soektogte na verbande
en verbintenisse en aansluitings ...
Die aansluiting tussen die verre en die nabye;
die onmiddellikheid, die oplossing van 'n probleem ...
dikwels ook die soektog wat al hoe verder en verder
uitkring of terugbeweeg na die eerste soekende vraag.
God is die internet. Soms klik ons op die adres
en die webruimte kan weens tegniese probleme nie gevind
word nie. Net soos ons geloof verloor. Tydelik. Dit terugvind
onverwags soos 'n webruimte wat oopmaak, 'n oneindige internet.

Ruggespraak (2002)

Die spreker-digter is op soek na 'n eietydse metafoor vir God en gryp eerstens terug na 'n metafoor uit haar jeug (“jeugdige onthou”), naamlik dié van die Totius-beryming van Psalm 8: “Daar is geen land”. Hierdie Psalmberyming is 'n bekende interteks en kom in hoofstuk 6.8.6 weer ter sprake.

Die spreker-digter kom egter tot die besef dat 'n beter eietydse metafoor vir God se majesteit die internet is. God se oneindigheid word vergelyk met die “verbintenisse en aansluitings” op die internet tussen “die verre en die nabye”. Die implikasie is dat God nie net die God van die Bybelse tye (“die verre”) is nie, maar ook die God van die teenswoordige wêreld (“die nabye”). Hy is altyd beskikbaar (“die onmiddellike”) en die Een wat antwoorde kan verskaf (“die oplossing van 'n probleem”). God is egter ondeurgrondelik en geensins 'n eenvoudige antwoord nie – Hy is “die soektog wat al hoe verder en verder / uitkring”.

³¹ Volgens die tematiese afbakening van die proefskrif kan hierdie gedig ook in hoofstuk 5 tuishoort aangesien hier van God en nie van Jesus sprake is nie. Dit is egter hier ingesluit om Joan Hambidge se gedigte met die tegnologie as interteks bymekaar te voeg.

Ook die mens se verhouding tot God is soos dié van die mens tot die rekenaar. Soms is die mens se ervaring van God dat Hy onbereikbaar is: “Soms kliek ons op die adres / en die webruimte kan weens tegniese probleme nie gevind / word nie.”

Die verlies aan geloof (soos wanneer ’n webruimte nie kan oopmaak nie) is egter net tydelik. Die spreker-digter vind dit terug “onverwags soos ’n webruimte wat oopmaak”.

In die gedig vind ’n gelowige ’n manier om God deel van haar eietydse wêreld te maak. God word in terme van hedendaagse tegnologie beskryf: Hy is so bereikbaar en tegelykertyd onpeilbaar diep en ondeurgrondelik soos die internet. Dit is betekenisvol dat die “soos” in die titel tussen hakies geplaas word aangesien dit op dié manier ’n meerduidige betekenis aan die titel gee – enersyds is Hy die internet, maar andersins is Hy bloot “soos die internet”.

Die spreker-digter sweer dus nie geloof af nie, sy omhels nuwe maniere om in ’n nuwe era haar geloof deel van haar lewe te maak. In teenstelling hiermee vergelyk Cas Vos ook in sy gedig “Internet”³² God met die wêreldwye web, maar word in dié gedig beklemtoon dat die mens ook vir God met die druk van ’n knoppie uit sy lewe kan uitvee. Nadat die spreker-digter in “Internet” al die moontlikhede noem wat God vir die mens moontlik maak deur middel van die internet (om byvoorbeeld Marilyn Monroe na goëddunke te omvorm en om delikate mediese prosedures moontlik te maak), word die gedig afgesluit met die gedagte dat God ook net met die druk van ’n knoppie uit die mens se lewe gewis kan word:

Al sit die wêreld aan my god se voete
kan ek hom vingerdruk net weg laat raak.

Die implikasie is dat die mens op ironiese wyse – ten spyte van al die goedheid wat God in sy lewe moontlik maak deur middel van die moderne tegnologie – steeds kan kies om God ‘opsy te skuif’ en te misken. Albei die sprekers

³² Aangesien die gedig nie volledig bespreek word nie, is dit in Addendum 1 aangeheg.

in “God is (soos) die internet” en “Internet” staan dus verwonderd oor die almag van God.

Castells (1997:11) wys daarop dat die wêreld as ’t ware gekrimp het danksy die tegnologie wat mense binne sekondes met verafgeleë bestemmings verbind. Hoewel hierdie netwerkgemeenskap werk onstabiel gemaak het en die materiële basis van lewe verander het, beteken dit nie ’n doodskoot vir religie nie. Volgens Castells (1997:11) breek die vrye vloei van inligting grense af en skep dit daarom geleenthede vir religie, wat nou met die hulp van tegnologie groter groepe mense kan bereik. In die gedigte wat in hierdie afdeling bespreek is, sowel as by Koos Kombuis se “Jy’s my GPS” wat vervolgens aan die beurt kom, is die tegnologie egter nie iets wat gebruik word om mense in die tradisionele sin van die woord te ‘bekeer’ nie. Tegnologie is liewer iets wat as metafoor ingespan word om die individu se geloofservaring uit te druk. Die klem is dus nie op die gemeenskaplike of die groepservaring nie, maar op die ervaring van die individu. God is egter geensins oorbodig nie.

Ook in die laaste teks in hierdie afdeling, die lied “Jy’s my GPS” deur Koos Kombuis, maak tegnologie nie die bestaan van God oorbodig nie. God se ingryping word juis vergelyk met die hulp wat die moderne mens van hedendaagse tegnologie ontvang.

6.5.3 Christus en die tegnologie by Koos Kombuis

6.5.3.1 “Jy’s my GPS”

Refrein:

Jy’s my GPS

sonder jou sal ek so verdwaal

As ek kop verloor sal jou satelliet my weer kom haal (x2)

Die Here is my herder maar ek ry net al hoe verder aan

Met die universe as kaart

is ek ’n state of the art navigasieman

Met die Suiderkruis daar bo

sal ek net aanhou glo

al is my sondes ook hoe sleg

is daar ’n beter weg

as ek net opstaan en na my Vader

as ek net opstaan en na my Vader gaan

Refrein

Ek was 'n skaap in die nag
en die duiwel wou my slag
maar 'n boer maak 'n plan
ek switch my GPS toe aan
En in die lig van 'n lighter tot by die screen
kom ek agter waar ek is en kan ek maklik sien

Ek is die verlore seun maar ek voel nie meer alleen
as ek gaan staan in die reën dan weet ek wie's die een
wat ek moet vra, dis nie my ma, dis nie my ma

Refrein

Met my TomTom styf
elke draai beskryf
ingeplug, volgelaai
Tot by die volgende draai
You have reach your destination
Good buy

Refrein

dertien (2012)

Koos Kombuis skep in die lied “Jy’s my GPS” eietydse metafore en konteks vir die Herderspsalm (Psalm 23) en vir die Gelykenis van die Verlore Seun in Lukas 15. In die refrein word die Here telkens benoem as 'n GPS – 'n satelliettoestel wat motoriste gebruik om vir hul roete-aanwysings te gee. Die implikasie is dat God 'n betroubare, eietydse rigtingaanduider vir gelowiges is. Die spreker verklaar sy afhanklikheid van hierdie rigtinggewing in sy lewe: “as ek kop verloor sal jou satelliet my weer kom haal”. Die spreker verwelkom dus die raad en bystand van die Here af.

In die eerste strofe meld die spreker dat die Here sy herder is, maar dat hy soms koppig afwyk van die rigting wat die herder vir hom aandui: “Met die universe as kaart is ek 'n state of the art navigasieman.” Die spreker het die vertroue dat al sondig hy, is daar genade by die Here: “al is my sondes ook hoe sleg / is daar 'n beter weg”. Die “beter weg” is om soos die Verlore Seun in Lukas 15 na sy Vader terug te keer.

Na die herhaling van die refrein betrek die spreker die gegewe in die Herderspsalm en vergelyk hy sy geloofsafdwaling met dié van die skaap wat afdwaal in Lukas 15:6. Toe Satan hom verlei (“die duiwel wou my slag”), was sy oplos-

sing (“’n boer maak ’n plan”) om sy GPS aan te “switch”. Die verleiding deur die duiwel het die spreker na God – sy “GPS” – laat terugkeer. Nou is hy “die verlore seun maar ek voel nie meer alleen”, want hy weet in tye van teëspoed (“as ek gaan staan in die reën”) na Wie hy hom moet wend. Dis interessant dat die spreker die vroulike metafoer vir God pertinent afwys (“dis nie my ma”). In die konteks van die Gelykenis van die Verlore Seun kan dit egter gelees word as ’n beklemtoning van die rol van die Vader in sy lewe. Die gelykenis maak nie melding van die verlore seun se ma nie.

In die lied is daar ’n dubbele verwysing na die terugkeer van ’n afvallige na God: Die Herderspsalm en die Gelykenis van die Verlore Seun is albei Bybeldele wat fokus op God wat genade betoon aan die afvallige wat berou betoon. Die spreker verklaar dus in die lied sy erkenning van sy koppige eiewysheid in sy lewe, en van sy afhanklikheid van God om op ’n eietydse manier (as ’n GPS) vir hom leiding in sy lewe te gee. Hoewel die metafore wat aan die Here in die lied toegedig word eietyds is, is die dogma tradisioneel. Volgens Herrick (2003:32) is God die een wat moet ‘ingryp’ wanneer die gelowige afdwaal, en die ‘Vader’ na wie die afvallige terugkeer. Die gelowige het dus redding in sy lewe nodig wanneer hy tot ’n val kom. Op die kontinuum waarop Afrikaanssprekendes in ’n nuwe era religie in hul identiteitsformasies opneem, sal hierdie lied verteenwoordigend wees van ’n groep wat die tradisionele geloofsoortuigings en dogma onderskryf, maar dit in nuwe metafore giet om dit aanvaarbaar en sinvol te maak vir ’n nuwe generasie.

Dit sou moontlik wees om die lirieke ook as ’n ironisering van die hedendaagse mens se behepthed met tegnologie te lees: dat ’n GPS dus die plek van God en geloof by die mens ingeneem het, veral as jy Kombuis se subversiewe ingesteldheid teenoor gesagsinstellings tydens die Voëlvrybeweging in ag neem. Maar Kombuis het herhaaldelik in die media die CD beskryf as ’n eietydse blik op geloof. Benewens die onderhoud met *Huisgenoot-Tempo*, wat reeds aangehaal is in die proefskrif, het hy ook aan Anna-Retha Bouwer (2012) van *Beeld* gesê:

Hierdie CD is nie gospel nie, dis nie Christelik nie en dit gaan nie eintlik oor godsdiens nie, maar oor die geestelike. Ek verkies die Engelse woord spiritual – dit is omvattender. Ek was ook regtig ernstig met die skryf en sing van daardie liedjies; dis nie vir my 'n ligsinnige onderwerp nie.

In die konteks van die res van die CD, is dit myns insiens nie 'n parodie op geloof nie. Die lied “Op 'n donkie” handel oor Jesus se intog in Jerusalem, “Stille water” en “Water van die lewe” klink soos eietydse Psalms. Saam met “Ek dood”, wat in hoofstuk 5 onder die loep gekom het, en “Townships van die hart”, wat in hoofstuk 6.4 bespreek is, spreek die CD van 'n aweregse, maar egte geloof.

Uit die wyse waarop Christus in verskeie resente tekste met die tegnologie in verband gebring is, lei ek af dat Christus steeds deel van 'n eietydse Afrikaanse identiteit is, en dat Hy per implikasie nog 'nodig' is. Die gedigte spreek van 'n nuwe geloof waarin nuwe metafore aan God gekoppel word.

Belangrike verskuiwings op die wyse waarop die kerk van Christus uitgebeeld word, het ook in die afgelope sowat 'n dekade voorgekom.

6.6. Die uitbeelding van die kerk van Christus

Vir Christen-gelowiges is die kerk meer as net 'n plek van aanbidding, dit is 'n gemeenskap van gelowiges wat saam aanbid. Die kerk word deur alle denominasies as die hart van die evangelie beskou. Christen-gelowiges besef nietemin dat die kerk van Christus nie in 'n maatskaplike, kulturele of politieke vakuum leef nie (Schillebeeckx 1990:187). In 'n nuwe politieke bestel is die kerk as instelling toenemend 'n skyf van kritiek – myns insiens veral vanweë die kerk se aandadigheid aan apartheid. In hierdie afdeling word daar gefokus op die wyse waarop die kerk in 'n nuwe era uitgebeeld word – vir Coenie de Villiers is die kerk nie 'n denominasie met 'n gebou nie, maar 'n geloofservaring in die natuur, terwyl die spreker-digter in I.L. de Villiers se “Notre Dame” 'n geestelike ervaring in dié Paryse katedraal beleef. Hierteenoor staan Stef

Bos se spreker-digter weer verstom oor die menslikheid wat hy op 'n "Sondag in Soweto" vind.

6.6.1 "Katedraal" (Coenie de Villiers)

In my kerk is daar geen dak nie
Geen reliëf of skildery
Geen kandelaar wat hoog moet hang nie
Almal kan hier toegang kry
Want my koepel is die hemel
Hoog genoeg vir al die sterre
Breed genoeg vir die planete
Hier sal jy stilte
Hier sal jy vrede
Hier sal jy rus by My kom kry

In my kerk is daar geen mure
Wat 'n horison beperk nie
Daar's geen deure en geen slot nie
Geen register om te merk nie
Want die berge is die suile
Waar die arende kan skuilhou
Ja, die vlaktes is my vloere
Hier sal jy stilte
Hier sal jy vrede
Hier sal jy rus by My kom kry

In my kerk is daar geen vensters
Wat met brandglaskleure blink
Geen nagmaalbrood wat jy moet breek
Of wyn wat iemand nog moet skink nie
Want in my kerk sien jy die kleure
In die skemer as die son sak
En die laaste wolke saampak
Hier sal jy stilte
Hier sal jy vrede
Hier sal jy rus by My kom kry

In my kerk is daar geen koor of
Orrel wat die rus verstoer nie
Hier vra niemand vir jou geld nie
As jy bieg, sal niemand hoor nie
Want die storms is perkussie
En die wind wat nooit wil rus nie
Maak musiek in al die bome
Hier sal jy stilte
Hier sal jy vrede
Hier sal jy rus by My kom kry
Libera Me Domine

Weerlig oor die see (2009)

Dié lied van Coenie de Villiers gee gestalte aan die kerk as die woning van God, maar nie in 'n mensgemaakte struktuur soos 'n baksteengebou of kate-

draal nie. Dit bevat dus elemente van 'n panteïstiese geloof, waarin die heelal en natuur aan God gelykgestel word (www.pantheism.net). Die kerk is 'n ruimte in God se natuur. Die implikasie is dat die spreker nader aan God voel in die natuur as in 'n gebou tussen gelowiges. Die lied kan egter ook as panenteïsties geles word aangesien elke deel van die natuur 'n stukkie van God bevat.

Die spreker stel dit in strofe 1 dat sy kerk “geen dak” het, en “geen reliëf of skildery nie” – 'n verwysing na die ryklik versierde kerkkoepels van die Europese katedrale. Sy kerk het ook geen sierlike “kandelaar” nie, en sluit niemand uit nie: “Almal kan hier toegang kry”. Hierdie ‘natuurkerk’ is oneindig, die “koepel is die hemel” en hoog genoeg om al die sterre in te sluit (as teenpool vir die kunsmatige lig van die kandelare in die kerkgeboue), dit is ook “[b]reed genoeg vir die planete” en omsluit dus die heelal. Die strofe eindig, soos elkeen van die ander strofes, met die versugting: “Hier sal jy stilte / Hier sal jy vrede / Hier sal jy rus by My kom kry.” Die implikasie is dat wáre rus in God nie in mensgemaakte kerke te vinde is nie, maar in God se skepping.

Die beeld van die natuur as kerk word in strofe 2 voortgesit. Waar die dakkoepele in strofe 1 beskryf is, kom die natuurkerk se gebrek aan mure, en dus gebrek aan deure en 'n slot, in strofe 2 ter sprake. Die feit dat dié kerk “geen deure en geen slot” het nie, versterk die suggestie dat hierdie kerk niemand uitsluit nie en almal dus welkom is. Die ‘natuurkerk’ is ook nie behep met lidmaatgetalle nie (“Geen register om te merk nie”), en die berge is die suile en die vlaktes is die vloere. Berge word dikwels in die Bybel gebruik as 'n metafoor vir God se standvastigheid, soos in Psalm 121. Anders as aardse kerke, is die natuurkerk dus ewig en onvernietigbaar.

In die derde strofe stel die spreker dit dat die natuurkerk ook nie 'n beheptheid met versiering (“vensters / Wat met brandglaskleure blink”) en kerkrituele het nie: “Geen nagmaalbrood wat jy moet breek / Of wyn wat iemand nog moet skink nie”). Die natuurkerk se enigste ‘dekor’ is die kleure van die sonsondergang en die donker wat verkleur. Dit is die ideale plek om ware stilte, vrede en rus in God te vind.

Die kerkrituele kom weer aan bod in die slotstrofe, waarvolgens die natuurkerk nie 'n mensgemaakte orrel het "wat die rus verstoort nie", niemand geld by jou kollekteer nie, en jy nie teenoor aardse gesagsdraers jou sondes hoef te bely nie: "As jy bieg sal niemand hoor nie." Die enigste 'musiek' in die natuurkerk is die trommespel van die storms, en die geluid van die wind in die bome. Die lied sluit af met die Latynse frase *Libera Me Domine*, wat volgens die Katolieke ensiklopedie (www.catholicity.com/encyclopedia) 'n refrein in die *Requim* is wat tydens die Katolieke nagmaal gesing word. Dit kan losweg vertaal word as "Bevry my, Here." Die spreker vra dus dat God hom sal bevry van die skyn van aardse kerke sodat hy die egtheid van God in die natuur kan beleef.

Hoewel "Katedraal" die konvensionele beskouing van kerke as 'n instelling met dogma en 'n (geboue)struktuur omdop, is dit nie afwysend teenoor kerke of geloof nie. In die panteïsme word die natuurskoon as 'n vertrekpunt gebruik van waar God erbaar word. Daar is dus 'n diepe eerbied vir God, maar nie vir mensgemaakte instellings nie (www.pantheism.net).

Die lied word uitgevoer met 'n jeugkoor wat agtergrondstemme verskaf, wat aan die lied 'n gewyde 'kerkatmosfeer' gee. Kerke word dus nie hier as belaglik voorgestel nie. Hierdie beskrywing van die kerk sluit aan by Berry (2006:172) wat skryf: "People have moved away from 'religion' as something anchored in organised worship and systematic beliefs within an institution, to a self-made 'spirituality', outside formal structures, which is based on experience, has no doctrine and makes no claim to philosophical coherence." Die mens se spiritualiteit is dus nie meer in instellings gesetel nie, maar in persoonlike ervarings.

Coenie de Villiers se uitbeelding van die natuur as gewyde ruimte sluit aan by Lina Spies se uitbeelding van die aardse skoonheid wat reeds 'n soort 'hemel op aarde' skep (wat in hoofstuk 5 bespreek is), en 'n interessante kontras met Fokofpolisiekar se uitbeelding van die hemel as 'n plek op die platteland waar

“dose” bly. Vir die spreker in “Katedraal” is die natuur ’n heilige plek waar die gelowige ’n ware ontmoeting met God kan hê.

Die gedig “Notre Dame” van I.L. de Villiers het nie soseer die kerk as tema nie, maar die katedraal word die ruimte waar die spreker ’n eietydse spirituele ervaring beleef.

6.6.2 “Notre Dame” (I.L. de Villiers)

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 sonskynskoelapper,
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,
presies of Hy die bouse 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 wegwarrel 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 verinnuweerde 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.

Vervreemdeling (2006)

Hierdie gedig beskryf klaarblyklik 'n ervaring van die spreker-digter in 2006 in die katedraal die Notre Dame in Parys.

In die eerste strofe kry die spreker 'n visioen van Jesus terwyl hy nagmaal gebruik in die katedraal. Die Jesus-visioen “kom met die psalm, soos 'n bewolkte dagbreek / en kry gestalte langs die biskop met die silwerbeker”. Na die dubbelpunt aan die einde van die tweede reël volg 'n beskrywing van die visioen: “Jesus: die Christus [...] / maar nou met engelvlerke.” Die Christus-figuur lyk soos 'n “sonskynkoenlapper”, maar met spatseltjies “rooiswart gestolde bloed”, moontlik 'n verwysing na Jesus se gewelddadige kruisdood.

Die spreker besef dis 'n Jesus-visioen, maar skrik nietemin “vir sy gesig as Hy die beker lig” om die nagmaal aan hom te bedien “met hande van die biskop wat die wyn sy bloed verklaar”. Die implikasie is dus dat die biskop wat die nagmaal bedien vir die spreker die beeld van Christus aanneem, 'n spirituele belewenis wat in die Katolieke Kerk as transsubstansiasie bekend staan. Die biskop “gryns” egter “alwetend soos 'n dakspuier aan die torings”, wat vir die spreker groteske beelde van die bose oproep: “presies of Hy die bose word, of Hy ék word ...” Hy ervaar dus dat Christus én die bose 'n deel van homself word, wat strook met die panenteïstiese spiritualiteit waarin daar geglo word dat die bose en die goeie in elke mens aanwesig is. Die spreker vind hierdie openbaring – van Christus en die bose binne-in homself – egter benouend en kry die dringende behoefte om na buite te vlug, “want wat hét ek en die mense hier kom soek?”

Dan is dit asof God ook boos word met die gebruik van die nagmaal – dus die vervaging van die grens tussen die goddelike en die bose, en ook die vervaagting tussen die mens en die goddelike, want dit is ook asof “Hý [...] ék word”. Die goddelike en die bose is dus gelyktydig een, terwyl die mens ook een word met die goddelike.

Dit laat die spreker Esegïël se visioen van “wiele binne wiele” (Esegïël 1:16) oproep, en die gegewe in Esegïël 4:4-6 waarvolgens die profeet eers 390 dae op sy linkersy moes lê, en daarna nog 40 dae op sy regtersy om die sonde

van die volk Israel op hom te neem (strofe 2). Die implikasie is dat die spreker intens bewus is van die opoffering wat soms met die gelowige se roeping gepaard gaan.

Hy maak die kruis, 'n ritueel in die Rooms-Katolieke Kerk waarmee seën gevra word maar wat in die Protestantse tradisie verwerp word, en wag vir donderslae – dus hemelse ingryping of 'straf' – en vreemde wesens wat van agter by die bekende roosvenster van die Notre Dame invlieg. Maar in stede daarvan hoor hy “die laaste amen” en merk hy dat die Jesus-visioen verdwyn het.

Ná die nagmaal dwaal die spreker in die Notre Dame, en sien hy eers 'n kerk-amptenaar ('n “man in swart”) wat met die kerse in die katedraal doenig raak. Daarna sien hy weer die Jesus-visioen, maar dié keer in die gedaante van 'n vrou: “sy hele aangesig verander / in 'n serene somerskoonheid, soos van 'n vrou”. Dit is insiggewend dat Jesus in hierdie visioen nie net 'n manlike gedaante aanneem nie, maar ook dié van 'n Maagd. Maria, die maagd waaruit Jesus volgens Matteus 1:23 gebore is, speel 'n deurslaggewende rol in die Katolieke Kerk. Daarom dat die spreker onder invloed van die Roomse tradisie hom oopstel vir God in vroulike gedaante. God as vrou is nie 'n onbekende tema in die Afrikaanse digkuns nie, en iets wat Rika Cilliers reeds in 1980 aangeraak het in haar gedig “Ek bid my God tot vrou”. Die gedig is in Addendum 1 aangeheg.

In “Notre Dame” word die katedraal, tradisioneel 'n gelowige se ontmoetingsplek met God, 'n ruimte waarin God ook in verskillende gedaantes sigbaar word: as 'n hemelse wese, as die teensy van die bose, sowel as 'n vrou. Dis 'n eg spirituele belewenis vir die spreker.

In die lied “Sondag in Soweto” is die fokus nie op die kerk as gebou nie, maar op die kerk as ontmoetingsplek van die liggaam van Christus, naamlik die gemeente van gelowiges.

6.6.3 “Sondag in Soweto” (Stef Bos)

Dis 'n Sondag in Soweto
die stad is stil en niemand werk
ek staan met veertig mense in 'n kamer
vier op vier, dit is 'n kerk

Ek sien hulle bid en hulle dans
en hulle gee vir my die woord
ek sê: “Dit is die eerste keer dat ek in iets glo!”

Ek glo, ek glo, ek glo – vra nie in wat
maar ek glo in hierdie dag
ek glo, ek glo, ek glo – vra nie in wie
maar ek glo wat ek hier sien
ek glo in wat ek sien

My velkleur is die uniform van die ou orde
en vryheid en gelykheid het 'n wet geword
maar hier sien jy nog die spore van die blinde haat
die tye het verander, vir sommige te laat

Maar ek sien hulle bid en hulle dans
en hulle gee vir my die woord
ek sê: “Dis die eerste keer dat ek in iets glo!”

Refrein

Ek sien 'n ou vrou, sy bid en sy bewe
sy sê dat sy almal vergewe
en dit gaan my verstand te bowe
as sy vertel hoe haar kind
voor haar oë doodgeskiet is

en ek staan hier en ek weet nie
wat om te sê nie
want ek sien die rooi aarde
en ek voel die swart bloed
die rooi aarde, die swart bloed
die rooi aarde, die swart bloed
rooi aarde, swart bloed

ek sien hulle bid en hulle dans
en hulle gee vir my die woord
ek sê: “Dit is die eerste keer dat ek in iets glo!”

Verspreide donderbuie (Amanda Strydom: 2004)

In die lied word die kerk 'n ruimte waarin die spreker se geloof versterk word, maar dis nie sy geloof in God nie, maar sy geloof in die mensdom. Die lied is geskryf deur die Vlaamse sanger Stef Bos, en is deur Bos sowel as Amanda Strydom opgeneem. Strydom sing die lied in Afrikaans op die CD *Verspreide donderbuie* (2004).

Die lied beskryf 'n Sondag-erediens in die Johannesburgse voorstad Soweto, waar die wit spreker (sy velkleur “is die uniform van die ou orde”) 'n kerkdienst bywoon in 'n beknopte vertrek: “ek staan met veertig mense in 'n kamer / vier op vier, dit is 'n kerk.”

Vir die spreker is die geleentheid 'n sielsverrykende ervaring aangesien hy verklaar: “Dit is die eerste keer dat ek in iets glo!” Al is hy dus 'n ongelowige, versterk die kerkgangers se aanbidding sy geloof. Later in die lied, in strofe 6, blyk dit dat dit nie die spreker se geloof in Gód is wat versterk word nie, maar sy geloof in die mens se vermoë om te vergewe. Hy sien 'n vrou: “sy bid en sy bewe / sy sê dat sy almal vergewe / en dit gaan my verstand te bowe / as sy vertel hoe haar kind / voor haar oë doodgeskiet is.” Die vrou word 'n eietydse Maria wat ook toekyk hoe haar seun, Jesus, tereggestel is. Die spreker vind dit ondenkbaar dat sulke vergifnis moontlik is en weet nie “wat om te sê nie”. Hy sien die “rooi aarde, die swart bloed”, en die beeld word vier keer herhaal om die ma se lyding te beklemtoon.

Die laaste herhaling van die refrein, waarin die spreker weer sê dit is die eerste keer dat hy in iets glo, is ironies, aangesien dit nie God of die kerk is wat hom tot geloof stem nie, maar die eg menslikheid van die situasie wat voor hom afspeel.

In hierdie lied word die kerk dus 'n ruimte vir menslike, politieke vergifnis in 'n veranderende politieke landskap. Die gelowiges in die kerk, wat ware vergifnis ken en toepas, oortuig die spreker dat geloof tog ég kan wees.

In teenstelling met die opregte gelowiges wat die spreker se geloof versterk, is dit die valsheid van die gelowiges wat in die volgende twee gedigte: “Ons liewe Heer op die solder” van Cas Vos en “Ek sou 'n Christen geword het” van M.M. Walters, wat mense van die Christelike geloof vervreem.

6.6.4. “Ons liewe Heer op die solder” (Cas Vos)

In hierdie gedig word die kerk geïroniseer deur ’n kontras te skep tussen hoe die kerk móét wees en hoe die kerk in werklikheid is:

Wanneer die kerk in vredesnaam mense inkwisiteer,
man en muis kaal stroop met die geweer,

wanneer die kerk uit die donker se palms drink
sonder om aan siekes se pyn te dink,

wanneer die kerk verdruktes soos rotte jag
en hulle laat ontbind in die nag,

verlos die liewe Heer Hom van sy kruis
en solder Hom in ons veilige kluis.

Gode van papier (2001)

Die titel van die gedig verwys na ’n Katolieke skuilkerk wat in die 17de eeu op die boonste verdieping van ’n gragtehuis in Amsterdam ingerig is in die tyd toe die aanbidders nie hul geloof in die openbaar mag beoefen het nie. Die gragtehuis is in 1661 deur die handelaar Jan Hartman gekoop, en die Katolieke gemeenskap het twee eeue lank in dié solderkerk aanbid, maar dit is deesdae ’n museum (goamsterdam.about.com/od/amsterdammuseums/p/-Museum-Ons-Lieve-Heer-Op-Solder).

Die gedig bestaan uit vier rymende koeplette. In die eerste drie koeplette stel die spreker die mens se bose optrede, en in die laaste koeplet word God se optrede as ’n kontras teen dié van die mens gestel. Voorbeelde van die boos-hede van die mens word genoem: Mense word in die naam van vrede (“in vredesnaam”) voor die inkwisisie gedaag en dus vervolg; die kerk misbruik sy gesag om mense te beroof (“man en muis kaal stroop met die geweer”); hou hom met bose bedrywighede besig (“uit die bose se palms drink”); of laat “verdruktes soos rotte jag”. As die kerk dít doen, in plaas daarvan om siekes en noodlydendes se lot te verlig, is Jesus bereid om die nederige tuiste van ’n solder te aanvaar.

Wanneer die kerk verdruktes se ellendes laat vermenigvuldig (“soos rotte jag”) – dán maak Jesus Hom tuis by die verdruktes, in die geheime kerk wat

op die solder ingerig is. Christus kan dus weens sy lyding aan die kruis Hom vereenselwig met dié wat op aarde vervolgt word. Die gedig lewer 'n aanklag teen die mens wat Christenskap bely, maar in die naam van godsdiens leed in die wêreld veroorsaak. Op die kontinuum van geloofservaring verteenwoordig die spreker in “Ons liewe Heer op die solder” iemand wat steeds tradisioneel gelowig is, maar wat krities is oor die kerk.

“Ek sou 'n Christen geword het” dra dieselfde sentiment oor, maar lewer 'n baie krasser aanklag teen Christen-gelowiges wie se optrede nie met hul getuienis strook nie.

6.6.5. “Ek sou 'n Christen geword het” (M.M. Walters)

Ek sou 'n Christen geword het as dit nie vir die Kerk van Christus was nie.
(Mohandas K. Gandhi)

Julle “Heilige Gees” het oor my gekom –
ek weet hy kom nie maklik oor die Bose
(hy verkies die verbeelding van profete!),
maar hy't op my kom sit soos 'n wit duif
(of was dit nou 'n blou pouterpronker?)
en gesê: Praat met die Kerk van Christus,
die Kerk wat uit sy magsposisie 'n ideologie bedryf
van vergrype teen die mens, Kerk
wat soos van ouds 'n gesagstruktuur wil bou
uit pure ydele magsbelustheid, praat
met die swartspan, die “geroepenes” wat altyd nederig
sit in die voorste ry, praat met, râas met
die omgeegroepes, voorbiddingsgroepe, Bybelstudiegroepe
wat dink hulle bou aan hul god se droomvisie
vir sy Kerk, sê vir hulle god sê: Rêrig,
julle het die goddelike kat aan sy gat beet –
verskoning, hy sê: Julle misgis julle liederlik ...

Asseblief, niemand mag lag nie.
Maar ek weet regtig nie waar ek vandaan kom
of wanneer ons hemelinge geskep is.
Ons begin sommer met 'n engele opstandigheid,
'n skyngeweg in die hemel – skyn
want hoe veg 'n engel nou teen 'n god
en niemand word dood of beseer nie!
Maar die verloorder word in 'n puts geplaas,
'n warm koninkryk waar net hy baas is!
Toe word hy weer uitgehaal (god is almagtig,
maar hy verkies handlangers vir joosjoppies!)
en slang gemaak wat die goddelike ewebeeld verlei
omdat hulle smag na kennis wat hul nie mag hê nie.
Sy slangerigheid (wat hy nie gesoek het),
maak later weer vir god kwaad wat in sy woede

sy hele skepping versuip (behalwe die sondebok!)
en een familie wat betyds ingeskeep is.
Maar god kannie/willie wen nie. Uiteindelik
laat hy sy seun kruisig ter redding
van sý skepsels (wat hy nie reeds voorbestem het
tot verdoeming). En hier staan ek:
steeds koning van die vuurputs – plus die belofte
dat my koninkryk gaan uitbrei met derduisende.
Regtig, niemand mag lag nie.

Satan ter sprake (2004)

Ander gedigte van M.M. Walters uit hierdie bundel is reeds in vorige hoofstukke bespreek, en in hierdie gedig maak die spreker, Satan, aanklagte teen Christene as Kerk van Christus. In die gedig word op die absurditeit van Christene se geloof gewys deur die frases “Asseblief, niemand mag lag nie” aan die begin van die tweede strofe”, en “Regtig, niemand mag lag nie” in die slotreël.

Die gedig gebruik ’n aanhaling deur die vryheidsaktivis Mohandas Gandhi as motto: “Ek sou ’n Christen geword het as dit nie vir die Kerk van Christus was nie.” Die implikasie is dat Christene, wat volgens die laaste sendingopdrag in Matteus 28:19 veronderstel is om ander mense na Christus te lei, dikwels mense van die evangelie vervreem deur hul sondige optrede.

In dié gedig word Satan gekies om as ‘profeet’ ’n boodskap aan die mensdom in Suid-Afrika oor te dra, by implikasie omdat Christene doof is vir die opdrag van God. Die Heilige Gees word geïroniseer deur die verwysing tussen aanhalingstekens te plaas. Dit dui op die verwydering tussen die spreker, Satan, en God. Die feit dat die “Heilige Gees” op hom kom sit het soos ’n “wit duif / (of was dit nou ’n blou poustertpronker?)” kan geles word as ’n aanduiding dat Satan moontlik nie ’n goddelike boodskap ontvang het nie, maar bloot aan Christene die boodskap oordra wat hy meen hulle lankal reeds moes hoor. Die verwysing na die duif / pou wat op hom kom sit, banaliseer Matteus 3:16, waarin die Heilige Gees in die vorm van ’n wit duif op Johannes neergedaal het – die uitstorting van die Heilige Gees. Die suggestie dat die boodskap dalk nie van God af kom nie, word versterk deurdat “god” met ’n kleinletter geskryf word. Christene skryf as eerbiedsgebaar “God” met ’n hoofletter, en dié skryf-

wyse versterk die idee dat Satan moontlik nie op 'n goddelike openbaring reageer nie. Die “Kerk” word egter deurgaans in die gedig met 'n hoofletter geskryf, wat 'n aanduiding kan wees dat hier gepraat word van die kerk as instansie, nie as 'n versamelnaam vir die liggaam van gelowiges wêreldwyd nie.

In strofe 1 word daar dan aanklagte teen (wit) Christene gemaak wat apartheid kerklik gesanksioneer en in stand help hou het: “Praat met die Kerk van Christus, die Kerk wat uit sy magsposisie 'n ideologie bedryf / van vergrype teen die mens.” Die aanklag is voorts dat die Kerk hom besig hou met “ydele magsbelustheid”. Die swart in “swartspan” is nie noodwendig 'n verwysing na velkleur nie, maar moontlik 'n beskrywing van die ‘bose span’ wat skynheilig voorgee hulle is ‘geroepenes’ en “in die voorste ry” van die kerk sit (moontlik soos diakens of ouderlinge), maar 'n ideologie onderskryf wat mense te na kom. Waar Satan aanvanklik gepraat het met die Kerk van Christus, word sy boodskap dringender wanneer hy opdrag kry om te “ráás” met die “omgegroepe, voorbiddingsgroepe, Bybelstudiegroepe” – almal groepe Christene wat hulle moet beywer vir die lot van ander, en nie verdrukkende ideologieë in stand mag hou nie. Hulle kry almal die boodskap van “god”: “julle het die goddelike kat aan sy gat beet”. Asof Satan hom dan bedink – moontlik omdat die Christelike God nie so 'n kru boodskap sou stuur nie, bied hy verskoning aan en sê: “Julle misgis julle liederik ...” Christene dink dus verkeerdelik “hulle bou aan hul god se droomvisie / vir sy Kerk” indien hulle terselfdertyd 'n “ideologie bedryf / van vergrype teen die mens”.

Strofe 2 handel oor verdere wanvoorstellings deur Christene – naamlik oor die leer van die bese. Satan sê hy “weet regtig nie waar [hy] vandaan kom” nie. Volgens Openbaring 12:9 is die Satan 'n gevalle engel van God. Dié Satan betwyfel dit egter deur na die geveg as “skyn” te verwys (“want hoe veg 'n engel nou teen god / en niemand word dood of beseer nie!”). Volgens hom sukkel hy om sin te maak van 'n stryd waar die “verloorder” in 'n “puts” – 'n verwysing na die hel – geplaas kan word “waar net hy baas is”. Hy is skepties daaroor dat god hom uit die “puts” sou haal om sy “joosjoppies” (sy minderwaardige takies) te verrig – naamlik om as slang die goddelike ewebeeld te verlei (soos die Bybelse gegewe in Genesis 3) omdat die mens (“die godde-

like ewebeeld”) gesmag het na kennis “wat hul nie mag hê nie”. Die slang (as simbool van die bose) het later weer vir god “kwaad” gemaak, wat tot die sondvloed en die redding van Noag se familie in die ark gelei het (“sy hele skepping versuip [...] / en een familie wat betyds ingeskeep is”). Laastens staan die Satan skepties teenoor Christus se soendood aan die kruis deur tong in die kies te verwys na god wat sy “seun kruisig ter redding / van sý skepsels (wat hy nie reeds voorbestem het / tot verdoeming)”.

Desondanks Christus se kruisdood is Satan nie gered nie en is hy steeds “koning van die vuurputs”, met die belofte dat sy “koninkryk”, dus ongelowiges, “met derduisende” gaan uitbrei. Die implikasie is dus dat die mens toenemend die absurditeit (“Regtig, niemand mag lag nie”) besef van die skeppingsverhaal en die sondvloed in Genesis, sowel as die kruisigingsverhaal, Bybelse gegewens wat sentraal staan tot die Christelike geloof en wat toenemend deur navolgers van ’n nuwe spiritualiteit verwerp word. In die gedig maak Satan nie net stellings oor die Kerk se huigelagtigheid aangaande apartheid nie, maar maak hy die hele Christelike geloof af as absurd.

Die kerk van Christus word dus in ’n post-millennium-era op uiteenlopende wyse uitgebeeld: Dit is ’n ruimte in die natuur waar God waarlik ervaar kan word (“Katedraal” deur Coenie de Villiers); dis ’n tradisionele ruimte waar ’n bonatuurlike ervaring met God beleef word (“Notre Dame” deur IL de Villiers); dit is ’n samekoms van gelowiges waar medemenslikheid ten spyte van armoede sigbaar is (“Sondag in Soweto” deur Stef Bos); en dit is ’n bose instelling waar lyding soms in die naam van die Here veroorsaak word (“Ons liewe Heer op die solder” deur Cas Vos). Daaruit kan afgelei word dat die kerk op uiteenlopende wyse uitgebeeld word, maar dat die kerk as ’n instelling wat God verteenwoordig nie allerweë afgewys word of negatief ervaar word nie. Daar is groter kritiek (in “Sondag in Soweto” sowel as in “Ons Liewe Heer op die solder”) teen die mens en teen die kerk as menslike instelling, as teen God.

6.7. Eietydse geloofsbelydenisse

'n Kernelement van die Christelike liturgie wat in kerke uitgevoer word, is die geloofsbelydenis wat 'n opsomming van die Christelike geloof is. In 'n nuwe era is daar egter ook sprake van inhoudsverskuiwings in die geloofsbelydenis en van nuwe, eietydse belydenisse waarin die spreker se ongeloof verklaar word. Enkele hiervan kom vervolgens aan bod. Die gedigte is losweg gerangskik van Godvererende belydenisse, tot belydenisse van ongeloof waarin God en geloof afgewys word.

6.7.1 “Pelgrimsgebed” (Amanda Strydom)

Vader God,
U ken my naam.
My binnegoed en buitestaan.
My grootpraat en my klein verdriet.
My vashou aan als wat verskiet.
U ken my vrese en my hoop,
die pad wat ek so kaalvoet loop.
Die pad het U lankal berei,
U maak die pad gelyk vir my.
Alle pelgrims keer weer huis toe.
Elke swerwer kom weer tuis.
Ek verdwaal steeds op die grootpad,
soekend na U boardinghuis.

Kerse teen die donker (2008)

Die lied herinner aan Psalm 139:

Here, U sien dwarsdeur my, U ken my. Of ek sit en of ek opstaan, U weet dit, U ken my gedagtes nog voordat hulle by my opkom. Of ek reis en of ek oorbly, U bepaal dit, U is met al my paaie goed bekend. Daar is nog nie 'n woord op my tong nie of U, Here, weet wat dit gaan wees. U omsluit my van alle kante, U neem my in besit. Dié wete oorweldig my, dit is te hoog vir my begrip.

In Psalm 139 bely die Psalmdigter dat God elke besonderheid in sy lewe intiem ken. In Strydom se lied bely die spreker ook dat God vertrouwd is met die detail van haar lewe. Hy ken nie net haar naam nie, maar ook haar “binnegoed en buitestaan” – dus haar diepste sielsbegeertes en haar doen en late. Die Here is die een wat deur haar valse bravade kan sien (“my grootpraat”),

maar Hy ken ook haar onuitgesproke teleurstellings en die versugtings van haar hart (“my klein verdriet”).

Die spreker verwys na “pelgrims” en “swerwers” – twee beelde wat deur Zygmunt Bauman gebruik word om modernistiese en postmodernistiese identiteit uit te beeld en later in hierdie hoofstuk weer ter sprake kom. Volgens Bauman (1996:23) het die pelgrim ’n vaste, voorafbepaalde bestemming, wat sy reis doelgerig maak. Die swerwer het egter geen vaste bestemming nie en daarom ook geen ankers nie. In die spreker se alternatiewe geloofsbelydenis kom pelgrims, wat ek hier vertolk as diegene met ’n vaste, sekere geloof (gelowiges op ’n reis saam met God waar hulle seker is van die eindbestemming) sowel as swerwers (diegene wat kritiese vrae stel as deel van ’n nuwe spiritualiteit), eindelijk by God tuis. Maar die spreker “verdwaal steeds” op soek na God se “boardinghuis”.

In Johannes 14:2 sê Jesus “die huis van my Vader het baie woonplek”. ’n Huis met baie vertrekke is ’n metafoor wat dikwels in die kerk gebruik word om alternatiewe standpunte te akkommodeer. Die spreker is egter op soek na God se “boardinghuis”, wat aantoon dat sy haarself as ’n loseerder in God se huis beskou, en nie as ’n ‘eie kind’ nie. Dit moet myns insiens nie vertolk word as ’n aanduiding van haar vervreemding van God nie, maar eerder as ’n aanduiding dat sy nie ’n tradisionele ‘kind’ van God is nie. Sy ook is ’n ‘afvallige’ wat tuiskom by die Here. Die beeld van die vader se “boardinghuis” kom ook voor in Breyten Breytenbach se gedig “ek sal sterf en na my vader gaan”³³. In Breytenbach se gedig is daar doelbewus dubbelsinnigheid oor of die spreker na sy aardse vader in Wellington gaan, of na sy hemelse vader. Die slotreël, “mý vader het ’n groot bôrdienghuis”, is as ’t ware ’n aanklag teenoor godsdienstig onverdraagsames: Sý vader het inderdaad ruimte vir andersdenkendes.

In navolging van Goedegebuure (2001:14) se vermaning in sy artikel “Postmoderne modernisten en modernistiese postmodernes” kan die grense

³³ Die gedig is in Addendum 1 ingesluit.

tussen die modernisme en die postmodernisme, en die postmodernisme en die post-postmodernisme nie so strak getrek word nie. Nie alle gedigte en lirieke in hierdie proefskrif kan as (post-)postmodernisties gelees word nie, en myns insiens leen “Pelgrimsgebed” sigself daartoe om deur ’n modernistiese lens gelees te word, aangesien daar sprake is van ’n vaste begin en ’n eindpunt in die spreker se soeke na geloof – al is dit weliswaar ’n “boardinghuis” (dit wil sê ’n tydelike blyplek) waarna sy soek.

Die spreker in “Die geloofsbelydenis van ’n afvallige” het ook ’n alternatiewe geloofsbelydenis.

6.7.2 “Die geloofsbelydenis van ’n afvallige” (Lina Spies)

Ek glo in die skeppende God
van die wordende heelal
wie se naam te heilig was
om uit te spreek:
Jahwé, die God van Israel,
wat ’n Vader geword het
vir Jesus van Nasaret,
die wonderskone boodskapper
van die onmoontlike liefde,
deur wie God my vader
maar ook my moeder is.
Ek glo in die Heilige Gees
wat mense in alle tye
inspireer tot werke
wat die stempel dra
van die ewige.
Ek glo dat omdat ek lewe
ek aan alle lewendes
sorg en deernis verskuldig is
en ek glo dat as ek sterf
ek opgeneem sal word
in die durende siklus
van vernuwing en verval
en dat die lewe triomfeer
in elke geboortekreet
omdat die lewe magtiger is
as die dood.

Duskant die einders (2004)

In die gedig maak die spreker ’n alternatiewe geloofsverklaring wat die Apostoliese Geloofsbelydenis as interteks betrek:

Ek glo in God die Vader, die Almagtige, die Skepper van hemel en aarde;
en in Jesus Christus, sy eniggebore Seun, ons Here;
wat ontvang is van die Heilige Gees, gebore uit die maagd Maria;
wat gely het onder Pontius Pilatus, gekruisig is, gesterf het en begrawe is
en neergedaal het na die hel;
wat op die derde dag opgestaan het uit die dood;
opgevaar het na die hemel
en sit aan die regterhand van God, die almagtige Vader,
waarvandaan Hy sal kom om die lewendes
en die dooies te oordeel.
Ek glo in die Heilige Gees;
Ek glo aan 'n heilige, algemene Christelike kerk,
die gemeenskap van die heiliges;
die vergewing van sondes;
die opstanding van die liggaam
en 'n ewige lewe.

www.ngkerk.org.za/Apostoliese_Geloofsbelydenis

Hierdie belydenis, wat in die 2de eeu sy ontstaan gehad het, is die belydenis wat in talle Protestantse kerke, ook die sogenaamde Afrikaanse susterskerke, hardop deur die gemeente as deel van die liturgie bely word. Die “afvallige” se geloofsbelydenis bevat egter telkens 'n alternatiewe siening. Waar die Apostoliese geloofsbelydenis geloof in die skepper-God bely, bely die spreker geloof in 'n “skeppende God / van die wordende heelal”. Die skepping is dus – vandag steeds – nie afgehandel nie, wat 'n aanduiding is dat die skeppingsverhaal van Genesis, naamlik dat God die hemel en die aarde in sewe dae geskep het, nie klakkeloos aanvaar word nie. Daar vind dus deurentyd evolusie plaas. Dat daar egter by die spreker sprake is van 'n alternatiewe geloof, en nie 'n gebrek aan geloof nie, kan afgelei word uit die feit dat sy haar geloof verklaar in God “wie se naam te heilig was / om uit te spreek”. Daar is dus by die afvallige steeds groot eerbied vir Jahwe.

Hoewel Jesus in die geloofsbelydenis uitgebeeld word as Seun van God, is Hy nie 'n Verlosser nie, maar eerder “die wonderskone boodskapper / van die onmoontlike liefde”. Die reddende krag van Jesus is dus vervang deur 'n humanistiese ‘liefdesbron’. Waar God deur baie Christene as slegs manlik uitgebeeld word, is God vir die spreker “vader / maar ook [...] moeder”. Dit skep 'n kontras met “Jy's my GPS” deur Koos Kombuis, waar die spreker spesifiek na sy Vader wil gaan en nie sy moeder nie, sowel as 'n intertekstuele verwysing na die gedig deur Rika Cilliers, “ek bid my God tot vrou” (1980), waar die spreker verklaar: “die wêreld sterf dalk minder manlik” as daar “voor háár die

knie gebuig word”. Deur God ook as moeder uit te beeld, kry God ook ‘sagter’ eienskappe.

Nuwe rolle word ook aan die Heilige Gees toegeken. Waar die Heilige Gees in die Apostoliese Geloofsbelydenis geen verdere verklaring ontvang nie, is Hy in die afvallige se geloofsbelydenis ’n bron van inspirasie “wat mense in alle tye / inspireer tot werke / wat die stempel dra / van die ewige”.

Die afvallige glo sy is “sorg en deernis” verskuldig aan alle lewendes – dus nie nét mense nie. Anders as die “opstanding uit die dode” wat in die Apostoliese geloofsbelydenis verklaar word, glo die afvallige dat sy na die dood “opge- neem sal word / in die durende siklus / van vernuwing en verval” en “dat die lewe triomfeer / in elke geboortekreet / omdat die lewe magtiger is / as die dood”. Die afvallige wys dus nie die hemel en hel klinkklaar af nie, maar bevestig bloot dat sy glo die lewe sal die dood oorwin.

Hierdie geloofsbelydenis bevat elemente van die panenteïsme, of postteïs- tiese geloof wat in hoofstuk 5 bespreek is. Hoewel die spreker ’n alternatiewe geloof bely, is dit geensins die belydenis van ’n ongelowige nie. Die spreker is dus ’n ‘afvallige’ van die tradisionele Protestantse geloof en nie van die Chris- telike geloof in die breë nie. In die panenteïsme word God bestempel as die “Immer Moontlike, 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”. (Müller 2011:161). Iets hiervan word in Spies se gedig gesien.

In Johan Steyn se gedig is daar egter nie soseer sprake van ’n alternatiewe geloof nie, maar van ’n spreker wat wil ontsnap aan die benouende geloof van sy kinderjare.

6.7.3 “Kinderlike ongelooft” (Johan Steyn)

Ter plaasvervanging van besnydenis
was ek as kleuter al vol sonde
bedink uit ’n belydenis

en Sondae in die kerk
lank voor my peslike karbonkels
was ek draer van die Kainsmerk.

Dan lees Pa plegtig uit Romeine
terwyl ons kinderoë pleit:
sê tog, sê ons is nie Syne.

Na al die Christendeugde
waarin niemand deel nie
sing ons skor van hemelvreugde

waarna ons net nog banger
na buitekamerbeddens sluip,
die nagpad soveel langer.

Maar gewisser as 'n kateldood
was die alewige gebed
wat afsluit met 'n "vuil en snood".

En soggens voor ons lig kan sien,
sluk ons en dan kots ons
heilige strignien.

Nee dankie dus vir so 'n Jesus;
ek trap self lig vir slange
en baai my voete in die kraal se mis.

[the mark that God set upon Cain now refers to a person's sinful nature]

Geboorte is 'n ongerief (2007)

Die gedig word nie as 'n geloofsbelydenis aangebied nie, maar dit bied myns insiens insae in 'n hedendaagse verklaring van die geloof van iemand wat hom vervreemd voel van die tradisionele godsdienstige oortuigings.

Die spreker dink terug aan sy geloofsbeleving in sy kinderdae. Hoewel strofe 2 verwys na "Sondae in die kerk", en die "Pa" se voorlesing uit Romeine dus daarop kan dui dat dit 'n predikantskind is wat terugdink aan die predikantpa se kerkdienste (die digter was self 'n predikant), kan die gedig ook as agtergrond 'n gesin se huisgodsdienst hê aangesien al die 'elemente' van huisgodsdienst teenwoordig is: 'n Bybelvoorlesing, die sing van 'n gesang en 'n gebed. Die spreker wat na die gebed "banger / na die buitekamerbeddens sluip" skep by my die gedagte dat hier na 'n gesin se huisgodsdienstritueel verwys word.

Die spreker meld in strofe 1 die doopbelofte "(t)er plaasvervanging van besnydenis", 'n verwysing na die (Ou-Testamentiese) gebruik van die besnydenis

wat in die Nuwe Testament deur die doop vervang is as 'n manier om kinders by die verbond met God in te lyf. Die doopformulier verwys na kinders wat in “sonde ontvang en gebore word” – daarom dat die spreker voel hy was as “kleuter al vol sonde / bedink uit 'n belydenis”. Die suggestie is dus dat die spreker voel lánk voordat hy werklik vol sonde was, het die doopformulier reeds sonde (moontlik verkeerdelik) aan hom toegedig.

En voor sy tienerjare (“lank voor my peslike karbonkels”) was hy al die draer van die Kainsmerk – wat hy self onderaan die gedig verklaar as die mens se sondige natuur. Die spreker dink in strofe 3 terug aan hoe sy pa 'n Bybelvoorlesing doen terwyl hy 'n kind was. Vir hom was dit egter 'n ervaring wat hom van God vervreem het: “Dan lees Pa plegtig uit Romeine / terwyl ons kinderoë pleit: / sê tog, sê ons is nie Syne.” Die implikasie is dat die spreker liefs nie deel wil wees van so 'n geloof nie.

Die pa lees klaarblyklik voor uit 'n Skrifgedeelte waarin die Christendeugde ter sprake kom, maar die spreker merk op dat “niemand” daarin deel nie. Dit is dus asof die Bybel 'n te hoë maatstaf stel en niemand kan identifiseer met die boodskap in die Bybel nie. Daarna sing die gesin of die gemeente ook “skor” van “hemelvreugde”, wat ironies is. Daar is by hulle geen egte vreugde in hul godsdiensbelewing nie.

Die grootste doring in die spreker se vlees was egter die afsluiting van die gebed, waarin die mens herinner is aan sy “vuil en snood”, dus weer eens 'n verwysing na die mens se geneigdheid tot sonde. Die “gewisser as 'n kateldood” het seksuele ondertone – masturbasie is lank aan kinders as sonde voorgehou, daarom die “vuil en snood”. In strofe 7 lê die spreker voordag in sy bed en ‘stik’ aan die benouende evangelie – hy “kots [...] heilige strignien”. Die implikasie is dat religie 'n gif is wat hom naar maak.

In die slotstrofe wys die spreker die tradisionele geloof van sy pa af. Hy sê “(n)ee dankie dus vir so 'n Jesus”. Hy verkies 'n meer aardse geloof waarin hyself die bouse systap (“ek trap self lig vir slange”) en hom verlekker daarin om sy voete te “baai” in die “kraal se mis”. Die spreker vind ook dus vreugde

in aardse plesiere, soos die spreker in Lina Spies se “Paradise regained” wat in die vorige hoofstuk bespreek is. In aansluiting by “Kinderlike ongeloof” is Joan Hambidge se “Huisgodsdienst”³⁴ in *En skielik is dit aand* (2005). Daarin is die spreker se jeugherinnering aan huisgodsdienst ook die agtergrond van ’n eietydse geloofsverklaring oor haar afvalligheid van die Christelike tradisie en die geloof wat sy in die Boeddhisme teruggevind het.

Myns insiens maak die spreker in “Kinderlike ongeloof” stellings oor ’n eng, benouende tradisionele geloof, maar wys hy geensins geloof af nie. Hy vind op panenteïstiese wyse vreugde in skynbaar nietighede soos om met sy voete in kraalmis te staan. In Fokofpolisiekar se “Tiny Town” bekyk die spreker ook die geloof van sy kinderdae vanuit ’n nuwe hoek.

6.7.4 “Tiny Town” (Fokofpolisiekar)

In wrede woede het ek die hand wat beheer gebyt
Verwyf myself op harder en harder grond neergesmyt
Dis nou ek wat die leiband lei
Te veel verskeur om sulke argumente ernstig op te neem
Miskien is niks soos wat ek dink dit is nie
My greep op my geloof glip gereeld
My wonde wonder waar genesing kom vandaan
Soet slaap sonder sonde vanaand

Miskien is niks soos wat jy dink dit is nie
Jou greep op jou geloof glip gereeld
Jou wonde wonder waar genesing kom vandaan
Soet slaap sonder sonde vanaand

Lugsteuring (2004)

Die spreker maak uit die staanspoor dit duidelik dat hy krities staan teenoor gesag en opvoeding (“In wrede woede het ek die hand wat beheer gebyt”) en self beheer van sy lewe neem: “Dis nou ek wat die leiband lei”. Dit blyk dat die spreker hom losmaak van die “hand wat beheer” omdat hy ’n bestaanskrisis ervaar. Hy voel “te verskeur om sulke argumente ernstig op te neem”. In reël 6 blyk dit dat hy verskeur voel oor sy geloof omdat sy greep op sy geloof geglip het. Hy het dus die geloof van die “hand wat beheer” verloor. Sy

³⁴ Die gedig is in Addendum 1 opgeneem.

“wonde” verwys hier na die pyn in sy eie lewe, maar ook na die wonde van Christus aan die kruis, “wonde waar genesing kom vandaan”. Die suggestie is dus dat die spreker geensins genesing in sy ouers se geloof vind nie.

Die spreker voel mislei deur die die geloof wat sy ouers of gesagsfigure (“die hand wat beheer”) aan hom opgedwing het, en twyfel in die egtheid daarvan: “Miskien is niks soos wat jy dink dit is nie”, en sluit dan af met “Soet slaap sonder sonde vanaand”, ’n refrein wat seksuele suggesties bevat, maar ook ’n ironiese verwysing na geloof kan wees wat naïef genoeg is om ‘maklike verlossing’ te bied.

In die volgende twee liedtekste van K.O.B.U.S! word in wisselende mate stelling ingeneem teen die Christelike geloof. In “Tienerangs” spreek K.O.B.U.S! hom uit teen die Christelike geloof as deel van ’n wêreld wat konformiteit voorstaan, en in “Huigelaar” word Christene vir sotte uitgekryt omdat hulle hul geloof ‘gekommersialiseer’ en goedkoop gemaak het.

6.7.5 Eietydse (on)geloofsverklarings deur K.O.B.U.S!

6.7.5.1 “TIENERANGS”

1. BETREUR JOU LOT, BLAMEER VIR GOD.
STAAF JOU EISE MET TRANE EN SNOT.
2. MIDDELVINGER IN DIE LUG EN JOU DUIM IN
JOU HOL. ALMAL IS TEEN JOU EN DIE WÊRELD
SKULD JOU FOKOL.
3. SKRYF ’N HARTSEER GEDIGGIE OOR JOU
TIENERANGS EN Sê: FOK JOU!
4. BLAMEER JOU MA! BLAMEER JOU PA! VIR
DIE EIEBELANG WAT JY SAAM MET JOU RONDDRA
5. VOEL JAMMER VIR JOUSELF ELKE FOKN
DAG. SKREE AS JY MOET STILBLY EN HUIL AS JY MOET LAG.
6. SKRYF ’N MORBIEDE BUNDEL OOR JOU
TIENERAGTIGE ANGS EN DRA JOU LAS SOOS
’N EREMEDALJE VERWYT SOOS ’N KROON.
7. SKRYF ’N BALLADE VAN WANHOOP OOR JOU
TIENERANGS EN Sê: FOK JOU!
8. SKRYF ’N BALLADE VAN WANHOOP OOR JOU
TIENERANGS EN Sê: FOK JOU!
9. BOU ’N STORMDRANG ALTAAR MET JOU
TIENERANGS EN SKREE: FOK JOU!
10. FOK JOU!

Swaarmetaal (2007)

Dié lirieke word ook nie as 'n geloofsverklaring *per se* aangebied nie, maar kan myns insiens as een gelees word aangesien dit stellings maak oor die spreker se beskouings van (on)geloof en die lewe. Die groep K.O.B.U.S!, een van die weinig Afrikaanse heavy metal-rockgroepe, publiseer hul lirieke uit-sluitlik in hoofletters, 'n konvensie wat in die rekenaarwêreld gesien word as 'n manier om frustrasie uit te druk, as 't ware om te gil. Dié liedere op *Swaar-metaal* kan dus gesien word as krete, wat die indruk versterk dat dit eietydse (on)geloofsverklarings is wat hier aangebied word.

Die luisteraar (die groep het oorwegend jong aanhangers) word in die eerste reël aangemoedig om sy lewenslot te betreur en die skuld vir moontlik die on-reg in sy lewe op God te plaas: “staaf jou eise met trane en snot”. Tieners moet egter nie stille slagoffers wees nie, maar 'n uitdagende geloofshouding inneem: “Middelvinger in die lug en jou duim in / jou hol” – albei kru en uitda-gende maniere om jou misnoeë met die wêreld te wys. “Almal is teen jou en die wêreld / skuld jou fokol.” Die luisteraar moet dus nie simpatie van die wêreld verwag nie en aanvaar dat elkeen vir sy eie lewe verantwoordelikheid moet neem. Niemand 'skuld' jou iets nie.

In strofe 3 word die luisteraar verder aangemoedig om uitdagend te wees deur 'n “hartseergediggie” te skryf – 'n aktiwiteit wat jy normaalweg van tie-ners sou verwag. Die “hartseergediggie” moet egter nie met gevoelens van melancholie gepaard gaan nie, maar met uitdagendheid (“fok jou”).

Die verwysing na “Blameer jou ma! Blameer jou pa! Vir / die eiebelang wat jy saam met jou rondra” in strofe 4 kan gesien word as 'n ironiese teenstelling vir die doopformulier wat meld dat “kinders in sonde ontvang en gebore word”. Waar die kind volgens die tradisionele Christelike geloofsbeskouing dus self die vloek van sonde dra, word die tiener in hierdie lied daarop gewys dat die kiem van eiebelang wat hulle in hulself rondra, van hul ouers af kom. Die suggestie is dus dat die kind in onskuld ontvang en gebore is, maar deur die ouers gekorrupteer is.

Die spreker moedig in strofe 5 die tienerluisteraar verder aan om uitdagend op te tree – oftewel buite die konvensionele – deur te “skree as jy moet stilbly en huil as jy moet lag”. Die luisteraar moet ook sy bestaansangs omhels en verwyf (vir sy ouers en moontlik ook gesagsfigure) soos ’n “eremedalje” en ’n “kroon” dra. Die suggestie is dat die “verwyf” nie net ’n sieraad is nie, maar ook die tienerluisteraar in staat sal stel om oor die aarde te ‘regeer’ – om dus te oorleef in sy eie wêreld. Strofe 7 is ’n herhaling van strofe 3, maar die raad aan die tiener is nou geïntensiver. Waar die tiener in strofe 3 aangemoedig word om ’n “hartseergediggie” te skryf, word hy nou aangemoedig om ’n “ballade van wanhoop” te skryf. Daar is dus sprake van progressie wat op ’n volwassewording by die tiener kan dui. Die woorde in strofe 7 word in strofe 8 herhaal, en in strofe 9 word die “ballade” deur ’n “stormdrang altaar” [sic] vervang, verdere progressie wat daarop dui dat die spreker sy gevoel van wanhoop nie net moet omhels nie, maar dit as ’t ware moet aanbid om sy rug op die wêreld te draai.

Die spreker moedig tieners dus aan om nie-konformerend op te tree en die wêreld, wat sekere verwagtings van tieners koester, kru en uitdagend af te wys. Dit is dus nie soseer die Christelike geloof wat afgewys word nie, maar die Christelike geloof as deel van ’n wêreld wat tieners aanmoedig om te konformeer.

Die tweede lied van K.O.B.U.S! neem sterker stelling in teen Christene wat hul geloof ‘goedkoop’ gemaak het.

6.7.5.2 “HUIGELAAR”

HALLELUJA! HOSANNA! KOM KYK NA MY
 KONSERT. MY SKYNHEILIGE SKOUSPEL
 DIE SKAMELE HONDERD RANDE WERD.
 2. EK PREEK DIE NUWE TESTAMENT MET ’N
 ROCK&ROLL GEBED. NET NEGE NEGE NEGE
 NEËNTIG OP ’N CD OF KASSET.
 3. KOOP! KOOP! KOOP MY WOORDE SOET SOOS
 STROOP. DIE SHOW WAT EK HOU SAL
 VERLOSSING BRING VIR JOU.
 4. KOM! KOM! KOM! GEHOORSAAM MY GEBOD.
 EK IS ’N SELFVOLDANE SOT SOOS ’N CHRISTEN

VERMOM.
 5. HOSANNA! HALLELUJA! MY DVD IS KLAAR, EK LOOF DIE NAAM VAN JESUS MET 'N JUIGENDE KITAAR: DIE KAMERA STREEL SAGKENS OOR MY PLASTIESE GELAAT.
 6. AGTER SNEEUWIT ARMANI SKUIL DIE HART VAN 'N HUIGELAAR.
 7. KOOP! KOOP! KOOP MY DVD KOOP, EK WIL 'N GROOT NUWE HUIS BOU, BETAAL DEUR JOU, GEE! GEE! GEE! EK SOEK 'N BMW OM AL DIE GELD WAT EK KRY NA DIE BANK TOE TE KARWEI.
 8. MAAR WAG! DIS NIE AL NIE, LUISTER NOU DIE AANBOD! KOOP MY PLAAT VOOR EIND OKTOBER, KRY 'N KLEURPLAKKAAT VAN GOD!
 9. HALLELUJA! HOSANNA! DIE DUIWEL IS VERSLAAN, ALMAL WAT MY CD KOOP KAN HEMEL TOE GAAN.
 10. EK PREEK DIE BLYE BOODSKAP MET 'N ROCK&ROLL GEBED, NET NEGE NEGE NEGE NEËNTIG OP 'N CD OF KASSET.
 11. KOM! KOM! KOM! HOSANNA! HALLELUJA! KOOP! KOOP! KOOP! HOSANNA! HALLELUJA!
 12. KOM! KOM! KOM!
 13. HALLELUJA! HOSANNA!
 14. KOM! KOM! KOM! GEHOORSAAM MY GEBOD, EK IS 'N SELFVOLDANE SOT SOOS 'N CHRISTEN VERMOM

Swaarmetaal (2007)

In die lied “Huigelaar” word ‘Christelike terme’, soos “skynheilige”, “preek”, “Nuwe Testament” en “gebed”, deurgaans gemeng met ‘kommersiële terme’ soos “honderd rande werd”, “net nege nege nege neëntig” en “koop”. Dit skep die suggestie dat geld en geldgierigheid ’n god geword het wat deur talle aanbidders word. Die woorde “Halleluja” en “Hosanna”, waarmee die lied ingelui word, is woorde wat welbekend is in die Christelike wêreld en algemeen gebruik word om God se lof te besing. In hierdie lied is dit egter telkens woorde wat die luisteraar aanmoedig om die spreker (die groep) se musiek te koop. Die suggestie is dus dat geld en kommersialisme ’n god is (Mammon) wat geëer en geprys moet word.

Die luisteraar kan byvoorbeeld die spreker se “skynheilige skouspel” vir slegs honderd rand bywoon, en sy ‘preke’, wat op CD of kasset uitgegee is, kos slegs R99,99. Die spreker verklaar voorts in strofe 3 dat sy “show” vir die luisteraar “verlossing” sal bring, wat sinspeel op die Verlosser wat vir die Christendom redding en verlossing inhou. Die spreker se woorde “soet soos / stroop”, sinspeel op die stroperige reklametaal wat dikwels in TV-advertensies

gebruik word om produkte aan mense te verkwansel. Dit herinner ook aan die styl van sogenaamde seepkissiepredikers of TV-evangeliste, wat hul boodskap 'goedkoop' maak – ook letterlik, met byvoorbeeld die verkoop van CD's.

In strofe 4 word die 'sotlikheid' van materialisme gelykgestel aan die 'sotlikheid' van die Christendom: "Gehoorsaam my gebod. / Ek is 'n selfvoldane sot soos 'n Christen / vermom." Die spreker is afwysend teenoor Christene se skynbaar goedkoop geloof wat 'maklike verlossing bied'. Die sangers, moontlik gospelsangers of kerksangbegeleiers omdat hulle "die naam van Jesus" met 'n "juigende kitaar" loof, is nie opreg gelowig nie aangesien die kamera "sagkens [stree] oor [hul] plastiese gelaat". En agter "sneeuwit" Armani skuil die "hart/ van 'n huigelaar". Die suggestie is dus dat Christen-kunstenaars huigelagtig is oor hul geloof en dit bloot beoefen as 'n manier om geld te verdien. Dié suggestie word voortgesit deurdat die spreker die luisteraar aangemoedig om sy DVD te koop sodat hy 'n "groot nuwe huis [kan] bou" en 'n spoggerige "BMW" soek om "al die/ geld wat ek kry na die bank toe te karwei".

Die "[m]aar wag! Dis nie al nie" aan die begin van reël 8 is ook eie aan reklametaal, waarin die verbruiker se aandag gewoonlik gevestig word op 'n bonus wat hy op die koop toe kry. Die 'bonus' wat die spreker beloof, is 'n "kleurplakkaat van God", wat dui op hoe goedkoop God geword het. Die verlossing wat die Christendom beloof, word net so goedkoop aangebied aangesien "almal wat my CD koop / hemel toe [kan] gaan". Verlossing is dus nie 'n gevolg van jou geloof nie, maar iets wat jy met geld kan moontlik maak. Hiermee ironiseer die spreker geloof.

Die slot van die lied is 'n herhaling van die eerste vyf strofes. Waar die suggestie aanvanklik was dat die luisteraar aangemoedig word om die spreker se CD te koop, is daar nou 'n dubbele betekenis. Die luisteraar besef nou dat die 'spesiale aanbieding' dié van die 'sotlike' Christendom is.

Die lied lewer myns insiens 'n sterk aanklag teen Christelike gelowiges en die wyse waarop Christene hul geloof in produkte vir finansiële gewin omskep.

M.M. Walters lewer 'n ook 'n aanklag teen Christene, naamlik dat mense wat hul geloof aan ander opding, eindelijk ander van hul geloof vervreem.

6.7.6. “Ongelowiges” (MM Walters)

Ongelowiges word nie gebore nie, ongelowiges word gemaak
deur totalitêre tiranne van die gees wat die mens dryf
tot verset teen 'n beeld van god wat tuishoort
tussen oorblyfsels van rotstekeninge, versteende
verbeeldinge van stommeling ...

Ongelowiges sê: “Moenie alles aanvaar en glo nie.
Soetkoekstories is populêr geprese, maar ten slotte onbewese.
Kennis van die bonatuurlike is nie moontlik.
Wees eerlik, dink logies en bly soek en wonder,
vol hoop, maar leer ook om te leef daarsonder.”

Die spreker suggereer in die inset dat die mens as 't ware gelowig gebore word, maar mettertyd sy geloof verloor weens die optrede van ander gelowiges: “Ongelowiges word nie gebore nie, ongelowiges word gemaak”. Hulle verloor hul geloof danksy “totalitêre tiranne van die gees”, dus mense wat geen teenspraak oor hul geloof toelaat nie. Dit noop die spreker om god te sien as 'n uitgediende wese, as iemand “wat tuishoort / tussen oorblyfsels van rotstekeninge”. Iemand wat “versteen” is in die “verbeeldinge van stommeling”. Gelowiges is dus argaïes – verbeeldinglose mense wat verstar geraak het in hul denke.

Die spreker skaar hom liever by ongelowiges wat ‘nie alles vir soetkoek opeet nie’, wat nie alles klakkeloos aanvaar nie – ook nie geloofswaarhede wat “populêr geprese, maar ten slotte onbewese” is nie. Omdat kennis van die bonatuurlike vir die spreker onmoontlik is, moedig die ongelowige die leser en die spreker aan om te bly soek na die wonder van die lewe, maar ook te leer dat jy dalk daarsonder sal moet klaarkom.

In die eietydse geloofsverklarings en verklarings van ongeloof kan die verskuivings vanaf tradisionele geloof duidelik waargeneem word. Geen voorbeelde kon gevind word waar tradisionele geloof bepleit word nie. “Pelgrimsgebed” van Amanda Strydom en “Geloofsbelydenis van 'n afvallige” deur Lina Spies

weerspieël 'n Godvererende geloof, maar is nie tradisioneel-gelowig nie. Veral Spies se gedig bepleit 'n eietydse, humanistiese geloof wat wegbreek van geïkete geloofswaarhede. In “Kinderlike ongelooft” deur Johan Steyn is daar sprake van 'n volwassene wat sy rug draai op die benouende, tradisievolle godsdiensbeoefening van sy jeug, maar wat steeds die goddelike in die alledaagse ervaar, terwyl K.O.B.U.S! geloof in kru taal taal afwys in “Tienerangs” en “Huijelaar”. Dit toon dat Afrikaanssprekendes op verskillende wyse religie steeds deel van hul identiteit ag, hoewel daar van 'n ‘nuwe’ religie sprake is.

In die laaste deel van hierdie hoofstuk kom eietydse ‘pelgrimsreise’ aan die bod.

6.8 Pelgrims of ballings – die ‘nuwe’ geloofsreis

Zyunt Bauman (1996:18) gebruik die pelgrimsreis as metafoor van die moderniteit, versus die metafoor van die drentelaar, swerwer, toeris en speler in die postmoderniteit. Ballingskap en die pelgrimsreis, wat tradisioneel 'n spirituele tog was, word egter dikwels in die literatuur gebruik as metafore vir vervreemding van die vaderland, soos ook in die res van hierdie hoofstuk aangedui sal word.

6.8.1 Die modernistiese pelgrimsreis as groot avontuur

Rudolph (2004:1) skryf met die uitsondering van oorlog, was 'n pelgrimsreis na 'n heilige bestemming die grootste avontuur wat iemand in die Middeleeue kon onderneem. Dit is in die meeste gevalle om godsdienstige redes aangepak (Howard 1980:11). Pelgrims het hul gevestigde lewens vaarwel toegevoeg en die gevaarlike roetes aangedurf vir maande, soms jare, aaneen. 'n Belangrike element vir die pelgrim was die lyding en opoffering wat vereis is, wat gesien is as 'n vorm van die beoefening van geestelike dissipline (Rudolph 2004:2).

Christen-pelgrims wou veral drie plekke besoek en het geglo dat hulle 'n groter kans op verlossing sou staan indien hulle dié drie plekke sou bereik: Jerusalem, die sterfplek van Jesus Christus; Rome, die stad waar verskeie van die vroeë Christen-martelaars gesterf het (veral Petrus en Paulus); en Santiago de Compostela, die Spaanse stad wat volgens oorlewering die oorskot van die dissipel Jakobus, broer van Johannes, huisves (Rudolph 2004:3). Veral laasgenoemde reis is in die hedendaagse era baie gewild.

Pelgrimstogte is egter nie altyd net om geestelike rede aangedurf nie. Soms was daar 'n begeerte aan genesing, of moes daar aan 'n belofte voldoen word (Rudolph 2004:5). Ander weer het 'n pelgrimsreis uit 'n sin van nuuskierigheid en wanderlust aangepak: “[M]any were highly curious about the world around them – as we know from the rather common condemnation of those who made the pilgrimage for reasons of ‘curiosity.’” (Rudolph 2004:5). John Ure (2006:134) benadruk dat 'n pelgrimsreis 'n manier was waarop die mens na sy onderliggende identiteit kon terugkeer (“go back to his roots”).

Van tyd tot tyd is die pelgrimsreis in die Middeleeue ook as straf aangepak. Van misdadigers is dikwels verwag om die pelgrimstog in niks meer as 'n lendedoek af te lê om vir 'n ernstige misdaad te vergoed nie, terwyl van moordenaars soms verwag is om die tog af te lê met die moordwapen teen die bors vasgemaak. Ook ketters is gedwing om as straf die tog na Rome of Santiago mee te maak en daar aan die priesters te gaan verklaar dat hulle van hul dwaalleer bekeer is (Rudolph 2004:5; Turner & Turner 1978:232).

Die pelgrimsreis is as strafmiddel gesien weens die opoffering wat dit geverg het, sowel as die gevaar waaraan die pelgrim blootgestel is. Pelgrims is dikwels deur booswigte en struikrowers oorval. Die katedraal in Santiago moes volgens oorlewering soveel keer opnuut deur die pous gewy word nadat dronkmansgevegte tot bloedvergiëting gelei het (wat die kerk ontheilig het), dat die pous 'n spesiale verkorte seëning ingestel het waarmee dié katedraal telkens opnuut (en spoedeisend) gewy kon word (Rudolph 2004:6).

Howard (1980:3) wys daarop dat die pelgrimstog 'n kragtige beeld vir reis is: "There was never a time when the words *pilgrim* and *pilgrimage* didn't have force, and [...] they connoted a one-way journey to a destination, made for a purpose worthy of reverence." (Howard 1980:6, sy kursivering). Hy wys daarop dat die pelgrimstog gekenmerk is deur morele krisis en keuses, en die doelwit daarvan was karakterbou. 'n Beeld wat dikwels met die pelgrimstog verbind is, is dié van die labirint (Howard 1980:7), wat 'n beeld is wat gereeld in die postmoderniteit opduik.

Phil Cousineau (1998:XXIII) beskryf die pelgrimstog in *The Art of Pilgrimage* as 'n "a transformative journey to a sacred center". Hy skryf:

To people the world over, pilgrimage is a spiritual exercise, an act of devotion to find a source of healing, or even to perform a penance [...]. Always, it is a journey of risk and renewal. I am convinced that pilgrimage is still a bona fide spirit-renewing ritual. But I also believe in pilgrimage as a powerful metaphor for any journey with the purpose of finding something that matters deeply to the traveler."

Cousineau (1998:XXIII) skryf dat hy sy pelgrimsreis onderneem het toe hy voor 'n kruispad in sy lewe te staan gekom het en antwoorde gesoek het: "With that kind of intention and intensity, my travels [to Santiago – GCE] were moving question marks, as if journeys to ancient oracles."

Grimshaw (2001:263) benadruk ook die element van selfondersoek in sy artikel "Tourist, Traveler or Exile: Redefining the Theological Endeavor". Hy skryf (2001:263):

All seem to agree that the ideal trip delivers one into a foreign set of circumstances, eliciting unprecedented behaviour or new modes of thought, and perhaps inducing lasting change, a scar, a change of heart, a more nuanced view of the human condition. To travel well, the consensus seems to be, one must court difference. [...] The important point is that, as travelers, they expect to and do return. They venture in search of difference and the other, find it, explore it, and come back to where they left.

Die pelgrim keer nooit onaangeraak terug van sy pelgrimstog nie, en die insigte en geestelike openbarings wat op 'n pelgrimsreis verkry is, kon ook nêrens anders gevind word nie. Indien die reis 'n tweede keer onderneem is,

sou die pelgrim ook nie presies dieselfde beleef nie. Net so sal 'n volgende generasie dieselfde reis kan onderneem, maar ook nie dieselfde waarde daaruit put nie (Grimshaw 2001:264).

In die hedendaagse samelewing is dit algemeen dat (oorwegend jong) Suid-Afrikaners oorsee gaan werk en reis. Sommige pak so 'n reis aan as 'n brugjaar tussen studie en werk, en vir baie is die tyd in die buiteland deel van 'n soeke na identiteit. Myns insiens beskou baie jong Suid-Afrikaners hul vertrek na die buiteland as 'n selfopgelegde ballingskap omdat hulle vervreem voel van Suid-Afrika – hulle is onseker oor hul identiteit in Suid-Afrika. Baie wit Suid-Afrikaners voel hulle word vervolgd in 'n nuwe politieke bestel (Distiller en Steyn 2004:viii). Hulle ervaar ook dikwels hul toekomsvooruitsigte hier as donker. Edward Said (2000:173) skryf in *Reflections on Exile and Other Essays*:

It [exile] is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted. [...] And while it is true that literature and history contain heroic, romantic, glorious, even triumphant episodes in an exile's life, these are no more than efforts meant to overcome the crippling sorrow of estrangement. The achievements of exile are permanently undermined by the loss of something left behind forever.

Volgens Said (2000:173) het ballingskap 'n sterk metafoor vir die hedendaagse kultuur geword omdat die mens in die huidige era geestelik vervreem voel: "We have become accustomed to thinking of the modern period itself as spiritually orphaned and alienated, the age of anxiety and estrangement." (Said 2000:173). Hy benadruk dat ballingskap inherent beteken "to deny an identity to people" (Said 2000:175). Afrikaanssprekendes kan dus weens die uitsluiting in 'n nuwe politieke bestel voel dat hul identiteit ontken word in 'n nuwe Suid-Afrika. Said skryf verder (2000:176):

Nationalism is an assertion of belonging in and to a place, a people, a heritage. It affirms the home created by a community of language, culture, and customs; and, by so doing, it fends off exile, fights to prevent its ravages.

In die lig hiervan is dit te verstane dat jong Suid-Afrikaners, wat na 1994 hul posisie in Suid-Afrika moes herdink, dikwels op 'n eiesoortige 'pelgrimsreis' of

'ballingskap' na die buiteland uitgewyk het. Nuuskierigheid oor 'n wêreld wat voorheen geslote was vir Suid-Afrikaners het 'n rol hierin gespeel, maar vir baie Suid-Afrikaners was 'n tyd in die buiteland 'n manier om aan die politieke bestel hier te ontsnap. Dit was voorts 'n tydperk waarin hulle as buitelanders in 'n vreemde land oor hul identiteit as Suid-Afrikaners kon nadink en dalk (onbewustelik) boete gedoen het vir hul aandeel aan 'n onderdrukkende regime wat apartheid in stand gehou het deur as 'straf' hul herkoms prys te gee. Ander weer het in so 'n mate identiteitloos gevoel dat hulle in selfopgelegde ballingskap gegaan het.

Dit moet egter ook daarop gewys word dat baie (wit) mense wat in die land agterbly, weens gevoelens van vervreemding van die land onttrek en innerlike emigrante³⁵ word: Hulle gaan dus 'in ballingskap' sonder dat hulle ooit die grense van die land verlaat. Hieroor haal Steyn (2001:149) vir Truett Anderson as volg aan: "You don't have to leave home to become a refugee. The dispossession does not have to happen, but it can and it does – and will – happen in many cases as old belief systems erode, as old bases of personal and social identity change."

In Afrikaanse liedjies word die modernistiese metafoor van die 'pelgrimsreis' steeds dikwels gebruik. Ondanks 'n postmodernistiese tydsgees is daar dus steeds sprake van 'n lewensreis met 'n vaste eindbestemming. Amanda Strydom se "Pelgrimsgebed" is reeds as 'n vorm van 'n eietydse geloofsbelydenis bespreek. Maar die implikasie dat sy hierdie metafoor gekies het om haar geloofsreis uit te druk, sinspeel daarop dat sy – te midde van haar geloofsvrae – tog standvastigheid in haar geloof ervaar. "Pelgrims" het immers 'n vaste reisbestemming in die oog en 'n (geestelike) tuiste om na terug te keer, terwyl "ballinge" of "swerwers" doelloos dwaal en geen wortels het

³⁵ Vergelyk die Duitse term *innere Emigration* (Klieneberger 1965 en Palmier 2006:122 e.v.), wat ná 1933 in omloop was, maar wat volgens Frank Thiess deur hom gemunt is in 'n naoorlogse debat waarby o.a. Thomas Mann betrokke was. Die term is van toepassing op skrywers wat tydens die Tweede Wêreldoorlog gekant was teen die Nasionaal-Sosialisme, maar wat verkies het om in Duitsland te bly; dit het na buite die indruk geskep dat hulle onderdanig was aan die regime. Hierteenoor het skrywers soos Bertolt Brecht en Thomas Mann, wat nie aan sensuur onderworpe wou wees nie en hul minagting van Hitler wou laat blyk, in ballingskap gegaan (*äussere Emigration*).

nie. Daar gaan vervolgens gekyk word na hoe hierdie metafore in Koos Kombuis se “Reispsalm”, Coenie de Villiers se “Gebed vir ’n reisiger”, Fokofpolisiekar se “Antibiotika” en die Brixton Moord en Roof Orkes se weergawe van die skrifberyming van Psalm 8 weerklank vind.

6.8.2 “Reispsalm” (Koos Kombuis)

Geskryf in die Rynvallei, 1998

Ons is gesoute reisigers
deur dop en lied, deur klank en vers
ons is ballings uit ’n paradys
orals bekend, maar nêrens tuis
agter elke grens ’n vreemde taal
in elke stad sy katedraal
maar hoe jy ook al sing of vra
jou toekoms bly in Afrika

Hoe lank moet jy nog aanhou soek
deur kaart of Bybel, gids of boek?
By watter herberg teen die wind
in watter stal jou heiland vind?
Onder watter ster of noorderlig
bly ons strompel, blind en sonder sig
slegs die Suiderkruis wag lankal daar
ons toekoms is in Afrika

As die nag finaal sy mantel gooi
as die son verdof van wit tot rooi
as die stede stil word, mense bang
in die woude niks meer voëlgesang
sal ons wat weet ons voete wend
terug na die donker kontinent
die laaste lente volg weldra
Maar ons toekoms is in Afrika
Ons toekoms is in Afrika.

Want eendag is ons kinders daar
nou reis ons weer saam na Afrika

Hei, mevrou Brown (dit gaan goed), Laurika Rauch (2000)

Dié lied is deur Koos Kombuis geskryf, maar is die eerste keer deur Laurika Rauch opgeneem op *Hei, mevrou Brown*. ’n Tweede weergawe van die lied bestaan, “Het Avondland”, wat Kombuis en Stef Bos saam geskryf het en wat op Bos se album *Van Mpumalanga tot die Kaap* (2001) opgeneem is³⁶.

³⁶ Dit is in Addendum 1 ingesluit.

In Kombuis se “Reispsalm” is daar enersyds elemente van vervreemding van die vaderland, maar die spreker stel dit tog duidelik dat daar ’n gebondenheid aan die Afrika-vasteland is waaraan hy nie kan ontsnap nie.

In die eerste strofe meld die spreker dat die “ons” – moontlik ’n nuwe geslag Suid-Afrikaners – “gesoute reisigers” is danksy “dop en lied en klank en vers”, dus kultuurgoedere wat aan hulle ’n verbondenheid met die res van die wêreld besorg het, maar ook dat hulle “ballinge uit ’n paradys” is, hier moontlik ’n verwysing na die natuurskoon van Suid-Afrika, maar ook ’n suggestie dat die “ons” – moontlik wit Afrikaanses – uitgeskop is uit die paradys soos Adam en Eva weens sonde, te wete hul aandeel aan apartheid. Die gevolg daarvan is dat Suid-Afrikaners “orals bekend, maar nêrens tuis” is nie. Suid-Afrikaners ‘ken’ dus die wêreld, maar voel nêrens daar so tuis soos in hul eie land nie. Agter “elke grens” vind Suid-Afrikaanse ballinge ’n “vreemde taal” en in elke stad ’n “katedraal”, maar ondanks die kultuurgoedere wat Suid-Afrikaners in die res van die wêreld teëkom, hul “toekoms bly in Afrika”.

Verdere elemente van vervreemding word in strofe 2 aangetref. Die spreker verwys na Suid-Afrikaners wat ‘soekend’ is, geestelik sowel as fisies, aangesien hulle in kaarte en gidse, sowel as in die Bybel, na antwoorde soek. Daar word ook verwys na Suid-Afrikaners wat na ’n tuiste (“herberg”) en ’n “heiland” soek – wat dus ook geestelik vervreemd voel en soekend is. Wanneer Suid-Afrikaners egter “bly strompel, blind en sonder sig” onder die noorderlig, moet hulle weer die oog rig op die “Suiderkruis”, ’n rigtingaanduiding na die Afrika-vasteland in die Suidelike Halfrond.

Suid-Afrikaners kan in tye van nood (“[a]s die nag finaal sy mantel gooi”), of wanneer hulle benoud raak in die vreemde stad of die buiteland sy natuurlike aantrekkingskrag verloor (“in die woude niks meer voëlgesang”) weet dat Afrika steeds daar is vir hulle: “[O]ns wat weet ons voete vind / terug na die donker kontinent”. Die suggestie is dat hoewel Afrika bekend is as ’n “donker” vasteland, dus ’n onontwikkelde vasteland, besef hy (en “ons wat weet”) die waarde van die kontinent. Die spreker herhaal in die laaste twee reëls “ons toekoms is in Afrika”, en beklemtoon dus dat hoewel talle Suid-Afrikaners in

'ballingskap' in die buiteland is of vervreemd voel van die land, hul toekoms steeds in Afrika is – en nie net in Suid-Afrika nie.

In die laaste kort strofe blyk dit hoekom die spreker na Afrika wil terugkeer, want hy sien ook 'n toekoms vir die volgende geslag op die vasteland. Hy praat namens 'n groep. Die spreker in "Reispsalm" voel dus vervreem van die vasteland, maar tog ook 'n diepe verbondenheid met Afrika. Hy is onlosmaaklik deel van die vasteland. Hoewel daar in die lied na die Suid-Afrikaners in die buiteland verwys word as "ballinge", toon hul identiteit myns insiens meer ooreenkomste met dié van pelgrims. Bauman (1996:24, kursivering in die oorspronklike) skryf:

Being a pilgrim, one can do more than walk – one can walk *to*. One can look back at the footprints left in the sand and see them as a road. One can *reflect* on the road past and see it as a *progress towards*, an advance, a coming *closer to*; one can make a distinction between 'behind' and 'ahead', and plot the 'road ahead'.

In "Het Avondland" sing Bos 'n antiese vir elke vers wat deur Kombuis gesing word. Daarmee beklemtoon Bos, wat hom semi-permanent in Suid-Afrika gevestig het, dat hy benewens sy diepe liefde vir Afrika, tog 'n verbondenheid voel met Europa. ("Avondland" is 'n ander naam vir Europa, volgens 'n inskrywing in die aanlyn-ensiklopedie wikipedia.) Bos sing onder meer:

Als ik ooit alles achterlaat
Mijn taal, mijn stad, mijn huis en haard
Dan is er nog een deel van mij
Dat in het noorden achterblijft
Al heb ik hier het leven lief
Al is mijn oude wereld ziek
Zelfingenomen, arrogant
Toch ligt mijn hart in het avondland
Toch ligt mijn hart in het avondland

"Reispsalm" kan dus 'n lied wees waarin daar met verlange aan Afrika teruggedink word, én 'n lied waarin daar na Europa gehunker word. Die lied vang dus die verskeurdheid vas van iemand wat sy vaderland (enigee) agterlaat en hom om watter rede ook al op 'n nuwe vasteland moet tuismaak. Dis interessant dat Hall (1990:224) se konsep van 'verlies aan identiteit' in "Avondland" omgekeer word. Waar Hall se teorie gewoonlik in verband

gebring word met 'n verlies aan identiteit by Afrikane wat in diaspora in Europa verkeer, is daar by Bos sprake van 'n Europeër wat in Afrika soekend is na identiteit, en hier op soek is na 'n gedeelde identiteit met Afrika. Dit beklemtoon dat dit 'n universele ervaring is. Die feit dat die Europeër in 'n soortgelyke 'staat van ballingskap' verkeer as die Afrikane, wys dat die 'ballingskap' in "Reispsalm" nie bloot aan die politieke omwenteling in Suid-Afrika toegeskryf kan word nie – daar is ook 'n soeke na identiteit wat nie politiek van aard is nie.

Dit is myns insiens ook betekenisvol dat die ontheemdes, die "ballinge", in Kombuis én Bos se weergawes van die lied die agterdeur ooplaat om weer na hul vastelande terug te keer – die Afrikaanse lied noem uitdruklik dat hulle hul toekoms in Afrika sien. Hierdie Suid-Afrikaners kan dus terugkyk op hul voetspore in die sand én vorentoe kyk.

Dit is betekenisvol dat die lied 'n "psalm" genoem word. Die Psalmboek in die Bybel bevat 150 gedigte wat "die volle spektrum van Israel se geloof uitdruk," lui 'n inleiding tot hierdie boek in die 1983-Bybelvertaling. Daar is dankpsalms sowel as klaagliedere. Elemente van 'n dank- sowel as 'n klaaglied is in hierdie psalm teenwoordig. Daarteenoor is Coenie de Villiers se lied 'n gebed vir iemand wat die land verlaat.

6.8.3 "Gebed van 'n reisiger" (Coenie de Villiers)

Sny vir my, o Heer
'n wandelstok of twee
uit die woud by Tsitsikamma
en loop dan met my mee:
Oor die vlaktes van die Groot Karoo,
oor die berge van Natal,
langs die kus af tot by Vleesbaai –
tot by die groen van Riversdal

Brand die hemel van die Vrystaat
in my hart se dagboek in.
Laat my nooit dié lug vergeet nie
wat aan die horison begin.

En Heer, is dit dieselfde son
wat by my reis se einde skyn?
Behou mens steeds die reuk van reën

as jou geheue dalk sou kwyn?
Want ek vrees mos nie die vreemde nie,
selfs die afstand laat my koud.
By U is daar geen leemte nie –
U bly steeds my behoud.

Al reis ek oor die Sewe Seë –
skuif kontinente stil verby:
sal ek my voetval op U rig,
my in die reis verbly.
Maar ek vrees tog wel die eensaamheid
en skrik die groot alleen.
Dís wanneer U my moet dra,
want U weet ek gaan daarheen:
Laat die sterre dus my kompas wees
en U steeds my ware Noord
Lei elke voetstap van my reis, o Heer,
want dit is soos dit hoort.

Dekade (2009)

In die lied neem 'n reisiger oënskynlik afskeid van Suid-Afrika deur die Here te vra om vir oulaas saam met hom deur die streke te stap. Die land se mooiste dele word dan op hierdie nostalgiese 'wandeling' uitgelig: "die vlaktes van die Groot Karoo", die "berge van Natal", "die kus tot by Vleesbaai" en die "groen van Riversdal". Ook die "hemel van die Vrystaat" moet in die spreker se "hart se dagboek" ingebrand word sodat hy dit nooit kan vergeet nie.

In strofe 3 is die spreker bekommerd dat hy die "reuk van reën" sal vergeet. Die woord "[w]ant" in hierdie strofe dui egter 'n wending aan. Hoewel die spreker nostalgies voel oor die skoonheid van die land, "vrees [hy] nie die vreemde nie" of die afstand van sy geliefde land nie ("selfs die afstand laat my koud"). Dít omdat die spreker seker is dat God hom behoed: "By U is daar geen leemte nie – / U bly steeds my behoud."

In die slotstrofe kom die spreker tot die gevolgtrekkering dat ongeag waar in die wêreld hy hom bevind ("[a]l reis ek oor die Sewe Seë – / skuif kontinente stil verby", sal hy geanker in die Here bly ("my voetval op U rig") en vreugde vind in die dinge om hom ("my in die reis verbly"). Hy vra dat die Here hom sal bewaar van "eensaamheid" en die "groot alleen". Ten slotte bid hy dat die Here hom sal lei (sy "ware Noord") op sy reis, "want dit is soos dit hoort".

“Gebed van ’n reisiger” is ’n toonsetting van ’n “vers” wat Coenie de Villiers vir vriende met hul vertrek na Australië geskryf het. Hy het aan die vrouetydskrif *Sarie* (Junie 2009) gesê:

Ek het gewonder wat om vir hulle [die vriende] te gee, toe skryf ek dié versie vir hulle om saam te neem toe hulle weg is. [...] Dis ’n versie vir almal wat ver is. As ek dit by vertonings speel, kom mense ná die tyd met rooigehulde oë na my en sê [...] dit laat hulle dink aan hul kinders in Vancouver of waar ook al [...] Ek hoop dit beteken baie vir mense.

Die lied is Godvererend en daar is nie sprake van kritiek op die Christelike geloof nie. Religie word nie gebanaliseer nie. Dit is eerder ’n opregte gebed van ’n gelowige dat die Here hom op sy reis sal vergesel. Die reisiger het dus ’n bepaalde bestemming, en ’n bepaalde geskiedenis waarheen hy kan terugkeer. Die reisiger is dus seker van sy identiteit – nie net as Suid-Afrikaner nie, maar ook van sy religieuse identiteit.

Lina Spies se “Credo” word nie as ’n reispsalm of gebed aangebied nie, maar word hier ingesluit omdat die begrippe “reisiger”, “vreemdeling” en “bywoner” gebruik word om spiritualiteit uit te druk.

6.8.4 “Credo” (Lina Spies)

Wie ken die ryp se bêreplek,
skatkamers van die sneeu?
God bewaar die bruidsdrag van die aarde.
Hy ontbied die môre;
uit sy geheime garderobe
haal Hy haar ligroos kleed.

’n Vreemdeling, sê u, dominee?
’n Bywoner, ’n reisiger
wat die onsienlike moet sien?
Op dié deurtog verheug ek my
om te oorwinter, te oornag.

In die koesterkollie van die son
is ek dassie en duinemol:
Vanself om die aarde bol
my opgehewe hande.

Die God van die verborge plekke
leer ek sienderoë ken.

Hiermaals (1992)

Volgens die HAT is 'n credo 'n geloofsbelydenis of 'n innige oortuiging – die gedig kan daarom gelees word as 'n gelowige se persoonlike geloofsbelydenis. In die gedig staan die spreker nie afwysend of krities teenoor die Skep-pergod nie, maar krities jeens 'n ingesteldheid (soos dié van die “dominee” in strofe 2) dat God die Onkenbare en Onsienlike is. Dit sluit aan by M.M. Walters se “Ope brief: aan die Groot Onbekende”, wat in hoofstuk 5.4 bespreek is. Volgens die spreker in “Credo” openbaar God Hom in sy skepping.

God word in die eerste strofe verbeeld as die Een wat uit sy rekwisietkamer (“sy geheime garderobe”) na goeddunke die aarde klee in skakerings van ligroos, en op die geskikte tyd die aarde tooi met sneeu en ryp wat uit skatkamers opgediep word.

In strofe 2 wys die spreker die predikant tereg wat haar oënskynlik herinner het aan die woorde in 1 Petrus 2:11 dat die mens op aarde slegs 'n “vreemdeling”, 'n “bywoner” en 'n “reisiger” is. Die predikant wil dus die suggestie oordra dat die mens se aardse verblyf slegs tydelik is, en dat die mens liever met verwagting na die wederkoms en die hiernamaals moet uitsien. Die spreker geniet egter haar tyd op aarde in so 'n mate dat sy met genot talm en die “deurtog” (na die hemel) geniet. Sy “verheug” haar daarin om op die aarde “te oorwinter, te oornag”.

Hierdie gedagte word in strofe 3 voortgesit, waarin die spreker haar vergelyk met 'n dassie wat die sonkolletjies koester, en die aarde vertroetel in haar hande – simbolies van die genot wat sy uit die aardse en natuurdinge put.

Die spreker maak in die slotstrofe die stelling dat hoewel God vol geheimenis is (“Die God van die verborge plekke”) jy Hom tog “sienderoë” deur sy natuur kan leer ken. In die gedig is vreemdelinge, reisigers en bywoners dus metafore vir gelowiges wat verlangend na hul hemelse tuiste uitsien. Die spreker in die gedig verteenwoordig 'n eietydse geloofservaring waarin die geekte geloofstradisies die rug toegekeer word en God op 'n panteïstiese wyse in die natuur ervaar word. Die spreker wys dus nie geloof af nie, maar sy is wel

krities jeens voorstanders van 'n geloof (“dominee”) wat beweer dat die mens “vreemdelinge” bly vir God en Hom nie kan ken nie.

Hierteenoor voel die spreker in “Antibiotika” soos 'n “toeris” in sy geboorteland.

6.8.5 “Antibiotika” (Fokofpolisiekar)

Dit was 'n geluuskoot
Volksmoord vermy
Wie sê Afrikaans is dood?
Jammer meneer, ek het my les geleer

Die goddelose het geen heenkome
Ruik soos tienergees
'n Bleeksiel tussen die spoke

Donker Afrika is net donker vir dié met oogklappe aan
Hy wat nie kan dink
Wie se harsings hard en stowwerig is

Mik vir my hart
Dit pomp wildernis hier binnekant
Ek's net 'n toeris
In my geboorteland
'n Gekwesde dier in 'n hok
Op antibiotika

Dis die waarheid wat my geweld aandoen
Ek leef in ongeloof
My leed is eindeloos

Wil jy stilstaan as ek voortgaan?
Hoe kan mens dink as jou hande altyd vasgebind is?
Antibiotika (2008)

Volgens Annie Klopper (2009:177) verskuif Fokofpolisiekar se fokus op identiteit na 'n breër konteks as die self in die voorstad en die stad na die posisie van die Afrikaner (en die Suid-Afrikaner) in die land.

Die spreker in “Antibiotika” sinspeel op die politieke omwenteling in die land en die vervreemding wat dit vir sommiges teweeggebring het, maar meld dit nie eksplisiet nie. Die openingsreëls: “Dit was 'n geluuskoot / Volksmoord vermy”, verwys moontlik na die verbasing van baie mense dat die politieke transformasie in Suid-Afrika sonder ernstige bloedvergieting (“Volksmoord”)

gepaard gegaan het, en dat Afrikaans die politieke omwenteling oorleef het: “Wie sê Afrikaans is dood”. Die spreker doen aan die einde van die eerste strofe skynbaar boete vir sy kollektiewe aandeel aan apartheid: “Jammer meneer, ek het my les geleer.” Klopper (2009:178) lees hierdie reël as ’n moedelse vraag “of daar nou [na meer as ’n dekade ná die afskaffing van apartheid] voortbeweeg kan word sonder dat die wittes gedurig om verskoning moet vra”. Dit kan ook as ’n uittarting van gesag gelees word.

In strofe 2 kom die spreker se gevoel van vervreemding aan die lig wanneer hy meld die “goddelose het geen heenkome” nie. Die spreker verwys myns insiens na “goddelose” in hierdie konteks as deel van ’n skulderkenning aan wittes se onderdrukkende regime – hulle is die ‘sondiges’. Maar nou voel die onderdrukker vervreem (sonder “heenkome”) in sy eie land. Die “ruik soos tienergees” is ’n benoude reuk wat hier kan sinspeel op ’n gevoel van vasgekeerdheid, wat versterk word deur “’n bleeksiel tussen spoke”. Die spreker voel dus soos ’n buitestander. Die woorde “bleek” en “spoke” suggereer albei wittes. Volgens Klopper (2009:178) verduidelik die strofe die posisie van die Afrikaner in Suid-Afrika in die nuwe millennium: “Hul geloof, wat destyds hul heenkome was, staan nou nie meer sentraal nie en die gevolg is ’n gevoel van verlorenheid.”

“Donker Afrika is net donker vir dié met oogklappe aan” kan hier gelees word as ’n aanduiding van die spreker se verbondenheid aan Afrika. Jy moet “oogklappe” dra om te dink die vasteland is onontwikkeld en duister. Die “donker” betrek ook die kleuraktualiteit van Suid-Afrika. Die spreker is dus ’n “bleeksiel” (’n witte) in “donker Afrika” (tussen die swartes), maar hy probeer juis die kleurgrense ophef deur dit te stel dat jy net sal dink Afrika is “donker” as jy oogklappe aan het en “nie kan dink” nie. Klopper (2009:179) wys daarop dat laasgenoemde ’n intertekstuele verwysing na reël 14 en 15 van N.P. Van Wyk Louw se *Raka* (1941, 1977) is:

Raka, die aap-mens, hy wat nie kan dink,
wat swart en donker is, is van been en spier

Dit impliseer dat die spreker homself sien as net so “swart en donker” of boos as die sogenaamde “donker afrika”. Die “harsings hard en stowwerig” sinspeel op diegene met verstokte denke, moontlik ’n vorige generasie. Klopper (2009:179) meen dit lewer kommentaar op almal wat dink dat die wit mens nie ’n toekoms in die land het nie: “Om te redeneer dat wit mense nie in ‘donker afrika’ hoort nie, is om dit mis te kyk dat hulle ook op hierdie bodem taai geword het en net soveel van die ‘wildernis’ van die land in hulle bloed het.”

In strofe 3 bevestig die spreker weer sy liefde vir Afrika: Sy hart “pomp wildernis”, maar hy sê hy voel soos “ ’n toeris” in sy geboorteland. Hy voel hom dus vervreem van die vasteland en van sy eie land. Hy voel ook vasgekeer “soos ’n gekwesde [sic] dier in ’n hok”, maar wat “antibiotika” ingegee word. Die suggestie is dat hy kunsmatig ‘genees’ word, dus dat die land kunsmatig probeer om die ‘vasgekeerde diere’ te rehabiliteer in ’n nuwe getransformeerde Suid-Afrika. Die beeld van die dier in die hok sluit ook aan by die “toeris” – diere word gewoonlik aangehou om deur toeriste besoek te word, maar hier is die toeris tegelykertyd ook die dier ín die hok.

Die spreker sukkel om die waarheid oor sy land in die oë te kyk, want “(d)is die waarheid wat my geweld aandoen”. Hy sukkel om daarmee vrede te maak (“ek leef in ongeloof / My leed is eindeloos”).

Die slotvers is ’n aanduiding dat die spreker tóg in die land ’n heenkome probeer vind: “Wil jy stilstaan as ek voortgaan?” Hy is dus gereed om aan te pas by sy nuwe omstandighede, maar stel dit dat hy belemmer word in sy taak: Sy hande is “altyd vasgebind”. Vanweë die nugter uitkyk op die realiteit is die lied siklies en sluit dit aan die einde weer aan by die eerste strofe, waar die spreker verklaar het dat Afrikaans nie dood is nie (Klopper 2009:179).

Klopper (2009:180) kom tot die gevolgtrekking dat ten spyte van die moedlose kommentaar oor die sosio-ekonomiese omstandighede in die lied, eindig dit met ’n oënskynlik positiewe oproep aan almal wat stagneer weens Suid-Afrika se problematiese verlede. Klopper (2009:180) skryf:

Die spreker gee te kenne dat hy sal voortgaan en vra of daar dan nog enige sin daarin is om in daardie geval vasgevang te bly in die verlede. Om só vasgekeer te bly is onproduktief – ten einde voort te gaan, moet alle vorms van onderdrukking afgeskaf word. Verlossing beteken dus ook die loskom van die verlede en die gepaardgaande skuldias.

Myns insiens is die slotstrofe ook 'n kragtige voorbeeld van Hall (1990:222) se konsep van identiteit as 'n ooit voltooid' of afgehandel nie. Volgens Hall (1990:222) is identiteit geensins 'n "already accomplished fact" nie, maar altyd 'n 'proses in wording'. Die spreker in "Antibiotika" is daarom gefrustreerd met 'n politieke stelsel wat skynbaar "wil stilstaan" terwyl hy "voortgaan". Daar is daarom by die spreker 'n gewilligheid om 'n nuwe rol en identiteit aan te neem, maar die nuwe establishment is geneig om by die verlede vas te haak.

Die lied lewer na my mening 'n sterk aanklag teen 'n "donker" land wat "bleek-siele" vervreem het tot "toeriste". Klopper (2009:180) herinner egter dat dit nie nét wittes is wat ontuis voel in 'n nuwe Suid-Afrika nie, maar dat dit 'n universele gevoel is. Dieselfde gevoel van vervreemding is aanwesig in die Brixton Moord en Roof Orkes se "Geen land", 'n eietydse verwerking van Totius se psalmberyming van Psalm 8.

6.8.6 "Geen land" (Andries Bezuidenhout)

Daar is geen land, so ver of woes geleë
Land van vrede, land van vrees
Land van rykdom, land verwees,
Land van dood en land van hoop
Land waar kinders deur rommel loop

Refrein:

Ons dans tussen soekligte en doringdraad
Drink en juig tot die daeraad
Pille vir depressie, wyn vir die pyn
Ons hoop op vrede, maar ons wag op die
kaptein

Daar is geen land, so ver of woes geleë
Land van liefde land van haat
Land van waagmoed en verraad
Shopping malls en polisiestasies
Land wat baie offers vra

Refrein

En as die vliegtuig eindelijk land
Jou paspoort stewig in jou hand
'n Nuwe land met 'n nuwe lewe
Dink aan ons soos 'n slegte gewete
Waar ons ...

Refrein

Spergebied (2002)

Die lied moet gelees word naas die psalmberyming van Psalm 8 deur Totius, wat algemeen in die Afrikaanse susterkerke gesing word. By die webadres <http://home.mweb.co.za/bm/bmro/lirieke/htm>), waar hierdie lied afgelaai is, word gemeld: “Hierdie een [hierdie lied – GCE] dra die band gewoonlik op aan al die jong wit Suid-Afrikaners in Londen, New York en Perth. Jy ken hulle uit aan hulle Trailbusters met die rooi skoenveters, soos op die castle ad met Toto in New York.”

Die lied is dus 'n soort “volkslied” vir jong Suid-Afrikaners in selfopgelegde ballingskap, en gebruik Totius se Psalm 8 as interteks:

Psalm 8

Daar is geen land so ver of woes geleë,
geen strand, o Heer, of wilde waterweë,
geen hemelsfeer in die oneindigheid —
of oral blink u Naam en majesteit.

U het, o Heer, wat troon oor alle dinge,
uit kindertaal en stem van suigeling
u mag gegrond, sodat die mens moet swyg
wat, hoog van hart, uit wraakbegeerte dreig.

As ek, o Heer, u nagtelike hemel
daarbo aanskou, die tint- en glansgewemel;
hoe, deur U toeberei, die skugter maan
met stille gang oor sterrevelde gaan —

wat is die mens dan dat U hom gedenk het,
die mensekind wat U so ryk beskenk het!
Met eer en heerlijkheid is hy gekroon,
skaars minder as die eng'le om u troon.

Ja, daar's geen land so ver of woes geleë,
geen strand, o Heer, of wilde waterweë,
geen hemelsfeer in die oneindigheid —
of oral blink u Naam en majesteit.

Coetzee (1952:29) skryf die opdrag destyds aan Totius was om die Psalms in 'n konteks oor te plaas wat herkenbaar vir die Afrikaanse kerkganger sou wees. Totius het dikwels die 'nasionale' of 'persoonlike' deelgemaak van die biblisistiese: "In verskillende van die Psalms kon die digter nie nalaat om iets van die Afrikaanse natuur te laat leef in die Kanaänse Psalm nie," skryf Coetzee (1952:29).

D'Assonville (1977:85) skryf dat Totius met die Psalmomdigtings begin het as 'n manier om saans af te skakel van sy tappende werk as Bybelvertaler (hy was een van slegs 'n handvol vertalers wat aan die eerste Afrikaanse Bybelvertaling gewerk het). Om ongesteurd aan die Bybelvertaling te werk het Totius byna sewe jaar lank in afsondering op die familieplaas Krugerskraal gaan woon. D'Assonville skryf (1977:85):

Maar dit is die Totius wat leef en werk op die aarde, op sy eie landsbodem waar selfs die natuur so baie ooreenkoms met Palestina toon: die son, die lug, die droogtes, die donderstorms, die berge, die veld. As hy in Wes-Transvaal saans onder 'n wolklose sterrehemel gaan staan en hy kyk op, dan beleef hy dit ook werklik. In die Afrikaanse taal vertolk hy dan wat Abraham gesien het en wat Dawid gesien het: 'As ek, o Heer, u nagtelike hemel / daarbo aanskou, die tint- en glansgewemel.'

Bezuidenhout plaas ook die Bybelse gegewe van Psalm 8 oor in 'n eietydse konteks, maar hierdie keer in 'n eietydse politieke konteks.

Sy "geen land" is enersyds 'n verwysing na die Totius-beryming se openingsreël, maar andersyds sinspeel dit ook daarop dat die benoemdes in die lied "geen land" het nie – hulle is dus sonder heenkome in 'n nuwe politieke situasie. In die lied stel die spreker verskeie teenstellings: Dis 'n land van "vrede" én een van "vrees". Die suggestie is dat hoewel die politieke omwenteling redelik vreedsaam verloop het, die inwoners nou in vrees leef. Daar is ook enersyds "groot rykdom", maar andersyds is dit 'n "land verwees" – 'n sinspeling op 'n gevoel van verwesenheid, maar ook moontlik 'n suggestie van 'n gevoel van vervreemding. Die inwoners voel soos weeskinders in hul eie land. Die land is ook tegelykertyd 'n land "van dood en land van hoop" – dus 'n land waar talle ly, maar waar daar steeds potensiaal is, en 'n land met groot-

skaalse armoede “waar kinders deur rommel loop”. Totius betrek ook kinders in die eerste strofe van die psalmberyming met “kindertaal en stem van suigeling”, maar dis ’n byna naïewe verwysing na alles wat onder God se mag staan. Bezuidenhout se kinders is hierteenoor ontredder en loop tussen “rommel” rond.

Waar Totius in die tweede strofe die skoonheid van die naghemel beskryf, word daar in Bezuidenhout se refrein aan die einde van die eerste vers “tot die daeraad” gedrink en gefuif in ’n poging om aan die politieke omstandighede in die land te ontsnap. Daar is dus geen sprake van Totius se “stille sterrevelde” nie. Daar word “tussen soekligte en doringdraad”, wat sinspeel op die algemeenheid van misdaad in die land, gedáns, wat ’n aanduiding is van hoe algemeen dit vir die spreker geword het. As deel van die gefuif drink die “ons” – moontlik ’n nuwe, vervreemde generasie – “pille vir depressie, wyn vir die pyn”, hulle wil dus ontsnap deur verdowingsmiddels te gebruik. Die gebrek aan voldoende leierskap word benadruk deur “Ons hoop op vrede, maar ons wag op die / kaptein” – wat ook ’n bekende Afrikaanse romantitel betrek. In *Ons wag op die kaptein* (1963) deur Elsa Joubert kom plantasiiewerkers in opstand teen die onhoudbare omgewing wat hul onbillike werkgever, Carlos Figueira, geskep het. Die suggestie is dat die lied nou melding maak van ’n groep wat ook onderdruk word.

Die tweede vers begin weer met Totius se openingsreël, “Daar is geen land, so ver of woes geleë”, maar dit het nou ironiese ondertone aangesien die leser besef Totius het na Suid-Afrika verwys as ’n land “so ver of woes geleë” weens die land se ongerepte, ongetemde Bosveld en natuurlandskap, weg van die Bybellande en Europa, die Christelike ‘sentrum’ van die wêreld. Hierteenoor verwys Bezuidenhout se “ver en woes geleë” na die barbaarsheid van die land se misdaad en die vervreemding wat deur die politieke situasie teweeg gebring word. In strofe 2 word weer eens groot teenstellings aangedui: Dis ’n land van liefde en haat, van waagmoed en verraad, van winkel-sentrums en polisiekantore. Dis ’n “(l)and wat baie offers vra”.

In die slotvers besluit die spreker in Bezuidenhout se “Geen land” om die land te verlaat: Die vliegtuig land en sy paspoort is “stewig” in sy hand. Hy is op pad na ’n “nuwe land met ’n nuwe lewe”. Die implikasie is dat hy nie vir homself ’n heenkome meer hier sien nie. Maar tog rus sy vertrek op die res van die land se “gewete” aangesien ’n deel van die bevolking steeds uitgesluit word. Iets kan hier ervaar word van Said (2000:173) se waarneming dat ballingskap met die “crippling sorrow of estrangement” gepaard gaan. Die Suid-Afrikaners se vervreemding in die buiteland is ’n pynlike proses.

Hoewel Bezuidenhout in sy lied nie die woord “balling” of “pelgrim” gebruik nie, is hier sprake van iemand wat in selfopgelegde ballingskap gaan omdat hy vervreem voel van sy land. Waar Totius in sy psalmberyming ’n beeldskone, vredevolle land beskryf met ooptes en stiltes, gebruik Bezuidenhout hierdie interteks om ’n kontras te skep met ’n misdadgeteisterde land waarin mense nie meer tuis voel nie. Die spreker se gevoel van verlies hou verband met Hall (1990:226) se verklaring oor die wyse waarop identiteit gevorm word. Volgens Hall (1990:226) word identiteit op twee asse gevorm wat gelyktydig aan die werk is: enersyds is daar die *x*-as van eendersheid en kontinuïteit, en andersyds is daar die *y*-as van andersheid en skeuring. Die spreker voel dus sy ‘geanker’ in Suid-Afrika en hunker na die land, maar voel ook (op die *y*-as) sy skeuring van die land weens die misdaad en politieke situasie. Dit is hierdie teenstrydigheid wat sy gevoel aan verlies veroorsaak.

Pelgrimsreise en ‘ballingskap’ word dus in ’n post-millennium-era ook om nuwe en uiteenlopende redes aangepak of ervaar. Enersyds is dit op ’n modernistiese wyse steeds ’n manier om ’n soeke na God en geloof uit te druk, soos in Amanda Strydom se “Pelgrimsgebed”. Maar andersyds is dit ook ’n manier om politieke vervreemding aan te dui, soos in “Antibiotika” deur Fokofpolisiekar, “Reispsalm” deur Koos Kombuis en “Geen land” deur Andries Bezuidenhout.

6.9. Ter samevatting

Die figuur van Jesus het deur die eeue heen 'n belangrike rol in die wêreld-literatuur gespeel en ook 'n prominente plek in die Afrikaanse digkuns beklee. Waar Jesus tydens die apartheidsera opgeroep is om aan beide kante van die struggle te veg, was die vraag op watter wyse Jesus in postapartheid-Suid-Afrika in Afrikaanse gedigte en lirieke uitgebeeld word.

In 'n nuwe era speel Jesus steeds die rol van 'n bevryder, maar het hierdie rol wat aan Hom toegeken is, opmerklik gekwyn. In die Afrikaanse rapper Hemelbesem se lied "Carpenter se klong" word Jesus steeds (implisiet) gevra om hom by die werkersklas te skaar, en in Koos Kombuis se "Townships van die hart" word wit Afrikaanssprekendes wat hulle in 'n nuwe regime polities onttrek het, aangmoedig om 'n 'Vriend in Jesus' te vind. In die meeste gevalle word Jesus egter betrek in die vorm van eietydse geloofsbelydenisse aangaande 'n nuwe spiritualiteit.

Net soos God dikwels gelykgestel word aan ander gode (soos in hoofstuk 5 aangetoon is), beklee Jesus nie (meer) 'n plek as enigste Verlosser in Afrikaanse kultuuruitinge nie. In Joan Hambidge se "Karmawiel" word Jesus se leerstellinge byvoorbeeld versoen met dié van Boeddha.

Nie alle resente gedigte en lirieke wat Jesus betrek is tekenend van 'n nuwe godlose spiritualiteit nie. In heelwat tekste is daar steeds sprake van 'n diepe eerbied teenoor Jesus, of dat Jesus oor dekades heen 'n teenwoordigheid was in die spreker se lewe, soos I.L. de Villiers se "Jesus-afdruk". In baie tekste waar Jesus met moderne tegnologie in verband gebring word, word nuwe metafore geskep om op God se positiewe aspekte te wys: soos sy almag en alwetendheid in "God is (soos) die internet" (Joan Hambidge), en sy rigtingaanduiding in "Jy's my GPS" van Koos Kombuis. In Joan Hambidge se "Via dolorosa" is die spreker ook krities jeens die banalisering van geloofs-ervarings, en bepleit sy implisiet 'n dieper, egter geestelike belewenisse.

Wat die uitbeelding van die kerk betref, word die natuur voorgehou as 'n alternatiewe plek van aanbidding wat nie deur die mens gekorrupteer is nie. Die kerk as liggaam van gelowiges word ook voorgehou as 'n instelling wat geloofsversterkend is (Stef Bos se “Sondag in Soweto”), sowel as wat mense van Christus vervreem (“Ons liewe Heer op die solder” van Cas Vos, en “En ek sou 'n Christen geword het” van M.M. Walters).

In resente Afrikaanse gedigte en lirieke tref 'n mens voorts voorbeelde aan van eietydse geloofsbelydenisse waarin God as vrou getipeer word (Lina Spies se “Geloofsbelydenis van 'n afvallige”), sowel as geloofsbelydenisse waarin twyfel in tradisionele geloof uitgespreek word (“Kinderlike ongeloof” deur Johan Steyn), en ook (on)geloofsbelydenisse waarin religie verwerp word (K.O.B.U.S! se “Tienerangs” en “Huigelaar”).

In die laaste deel van die hoofstuk is aangetoon hoe metafore soos *pelgrim* dikwels gebruik word om Suid-Afrikaners se verbondenheid aan die vasteland en die land aan te toon (Coenie de Villiers se “Gebed vir 'n reisiger” en Koos Kombuis se “Reispsalm”), en begrippe soos *balling* en *toeris* deur 'n jonger geslag gebruik word om hul vervreemding van die land uit te beeld (“Antibiotika” deur Fokofpolisiekar en “Daar is geen land” deur Brixton Moord en Roof).

Die gevolgtrekking is dus dat Jesus ook in 'n nuwe era 'n prominente plek in Afrikaanse kultuuruiting inneem en steeds 'n belangrike interteks is. Belangrike verskuiwings het egter plaasgevind in sodanige gedigte en lirieke, deurdat Jesus dikwels betrek word om 'n nuwe spiritualiteit as deel van 'n nuwe postapartheid-identiteit uit te druk. Nie almal ken egter aan Jesus dieselfde gesag toe nie, en die tekste verskil vanaf tradisioneel gelowig en ‘huldigend’, tot afwysend teenoor geloof en ‘beskuldigend’.

In hoofstuk 7 sal daar tot algemene gevolgtrekkings aangaande die studie gekom word.

HOOFSTUK 7 SLOT

Hierdie proefskrif het gedigte en lirieke uit 'n wye veld betrek en van teorie in verskeie dissiplines gebruik gemaak. Aangesien die fokus van die studie identiteitsformasie was, is daar van sowel gekanoniseerde literatuur as niegekanoniseerde literatuur gebruik gemaak.

Die sentrale probleemstelling van die proefskrif is as volg: Kan nuwe identiteitsformasies bespeur word by Afrikaanssprekendes nadat hulle hul ná 1994 moes herposisioneer in terme van die nuwe politieke bestel? Indien wel, het verskillende subgroepe of generasies hulself verskillend herposisioneer? Is religie steeds 'n noemenswaardige element in (post-) postmodernistiese kultuurtekste? En indien wel, word nuwe 'rolle' aan godsdiens en godsdiensfigure toegeken? Hierdie probleemstelling is onderverdeel in die volgende vrae:

- Kan 11 September 2001 as die einde van die postmodernisme gesien word, of lei dit 'n nuwe fase van die postmodernisme in?
- Watter rol word aan religie in hierdie latere fase van die postmodernisme/post-postmodernisme toegeken?
- In watter mate het Afrikaanssprekendes hulle in die nuwe politieke en kulturele bestel herposisioneer? En het verskillende generasies hulleself verskillend herposisioneer?
- Op watter wyse kry religie beslag in Afrikaanssprekendes se nuwe identiteitsformasies?

In die inleiding is genoem dat Christelike elemente in die Afrikaanse letterkunde reeds deur die Dertigers en Veertigers ingesluit is. Dit is ook as hipotese gestel dat waar Christelike elemente in gedigte sedert 1960 'n klemverskuiwing wég van die individu se godsdienservaring ondergaan het ten gunste van Bybelse elemente in diens van die gemeenskap (by name die versetstryd), is daar in 'n nuwe millennium sprake van 'n klemverskuiwing terug na die individu se God- en kerkervaring.

7.1. Gevolgtrekkings

7.1.1. Die postmodernisme versus die post-postmodernisme en premodernisme

Een van die vernaamste vrae wat in die proefskrif gestel is, is of daar wel sprake is van 'n verskuiwing binne die postmoderniteit om 'n latere fase aan te dui of selfs die koms van die post-postmoderniteit waar te neem. Die vraag is ook gevra of hierdie skuif wég van die postmodernisme 'n teruggryping na die premodernisme is. Myns insiens is daar 'n besliste verskuiwing sigbaar in gedigte en lirieke van die afgelope sowat twintig jaar, en kan 'n skuif wég van die postmodernisme waargeneem word. Maar dit beteken nie 'n skuif terug na die premodernisme nie. Hoffman (2005) meen die vernaamste kenmerk van die premodernisme is 'n vaste vertroue in die openbarings van God as die 'finale waarheid'. Hy skryf:

In premodern times it was believed that Ultimate Truth could be known and the way to this knowledge is through direct revelation. This direct revelation was generally assumed to come from God or a god.

In geen tekste wat in die proefskrif aan bod gekom het, is God of geloof voorgehou as die onfeilbare en 'finale waarheid' nie. Hoewel daar in die meeste tekste steeds sprake is van 'n diepe geloof, is dit nie 'n onbevroagtekenende geloof nie. Dit is 'n geloof wat bevroagteken (soos in Lina Spies se "Credo"), wat verwonderd staan oor God se ondeurgrondelikheid (Lina Spies se "Paradise Regained"). Dit is 'n geloof wat verantwoordelikheid vir die gemeenskap en die ekologie aanvaar en die mens aankla oor sy onverantwoordelikheid (David Kramer se "Hoekom?"). Daar is egter ook tekste waarin God en geloof self bevroagteken word (soos M.M. Walters se "XXVIII Oor die sekerheid") en gedigte waarin die mens gevra word om hom weer oop te stel vir die groot Misterie wat God is ("Ope Brief: aan die Groot Onbekende").

Waar Goedegebuure (2001:13) spore van die modernisme in die postmodernisme vind en tot die slotsom kom dat daar sprake van 'n 'tussengebied' tussen die modernisme en die postmodernisme is, is my gevolgtrekking dat

daar tans ook sprake is van 'n tussengebied tussen die postmodernisme en die post-postmodernisme. Die oorgang na die post-postmodernisme is dus nie volledig nie. Ek grond my standpunt op die feit dat minder voorbeelde van ondermynende en ironiserende tekste gevind is as in die tydperk 1960-1990, toe postmodernistiese strategieë dikwels in Afrikaans aangewend is om die bestel te ondermyn. Die gedigte van Walters wat in die proefskrif aan bod kom en verteenwoordigend is van 'n nuwe era, is wel sterk ironiserend en parodiërend, maar buite sy oeuvre het ek slegs enkele voorbeelde (soos die musiek deur K.O.B.U.S! en Fokopolisiekar) gevind waar religie ondermynend gebruik is. Tog moet ook daarop gewys word dat nie alle gedigte en lirieke in die proefskrif as postmodernisties of post-postmodernisties geles kan word nie. Daar is inderdaad, soos Goedegebuure (2001:14) aantoon, ook nog spore van die modernisme in tekste te vind, soos byvoorbeeld in Amanda Strydom se “Pelgrimsgebed”. Die grense tussen die onderskeie periode- en stromingskonsepte is dus nie strak en rigied nie, en daarom word hierdie konsepte as tydelike leeskaders aangewend.

Na aanleiding van die tekste wat in die proefskrif onder die loep gekom het, is my ervaring dat daar wel 'n hernude klem op meesternarratiewe is, maar dat dit nie beteken dat die meesternarratiewe wat as deel van die versetstryd ondermyn is, nou weer omhels word nie. Daar is byvoorbeeld heelwat voorbeelde waar geloof weer 'n meesternarratief is vir die Afrikaanssprekende, maar dit beteken nie 'n teruggryping na hoofstroomkerke of tradisionele geloofsbeskouings nie. In baie gevalle is dit dus 'alternatiewe' of andersoortige meesternarratiewe wat in die sentrum geplaas word.

In hoofstuk 2 is genoem dat die post-postmodernisme gepaard gaan met 'n terugkeer na waardes, en ook in hierdie opsig is verskeie voorbeelde deur die loop van die ondersoek gevind waar daar nuwe klem op humanitêre waardes – en dus nie soseer Christelike waardes nie – geplaas word, soos die spreker in Koos Kombuis se “Hemel” wat toegang tot die hiernamaals kry op grond van God se liefde, en nie op grond van sy godsdienstige oortuigings nie.

Na my mening is daar beslis sprake van 'n nuwe tydsgees, en ek glo die term post-postmodernisme sal mettertyd wyer inslag vind. Waar speurtoegte op internetsoekenjins in 2006 met my voorafleeswerk vir my proefskrif minder as duisend resultate vir die sleutelwoord “post-postmodernism” opgelewer het, het 'n soortgelyke soektog in Augustus 2012 meer as 5 miljoen treffers gelewer.

Wat die rol van religie in die post-postmodernisme betref, die tweede vraag van my probleemstelling, is daar myns insiens steeds heelwat ruimte vir religie, hoewel nie noodwendig in die vorm van tradisionele ‘kerkgeloof’ nie. Dit sal egter foutief wees om na 'n ‘terugkeer’ na religie te verwys, aangesien religie nog in geen era afwesig was in Afrikaanse kultuuruitinge nie.

W.P. Rautenbach het in 1962 tot die gevolgtrekking gekom dat die Christusfiguur 'n “bestendige tema in die Afrikaner se poësie uitmaak” (Rautenbach 1962:92). Ek glo dit is steeds die geval. In baie gedigte en lirieke kom religieuse temas en spesifiek die Christusfiguur steeds algemeen voor in 'n post-apartheid-era. In Afrikaanse musiek, wat ook in hierdie studie aan bod gekom het, is religie dikwels nie die tema van die lied nie, maar is dit steeds 'n belangrike verwysing en interteks. In Afrikaanse gedigte is religie steeds 'n algemene tema.

Lirieke van onder meer David Kramer en Lucas Maree oor Moses as 'n ekologiese leier dui myns insiens wel op 'n skuif na die latere fase van die postmodernisme, maar dit beteken nie alle gedigte kan as sonder meer post-postmodernisties gelees word nie. Waar 'n hernude respek vir meesternarratiewe 'n strategie van die post-postmodernisme is, is veral die gedigte van M.M. Walters ironiserend teenoor die Christelike geloof as meesternarratief, soos in vorige era, toe ironie dikwels gebruik is as 'n wapen teen apartheid. Die Christelike geloof is dikwels in struggle-literatuur ondermyn om politieke standpunte te maak (Engelbrecht 2006:240), soos Breyten Breytenbach se “Ons milde god” (*Lotus*, 1970) (wat nie in hierdie proefskrif bespreek is nie). Daarteenoor word geloof in 'n postapartheidfase slegs in enkele gevalle betrek ter wille van politieke aansprake, en is sodanige tekste nie in wese ironiserend nie. In

“Townships van die hart” van Koos Kombuis is dit byvoorbeeld die wit mense wat gekritiseer en geïroniseer word, en nie geloof nie. Ook “Carpenter se klong” deur Hemelbesem ironiseer die spreker se leefomstandighede, maar nie geloof *per se* nie.

In die geval van Fokofpolisiekar se lied “Antibiotika” word die Christelike geloof wel ondermyn om standpunt teen ’n nuwe politieke bestel in te neem. Slegs in enkele gevalle word Christus of God opgeroep om aan die kant van iemand te veg, soos in M.M. Walters se gedig “Pardon” en Koos Kombuis se “Townships van die hart”, maar selfs in hierdie gevalle kan die tekste gelees word as kritiek op wittes se slagoffermentaliteit in ’n nuwe Suid-Afrika en nie as kritiek op geloof nie.

In die meeste tekste deur bruin kunstenaars wat in die proefskrif ondersoek is, is religie gebruik om sosio-politieke standpunte te maak (soos “Carpenter se klong” en “Versagte omstandighede” deur Peter Snyders), maar te min tekste deur bruin kunstenaars kon betrek word weens die tematiese afbakening om die afleiding te maak dat bruin kunstenaars steeds algemeen religie gebruik om politieke uitsprake te maak.

Hoewel religieuse verwysings dus steeds as algemene intertekste in Afrikaans funksioneer, lewer dit myns insiens minder kritiek teen die politieke bestel. In baie gevalle ondermyn dit nou die meesternarratief van die kerk en tradisionele geloofsopvattinge. Gedigte soos Lina Spies se “Paradise Regained” en “Aanbidding”, en Coenie de Villiers se lied “Katedraal” weer-spieël ’n panenteïstiese spiritualiteit waarin die fokus nie meer op die kerk as instelling of die lewe in die hiernamaals is nie. Dit beteken egter nie dat die nuwe spiritualiteit tekenend is van ongeloof nie. Gedigte soos I.L. de Villiers se “Vyeboom” en “Notre Dame”, en die lied “God se kunskafee” (geskryf deur Prop van Rooyen en gesing deur Laurika Rauch), is huldigend teenoor God en die Christelike geloof.

7.1.2 'n Nuwe identiteit vir Afrikaanssprekendes

Daar is inderdaad heelwat bewyse van 'n nuwe identiteit by Afrikaanssprekendes, spesifiek wit Afrikaanssprekendes. Hall (1990:222) waarsku tereg daarteen dat 'n mens nie aan identiteit as 'n statiese, afgehandelde proses moet dink nie, maar as iets wat altyd ontwikkel. Hoewel identiteit dus áltyd in wording is en nooit finaal afgehandel is nie – dit is 'n “a matter of ‘becoming as well as of ‘being’” – is daar tog tekens dat die Afrikaanssprekende se identiteit in die afgelope dekade of wat vinniger moes verander as moontlik in ander tye van die geskiedenis. Dit kan myns insiens aan die Afrikaanssprekende se nuwe rol in 'n nuwe politieke bestel toegeskryf word. Nie ál die verskuiwings in die kultuurgroep se identiteit kan egter na my mening aan die politiek toegeskryf word nie.

In die laaste stadium van my studie het die bundel *Hier staan ek ... Maar ek kan nie sê wie ek is nie* (2012) by Griffel Media verskyn. Daarin doen verskeie openbare figure verantwoordings van hul geloof in 'n nuwe konteks en die geloofsreis (weg van die kerk en tradisionele geloofsopvattinge) wat hulle onderneem het. Ek glo verskuiwings in die religieuse geloof onder 'n groot deel Afrikaanssprekende Suid-Afrikaners is so 'n inherente deel van identiteit dat dit nie uitgesluit kan word van ondersoek hieroor nie. Aangesien geloof ook deel van 'n immer-transformerende identiteit is, beteken dit dat geloofsinhoud ook transformeer. Ná apartheid, toe meesternarratiewe soos wit oorheersing ondermyn is, het Afrikaanssprekendes ook as 't ware toestemming gekry om anders te mag glo en het dit die deur oopgemaak vir nuwe religieuse perspektiewe.

Volgens Steyn (2004:70) is deel van die Afrikaner se herposisionering in 'n nuwe politieke bestel sy pogings om opnuut 'n plek vir homself in die nuwe Suid-Afrika uit te beitel: “This involves ascribing new signification to ‘us’ and ‘them’, and attempting to ‘rehabilitate’ and repackage Afrikanerness as compatible with the ideals of the ‘new’ South Africa.” Is religie deel van die Afrikaner se identiteit wat afgestof en herverpak word in die nuwe politieke bestel? Na my mening is dit wel die geval. Moontlik is 'n wegbreek van hoof-

stroomkerke en tradisionele geloofsopvattinge deel van 'n nuwe Afrikaner-identiteit waarin daar nie gekroom word om gesag en tradisie uit te daag nie. Die Afrikaanssprekende is dus nou bevry van die juk van apartheid en kan as deel van daardie vryheid, soos die spreker in M.M. Walters se "Ope Brief aan Moses", ook oopkopvrae oor geloof stel. Verskillende generasies herposisioneer hulleself verskillend ten opsigte van die nuwe bestel, met 'n jonger geslag wat dikwels aggressiewer standpunt inneem teen wit Afrikaanssprekendes se oënskynlike marginalisering in die nuwe politieke bestel.

Dit sou 'n wanvoorstelling wees dat Afrikaanssprekendes ooit homogeen gedink het oor die Christelike religie. Selfs in die apartheidjare, toe Afrikaanse kerke groot steun geniet het, was daar diepe verdelings onder Afrikaanssprekendes oor God se standpunt oor apartheid en is die kerk se beleid (om apartheid te steun) vanuit eie geledere gekritiseer. Ook nou dink Afrikaanssprekendes nie eenders oor geloof nie, en spreek die gedigte en liedjies in hierdie studie van wyd uiteenlopende religieuse ervarings. Soms word daar binne een oeuvre van verskillende spiritualiteite rekenskap gegee. In M.M. Walters se gedigte word God se bestaan byvoorbeeld afgemaak as menslike versinsels ("Ope Brief: Aan die Groot Onbekende") en word God as een van baie gode gestel ("In Memoriam"), maar word dieselfde God ook opgeroep om aan die kant van wittes teen misdaad te stry ("Pardon"). Lina Spies en Die Heuwels Fantasties se tekste getuig van 'n nuwe denkverskuiwing waarin daar aan die hemel gedink word in terme van aardse geluk (onderskeidelik "Paradise Regained" en "Klein Tambotieboom").

Daar is na my mening beslis sprake van 'n diaspora onder Afrikaanssprekendes, maar dis nie noodwendig 'n letterlike diaspora nie. Die geestelike diaspora wat waargeneem kan word, hou nie noodwendig met politieke vervreemding verband nie. 'n Moontlike rede hiervoor is dat geestelike vervreemding (van die kerk) 'n dwingender kwessie tans as politieke vervreemding is. Baie meer tekste in hierdie studie het gefokus op die tema van die postapartheid-verskuiwing in religieuse identiteit as op die verskuiwing in politieke identiteit. Die rede daarvoor is na my mening tweeledig: Eerstens voel Afrikaanssprekendes in so 'n mate politiek ontnagtig dat hulle hul heeltmaal uit die

politieke arena onttrek het. En tweedens kan dit ook wees dat die Afrikaanssprekende vertrouwe in die kerk verloor het en nou soekend is na 'n bron van singewing buite die kerk. 'n Nuwe spiritualiteit is nie net myns insiens vry van die apartheidsbagasie wat die hoofstroomkerke dra nie, maar dit bied ook 'n geleentheid vir gelowiges om hul geloof sonder skuldgevoelens oor sonde en verlossing te beoefen. Dit is egter so dat hierdie verskuiwing na 'n panenteïstiese spiritualiteit wêreldwyd waargeneem word, en nie net in Suid-Afrika nie. Dit sou dus verkeerd wees om dit bloot voor die deur van apartheid te lê.

Die hipotese wat ek in die slothoofstuk van my meestersgraad gestel en in hoofstuk 1 herhaal het, naamlik dat religie in 'n vorige era veral in diens van die *gemeenskap* gestaan het, maar in 'n postapartheidera na religie ter wille van die *individu* verskuif het, is in hierdie proefskrif geverifieer. Hoewel Manuel Castells se teorie oor die wyse waarop religie in 'n globale wêreld steeds deel van 'n gemeenskap se identiteit is, waardevol is as teoretiese begroning vir godsdienstige aktiwiteite in Suid-Afrika (soos byvoorbeeld geloofsgemeenskappe se teenvigsveldtogte), sal sy teorie van groter waarde wees vir 'n studie wat op die *gemeenskap* se religieuse ervaring fokus, en nie die *individu* s'n nie. Die oorgrote meerderheid van die tekste wat in die proefskrif aan bod gekom het, fokus op die religieuse ervaring van die individu. Voorts was die tekste op die *ervaring* van die individu gerig, en het dit selde aktiwiteit aangemoedig. Indien dit wel aktivisme aangemoedig het, sou Castells se teorie van meer waarde gewees het.

7.1.3 Die rol wat religie in 'n nuwe Afrikaanse identiteit speel

Barnard (2007:75) voer aan dat die vloeibaarheid van die Afrikaner se identiteit in 'n postapartheidbestel die skep van 'n eietydse Afrikaanse Kinderbybel noodsaak. Kinderbybels het in die postapartheidera nasionalistiese ondertone gehad. Hy glo religie is een van die terreine waarop die Afrikaner sy identiteit moet heronderhandel. Ek is ook van mening dat die Afrikaanssprekende as deel van sy herdinkproses aangaande sy identiteit ook sy geestelike of spirituele identiteit herdink aangesien die tradisionele Christelike geloof, en

daarmee saam verbondenheid aan die Afrikaanse kerke, in 'n nuwe politieke bestel 'oop' is vir herinterpretasie. Soos Vestergaard (2001:21) aanvoer, was daar in die apartheidsbestel 'n verpligting op 'goeie Afrikaners' om ook 'goeie kerkmense' te wees, en het daardie verpligting weggeval ná demokratisering. Afrikaanssprekendes is nou vryer om hul eie spirituele koers te bepaal en in te slaan.

Net soos wat Steyn (2001:152-154) vyf meesternarratiewe identifiseer op grond waarvan wittes hul witheid toeëien in 'n nuwe politieke bestel (sien hoofstuk 3.7), is dit my bevinding dat dit ook moontlik is om na aanleiding van die studie soortgelyke kategorieë of meesternarratiewe te identifiseer vir die wyse waarop Afrikaanssprekendes religie toeëien in 'n nuwe millennium:

1. *Tradisioneel gelowig en soms pro-kerk*: Hierdie groep glo steeds in God, onderskryf tradisionele geloofsopvattinge en is positief ingestel teenoor die kerk. In hierdie kategorie sal gospelliedere byvoorbeeld ter sprake kom, wat doelbewus van die studie uitgesluit is. 'n Subkategorie van tradisioneel-gelowiges is wel in die studie gevind, naamlik: *Tradisioneel gelowig*, maar vind nuwe metafore vir hul geloof. Koos Kombuis se "Jy's my GPS" is 'n voorbeeld hiervan, aangesien die lied in wese die Herderspsalm en die gelykenis van die Verlore Seun in 'n eietydse metafoor giet. Van der Riet se bundel religieuse sonnette, *Die onsienlike son*, wat nie in die proefskrif bespreek is nie omdat dit nie tematies aangesluit het by die studie nie, val ook in hierdie kategorie.
2. *Tradisioneel gelowig, maar anti-kerk*: Gelowiges in hierdie groep glo steeds in God, maar het die kerk verwerp, onder meer weens sy konnotasie met die apartheid-establishment. Coenie de Villiers se "Katedraal" en "Ons liewe Heer op die solder" deur Cas Vos sal in hierdie groep val.
3. *Beskou die Christelike God as een van baie gode*. In sommige kringe word die bestaan van God nie ontken nie, maar word Hy as een van baie gode gestel. Die Christelike God is dus nie die enigste God wat oor alles en almal heers nie. Hierdie groep toon groot ooreenkomste met postteïstiese Christene. 'n Voorbeeld hiervan is Joan Hambidge se "Karmawiel".

4. *Postteïstiese Christene*: Panenteïstiese gelowiges val in hierdie groep en hulle glo God is in alles (teenoor tradisionele gelowiges wat glo God is alles), en plaas meer klem op die lewe op aarde as die hiernamaals. Lina Spies se “Hemel” en “Paradise regained” is tekenend van hierdie spiritualiteit. By hierdie groep is daar steeds sprake van geloof te vind, maar hulle glo nie-tradisioneel.
5. *Verwerp geloof en God weens die kerk se aandeel aan apartheid*. In sommige kringe word God verwerp uit protes teen dit wat die kerk sien-deroë toegelaat het, soos Fokofpolisiekar se “Antibiotika” en “Hemel op die platteland”.
6. *Ontken geloof in die geheel en ondermyn dit oor wat dit in wese is*. Hierdie groep het nie noodwendig ’n byltjie te slyp met die kerk nie, maar wys geloof in die geheel af oor wat dit in wese is, soos K.O.B.U.S! se “AS HUL WEER KOM”.
7. *Staan neutraal teenoor geloof of is onseker oor hul geloof*: Vir ’n sewende groep is religie steeds ’n belangrike kulturele interteks, maar kan geen afleidings gemaak word oor hoe hulle self oor geloof voel nie, soos in Fokofpolisiekar se “My lys verskonings” en Louis Esterhuizen se “Hakkelaar”.

7.2 Verdere navorsingsvoorstelle

Deur die loop van die studie het verskeie onderwerpe vir verdere navorsing aan die lig gekom. Die vernaamstes is:

- Kulturele identiteit is ’n kragtige en kreatiewe mag in die hande van die gemarginaliseerdes in versetbewegings. Hall (1990:223) benadruk dat die waarde van die verbeeldingryke herontdekking van ’n gedeelde identiteit nie onderskat moet word nie: “‘Hidden histories’ have played a critical role in the emergence of many of the most important social movements of our time – feminist, anti-colonial and anti-racist.” (Hall 1990:224). Volgens Hall (1990:224) kan ’n gemarginaliseerde groep eers genees wanneer hulle met hul herkoms in verbinding gebring

word. Die Afrikaanse bruin gemeenskap is een van die groepe wat deur apartheid gemarginaliseer is. 'n Moontlike navorsingsterrein is die wyse waarop bruin identiteitsformasies in die nuwe bestel in die letterkunde beslag kry. In so 'n studie sou daar groter klem gelê kon word op die Afrikaanse hip-hop-genre as waarvoor hierdie proefskrif voorsiening kon maak.

- Van der Merwe (2012) verwys na Jaap Goedegebuure se studie *Nederlandse skrywers en religie, 1960-2012*, en merk op dat die tyd ryp is vir soortgelyke navorsing in Afrikaans, waar daar bestek opgeneem word van die verskillende gestaltes waarin religie neerslag gevind het oor dekades. Uit die navorsing wat ek gedoen het vir 'n meestersgraad, oor die wyse waarop religie beslag kry in onder meer struggle-literatuur (nagenoeg 1960 tot 1994), en vir hierdie proefskrif (nagenoeg 1994 tot 2012), wil ek beaam dat die tyd wel ryp is vir sodanige navorsing. Myns insiens sal 'n antologie waarin gedigte met religieuse temas en verwysings óf tematies georden word óf chronologies, ook 'n waardevolle toevoeging tot die letterkunde wees.
- Hierdie studie is tematies afgebaken volgens gedigte rondom Moses, God en Satan, die hemel en die hel, Jesus en die kerk en geestelike reise, maar gedigte rondom die uitbeelding van God as vrou, en die wyse waarop Judas en Maria Magdalena in die letterkunde gestalte kry, sal ook interessante navorsing kon oplewer. In hierdie proefskrif is daar heelwat gedigte opgeneem van M.M. Walters, I.L. de Villiers en Joan Hambidge, maar afsonderlike studies oor verskuiwings in die wyse waarop religie in elkeen van dié digters se oeuvre gestalte kry, sal eweneens waardevol wees.
- Navorsing oor die wyse waarop die God-debat op die internet onder Afrikaanssprekendes gevoer is, sal insiggewend wees.
- Barnard (2007:75) skryf in die gevolgtrekkings van sy M. Phil-tesis: "As an Afrikaans-speaking, white South African, I believe my own personal

identity to be involving with the 'changing configurations of national identity'. Furthermore, as a Christian aiming to rediscover a new conception of religious identity, I find it necessary to investigate and promote greater understanding of the various ideological connotations of religion and national consciousness. Post-apartheid nationalism uses Christianity as a signifier of the ideal 'Rainbow Nation'. Thus, Christianity, from forming the basis of Afrikaner consciousness, has been repositioned to being the source of reconciliation within the new South Africa." Na my mening is dit tyd dat kultuurstudies religie as 'n belangrike terrein van politieke identiteit ag, veral in Suid-Afrika waar religie in die apartheidjare in argumente vór en téén apartheid ingespan is. Myns insiens het Rasool (2004) en Tayob (2004) reeds 'n bydrae hiertoe gelewer, maar is die saak nog weinig vanuit die Afrikaanssprekende se perspektief belig. Veral in hierdie gemeenskap was die Christelike religie 'n kernelement van identiteit, en het daar ingrypende identiteitsverskuiwings plaasgevind toe die Afrikaanse kerke hul standpunt oor die Bybelse regverdiging van apartheid verander het.

Die Afrikaanse letterkunde het oor baie dekades heen 'n noue verbintenis met religie gehad en dit blyk dat dit in 'n post-postmodernistiese era nie anders gaan wees nie. Wat identiteit betref, is baie bevolkingsgroepe se identiteit steeds vloeibaar in 'n nuwe politieke bestel, maar dit blyk dat geloof, hoewel in nuwe vorms, steeds deel van die Afrikaanssprekende se identiteit gaan bly.

ADDENDUM 1: BYKOMENDE GEDIGTE EN ANDER TEKSTE

Die gedigte en lirieke is gerangskik volgens die hoofstukafdelings.

HOOFSTUK 1

1.2 “Afrikanerhart” (Bok van Blerk)

In vuur en bloed vind ek my nou
Soos elke boer en kind en vrou
’n Oormag kwyt nou oor ons land
Staan gewapen tot die tand
Sy skadu val ’n donker wolk
Oor die toekoms van ons volk
En veg ons nie sal ons verdwyn
By Magersfontein, by Magersfontein, by Magersfontein
Trek ons die lyn

Kom boerekrygers wees nou helde
Die dag van rekenskap is hier
Die vyand jaag nou oor ons velde
Staan jou man teen kanon se vuur
Die kakies wil ons volk verower
Belowe pyn en smart
Maar as jy skiet, skiet my deur
Maar as jy skiet, skiet my deur
Maar as jy skiet, skiet my deur my Afrikanerhart

As jy my vra sal ek jou sê
Hoe my hart se wortels lê
As jy my vra sal ek jou wys
Dis my grond hier in my vuur
Al breek die hel agter ons los
En al stort die hemel neer
Hou die lyn en staan jou man
Dis hier waar ons hul kan keer
Staan vas Suid-Afrika
Staan vas Suid-Afrika

HOOFSTUK 4

4.4.3 “De la Rey” (Bok van Blerk)

Op ’n berg in die nag
lê ons in die donker en wag
in die modder en bloed lê ek koud,
streepsak en reën kleef teen my

en my huis en my plaas tot kole verbrand
sodat hulle ons kan vang,

maar daai vlamme en vuur
brand nou diep, diep binne my.

De La Rey, De La Rey sal jy die Boere kom lei?
De La Rey, De La Rey
Generaal, generaal soos een man, sal ons om jou val.
Generaal De La Rey.

Oor die Kakies wat lag,
'n handjie van ons teen 'n hele groot mag
en die kranse lê hier teen ons rug,
hulle dink dis verby.

Maar die hart van 'n Boer lê dieper en wyer,
hulle gaan dit nog sien.
Op 'n perd kom hy aan,
die Leeu van die Wes-Transvaal.

De La Rey, De La Rey sal jy die Boere kom lei?
De La Rey, De La Rey
Generaal, generaal soos een man, sal ons om jou val.
Generaal De La Rey.

Want my vrou en my kind
lê in 'n kamp en vergaan,
en die Kakies se murg loop oor
'n nasie wat weer op sal staan.

De La Rey, De La Rey sal jy die Boere kom lei?
De La Rey, De La Rey
Generaal, generaal soos een man, sal ons om jou val.
Generaal De La Rey.

4.8.1 “God van papier” (Cas Vos)

Die hemel word 'n swart spieël,
wolke trek donker pakke aan.
Oor skoon papier skroei die wind
en klad stof tot die uithoeke.
Lanings dennebome is vol skrik
as wind hulle koppe rondpluk.

Reën sproei op wit bladsye
en binne reëls plant u saad
wat opskiet en in rye fluister
u gee aan mense daaglikse brood.

My tong swel rooi van plesier
oor lewende woorde op papier.

Gode van plesier (2001)

HOOFSTUK 5

5.5.3.3 The Black Christ



Deur Ronnie Harrison

5.4.1 Godvererende gedigte

Die Heilige Maagd Maria, die Moeder van God (Jacobus van der Riet)

“Wees bly,” roep die Engel tot die Moeder van God,
tot die langverwagte dogter Joachim en Anna.
Wees bly, staf wat met die amandelbloeisel bot,
kruik gevul met onverganklike, hemelse manna.

“Wees bly, tablet waarop die Woord gegraveer is,
kandelaar wat met die lig van sewe lampe straal.
Wees bly, vergulde Ark van God se Getuienis,
hemelse leer waarop die Heer na die aarde daal.

“Wees bly, tabernakel deur die wolk van lig omhul,
wierookbak waaruit die welriekende geur versprei.
Wees bly, want deur u is die belofte aan Eva vervul,
o Paradys bewaar van die distel en blaar van die vy.

“Wees bly, braambos wat brand sonder om uit te brand,
ligkolom wat lei na u Seun: God en Beloofde Land.”

Die onsienlike son (2012)

5.4.1.1. Die Herderspsalm deur Cas Vos

Jy is my herder,

by jou kom my kloppende hart tot rus.
Jy lê my neer onder groen bome
en skep vir my 'n beker drome.
Jy bring my op die regte spore
met jou naam soos 'n klok in my ore.
Al struikel ek in 'n donker dal
sal ek nie skrik nie, nie val nie:

Jy is by my soos heuning in 'n korf.

Jou borste is 'n hand vol troos
jou arms my stok en my staf.
Aan jou tafel lek ek my lippe af
jou vlees is sag en soet
my hart loop oor
in lengte van dae
en ek sal jou voete met liefde salf
tot my vingers kromtrek van jare

Enkeldiep (2003)

Die Here is nie my herder nie

Die here is nie my herder nie,
ek kom alles kort.
Hy lei my na leegtes,
laat my bloedsweet,
bring my na 'n woestyn
sonder manna se genade
op die deinende duine.

Hy lei my op omweë
om sy verlore eer te soek.

Ek kruip deur donker dieptes,
my hart skommel bang;
U het u hand teruggetrek,
ek kyk vas teen u rug.

U laat my aan 'n kruis hang
terwyl my vyande koggel.
U ontvang my soos 'n rower,
ek is oorlaai met skuld.
Al staan u stilte my stom,
sal ek na U bly roep,
ek, u weggooilam.

Die afdruk van ons hande (2007)

5.4.4.2 “Lugbrug” (M.M. Walters)

Daar's talle groot religies in die wêreld,
elk met sy sektes, subseksies en sekerhede.
Elk met sy priesterlike rangordes en gewyde gewade,
sy ongedoë dogma, geloofsbelydenis, seremonies
wat lei na sy hemel van ewigdurende heil.
Elk lok met sy saligheid, dreig met sy hel.
Elk spog met sy god wat enkeld of driedubbel is,
maar altyd die waaragtige en magtige
wat aandring op lofsange en geprys word,
kinderlik jaloers op al die ander.
Elk het sy leer van belyers en bekywers
wat al die ander verduiwel en verdoem.
En elkeen is sy eie lugkasteel vol drome.

Satan ter sprake (2004)

5.5.4.1 “laaste avondmaal” (Tom Gouws)

laaste avondmaal
met die dood van liberace

die laaste uur van die nag was jy
'n dissipel verbeeld aan 'n vreemde tafel
het jy met huiwering
die brood gewurg vermoeid vinnig die wyn
gesluk die lig en krag van kerse te sterk
vir jou moeë oë

buite was vroue salig on-
bewus vreemdelinge in jerusalem brandende
kerse ter hand asems
sag soos die vlerkgeklepper van motte

langsaaan klee
die donker jou met pluime die liggeflikker
spieël en skitter kortstondige goud en diamante

toe die vag van die nag
'n pels om jou gebreekte liggaam pas
was jou hand vir laas op die tafel verraderlik
gereed vir die groot meesleurende voorspel

die grand extravaganza
diaspora (1990)

6.5.2.1 “Christus in Rio” (Joan Hambidge)

Op elke advertensie oor Rio
op die Corcovado, Hý –
Christus die Verlosser:
glo die hoogste Art Deco-gebou
op aarde; selfs verklaar tot wonder.
Ek vergaap my aan sy

uitgestrekte, verlossende arms.
"O, kom almal wat wil snapshot,
wil sê ek was ook dáár."
'n Yank bulder
aan sy katoolse vrou:
"Ons was ook hier!"
'n Atleet, uit Kanada of so,
slaan 'n kruis
toe hy die 200 trappe ligvoets
oorwin en modder op sy opponant
se blinde oog spoeg.
Die spirituele oomblik
gedigitaliseer, vermeerder soos brode,
toe daar visse soos reën oor ons sak.

Karmawiel (2009)

6.5.2.3 "Internet" (Cas Vos)

Aan almal stel hy hom voor
as ons god van faam.

Op almal se tonge is sy naam:
hy maak paspoorte oop met wit sluiers.

Al reis ek onder 'n donker maan
is die god die lig van my hart.

Hy vergun my om Marilyn ná 'n kykweer
na my beeld en verbeelding te formeer.

My god skep Toy Story om kykers
deur animasieprente om te toor:

Hy gee aan robotte opdrag om, soos dokters
sê, met 'n skalpel delikate snitte te maak.

Al sit die wêreld aan my god se voete
kan ek hom vingerdruk net weg laat raak.

Gode van papier (2001)

6.6.2 "Ek bid my God tot vrou" (Rika Cilliers)

Ek bid my God tot vrou:
die wêreld sterf dalk minder mánlik
aan skakings skroeiende berigte op straathoeke
en, in stampgepakte sale, oproerige verhore;

voor háár kan ons kniebuig, onbetrand,
want sonder om ons neer te vléi,
gee Sy aan elke bors sy troos, laat afkoel
tot 'n tempel Gods ons wywit lyf

Opslag (1980)

6.7.2 “ek sal sterf en na my vader gaan” (Breyten Breytenbach)

ek sal sterf en na my vader gaan
Wellington toe met lang bene
blink in die lig
waar die kamers swaar en donker is
waar sterre soos seemeue sit op die nok
en engele vir wurms spit in die tuin,
ek sal sterf en met min bagasie
 in die pad val
die Wellingtonse berge oor
tussen die bome en die skemer deur
en na my vader gaan;

die son sal in die aarde klop
die wind se branders laat die voeë kraak
ons hoor die huurders
skuurloop bo ons kop,
ons sal dambord speel op die agterstoep
– ouvader kul –
en oor die radio
luister na die nag se nuus

vriende, medesterwendes,
moenie huiwer nie; nou hang die lewe
nog soos vlees om ons lywe
maar die dood beskaam nie;
ons kom en ons gaan
is soos water uit die kraan so
soos klanke uit die mond
soos ons kom en ons gaan:
ons béne sal die vryheid kén –
kom saam
 in my sterf, in my na my vader gaan
Wellington toe waar die engele
met wurms vet sterre uit die hemel hengel;
laat ons sterf en vergaan en vrolik wees:
my vader het ’n groot bōrdienghuis

6.7.3 “Huisgodsdienst” (Joan Hambidge)

Vanaand bid my vader
voor die Here God
om genade, liefde.
Oopoog kyk ek na hom,
my vader,
en sy kinderlike geloof.
Eens het ek dit verloor,
om nou opnuut in God te glo.
Van ateïsme en agnostisisme
teruggekeer na die huis
van die vader:
om te bid soos my vader
om liefde, genade
vir my verbrokkelde gesin
vol windstreke,
dwarshede,
Boeddhisties aanvaar.

Uiteindelik verbind
in klotsels bloed,
dikker as brakwater.
Ek sou dit so graag anders
wou hê,
Vader.

En skielik is dit aand (2005)

6.8.2 “Avondland” (Koos Kombuis en Stef Bos)

Ons is gesoute reisigers
Deur dop en lied, deur klank en vers
Ons is ballings uit 'n paradys
Orals bekend, maar nêrens tuis.
Agter elke grens 'n vreemde taal
In elke stad sy katedraal
Maar waar jy ook al sing of vra
Jou toekoms bly in Afrika

Ik ben onthecht en stateloos
Geen vlag, geen grens die ik geloof
Het noorden kwijt, het westen moe
Zo ging ik naar het zuiden toe
Geen vaderland, geen moedertaal
Geen binnenstad, geen kathedraal
Nu sta ik op het Bloubergstrand
Maar mijn hart ligt in het avondland

Hoe lank moet jy nog aanhou soek
Deur kaart of Bybel, gids of boek?
By watter herberg teen die wind,
In watter stal jou heiland vind?
Onder watter ster of noorderlig
Bly ons strompel, blind en sonder sig.
Slegs die Suiderkruis wag lankal daar
Ons toekoms is in Afrika

Ik droom kastelen langs de Rijn
In de de eeuwen die vervlogen zijn
Het continent van ijdelheid
Waar elke weg naar Rome leidt
Ik ben voorbij de Swartbergpas
De hel was mooier dan ik dacht
Nu sta ik hier aan deze kant
Maar mijn hart ligt in het avondland

As die nag finaal sy mantel gooi,
As die son verdof van wit tot rooi,
As die stede stil word, mense bang,
In die woude niks meer voëlgesang.
Sal ons wat weet, ons voete wend
Terug na die donker kontinent.
Die laaste lente volg weldra,
Maar ons toekoms wag in Afrika

Als ik ooit alles achterlaat
Mijn taal, mijn stad, mijn huis en haard

Dan is er nog een deel van mij
Dat in het noorden achterblijft
Al heb ik hier het leven lief
Al is mijn oude wereld ziek
Zelfingenomen, arrogant
Toch ligt mijn hart in het avondland
Toch ligt mijn hart in het avondland

Want gister was ons kinders daar
Nou reis ons weer saam na Afrika

Al weet ik dat het vuur hier brand
Toch ligt mijn hart in het avondland

Want gister was ons kinders daar
Nou reis ons weer saam na Afrika

ADDENDUM 2: AANGEHAALDE BYBELVERSE

HOOFSTUK 4

4.1 Moses deur die eeue

Matt 17:3 Skielik het Moses en Elia aan hulle verskyn en met Jesus gepraat.

Deut 34:10 Daar het nie weer 'n profeet in Israel opgetree wat soos Moses was nie. Hy het die Here persoonlik geken.

4.3.1 “Kô laat ons sing”

Eks 4:1-2 Maar toe sê Moses: “Sê nou die Israëliete glo my nie en hulle luister nie na my nie en hulle sê die Here het nie aan my verskyn nie?” Toe vra die Here vir hom: “Wat het jy in jou hand?” “'n Kierie,” antwoord Moses.

Eks 2:13 Die volgende dag gaan hy weer, en tot sy verbasing was daar twee Hebreëuse manne aan die baklei. “Waarom slaan jy aan jou broer?” vra hy vir die een wat die rusie begin het.

Eks 4:3 “Gooi die kierie op die grond!” sê die Here vir hom. Toe hy dit op die grond gooi, word dit 'n slang, en Moses het daarvoor padgegee.

4.3.4 “Waar is Moses?”

Eks 4:10 Toe sê Moses vir die Here: “Ag, Here, ek kan nie goed praat nie; ek kon nie vroeër nie en ek kan ook nie nou, hier waar U met my praat nie. Ek praat swaar, en my tong sukkel.”

Eks 4:11-12 Daarna sê die Here vir hom: “Wie het aan die mens 'n mond gegee? Wie maak stom of doof of siende of blind? Is dit nie Ek, die Here, nie? Gaan nou, Ek sal jou help met die praat en jou leer wat jy moet sê.”

Eks 2:12 Nadat Moses rondgekyk het en niemand gewaar het nie, het hy die Egiptenaar doodgeslaan en hom onder sand toegekrap.

Eks 13:21 Die Here het bedags met 'n wolkkolom voor hulle uit gegaan om vir hulle die pad te wys en snags met 'n vuurkolom om vir hulle lig te verskaf, sodat hulle dag en nag kon trek.

Eks 31:18 Nadat die Here op Sinaiberg met Moses gepraat het, het Hy die twee plat klippe met die getuienis daarop aan Moses gegee. Dit is die plat klippe waarop God met sy vinger geskryf het.

Num 21:9 Moses het toe 'n koperslang gemaak en dit op 'n paal gesit. As iemand wat deur 'n slang gepik is, na die koperslang opkyk, het hy bly leef.

4.4.1 “XVIII”

Eks 14:15 Toe het die Here vir Moses gesê: “Waarom roep julle so benoud na My? Sê vir die Israëliete hulle moet verder trek.”

4.4.3 “Pardon”

Mark 1:34 Hy het baie siekes wat allerhande kwale gehad het, gesond gemaak en baie bese geeste uitgedrywe. Hy het die bese geeste nie toegelaat om te praat nie, omdat hulle geweet het wie Hy is.

4.4.4 “Ope Brief: aan Moses”

Gen 1:7-8 So het dit gebeur. God het die gewelf gemaak en die waters onder die gewelf geskei van die waters bo die gewelf. God het die gewelf “hemel” genoem. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die tweede dag.

Jes 20:1 Op 'n keer het koning Sargon van Assirië die hoof van sy leër na die Filistynse stad Asdod toe gestuur. Hy het teen dié stad oorlog gemaak en dit verower.

Gen 6:1-2 Toe die mense baie begin word het op die aarde en daar vir hulle dogters gebore is, het die hemelwesens gesien die dogters van die mense is mooi en het hulle getrou met die dogters van hulle keuse.

Eks 8 Daarna sê die Here vir Moses: “Gaan sê vir die farao: So sê die Here: Laat my volk gaan om My te dien. As jy weier om hulle te laat gaan, sal Ek jou hele gebied met 'n paddaplaag tref. Die Nyl sal wemel van die paddas. Hulle sal uitspring en in jou paleis kom, in jou slaapkamer, op jou bed, in jou amptenare se huise, tussen jou mense, in jou bakoonde en in jou skottels. Die paddas sal op jou en op jou mense en al jou amptenare spring.” Verder sê die Here vir Moses: “Sê vir Aäron: Swaai jou kiere oor die kanale, riviere en moerasse. Laat daar paddas kom oor Egipte.” Aäron swaai toe sy kiere oor al die water van Egipte en toe kom die paddas: Egipte was oortrek van hulle. Tog het die towenaars met hulle towerkunste dieselfde gedoen en ook paddas oor Egipte laat kom. Hierna roep die farao vir Moses en Aäron en sê: “Julle moet die Here bid dat Hy die paddas van my en my mense af wegvat. Dan sal ek die volk laat gaan dat hulle vir die Here kan gaan offer.” Moses antwoord toe: “Soos dit U Majesteit behaag. Wanneer sal ek vir u, u amptenare en u mense bid dat die paddas heeltemal van u en u huise af weggevat kan word, en daar net in die Nyl nog van hulle sal oorbly?” En die farao antwoord: “Doen dit môre.” Toe sê Moses: “Goed, dan sal u besef dat daar geen god is soos ons God, die Here, nie.

Matt 19:14 Maar Jesus het gesê: “Laat staan die kindertjies en moet hulle nie verhinder om na My toe te kom nie, want die koninkryk van die hemel is juis vir mense soos hulle.”

Eks 32:28 Die Leviëte het gedoen wat Moses gesê het, en daardie dag is sowat drie duisend om die lewe gebring.

Rig 21:12 Onder die inwoners van Jabes in Gilead is daar vier honderd meisies gevind wat nog maagde was en nie geslagsgemeenskap gehad en by 'n man geslaap het nie. Die soldate het hulle na die kamp toe in Silo in Kanaän gebring.

4.5.1 “Volk”

Matt 8:28 Toe Jesus aan die oorkant in die land van die Gadareners kom, het twee mense wat in die mag van bese geeste was, Hom van die grafte af tegemoet gekom. Hulle was baie gevaarlik, sodat niemand dit langs daardie pad kon waag nie.

Matt 14:13-21 Toe Jesus dit hoor, het Hy met 'n skuit daarvandaan weggegaan na 'n stil plek om alleen te wees. Die mense het hiervan gehoor en Hom van die dorpe af te voet gevolg. Toe Hy uit die skuit klim, het Hy die groot menigte mense daar gesien. Hy het hulle innig jammer gekry en die siekes onder hulle gesond gemaak. Toe dit al aand begin word, het sy dissipels vir Hom kom sê: “Dit is 'n afgeleë plek en dit het al laat geword. Stuur die mense terug dat hulle vir hulle kan gaan kos koop in die dorpe.” Maar Jesus sê vir hulle: “Hulle hoef nie weg te gaan nie. Gee julle vir hulle iets om te eet.” Hulle sê toe vir Hom: “Ons het hier net vyf brode en twee visse.” “Bring dit vir My hier,” sê Hy. Hy het die menigte beveel om op die groen gras te gaan sit om te eet. Toe neem Hy die vyf brode en die twee visse, kyk op na die hemel en vra die seën. Daarna het Hy die brood gebreek en dit aan sy dissipels gegee, en hulle het dit aan die mense gegee. Al die mense het geëet en genoeg gekry, en hulle het nog twaalf mandjies vol bymekaargemaak van die stukke brood wat oorgebly het. Daar was omtrent vyf duisend mans wat geëet het, a gesien van die vrouens en kinders.

4.5.2 “Moses”

Eks 34:29-35 Toe hy van Sinaïberg af gaan met die twee plat klippe in sy hand, die klippe waarop die getuïenis was, was hy nie daarvan bewus dat sy gesig blink geword het terwyl die Here met hom gepraat het nie. Toe Aäron en die Israëliete opmerk dat sy gesig blink, was hulle bang om naby hom te kom. Eers toe Moses hulle nader roep, het Aäron en al die leiers van die volk na hom toe gekom, en hy het met hulle gepraat. Daarna het al die Israëliete nader gekom, en hy het hulle alles beveel wat die Here vir hom op Sinaïberg gesê het. Toe Moses klaar met hulle gepraat het, het hy sy gesig met 'n doek toegemaak. Wanneer Moses na die Here toe gaan om met Hom te praat, verwyder hy die doek tot na sy terugkoms. Wanneer hy van die Here af terugkom, sê hy vir die Israëliete wat die Here hom beveel het.

Wanneer die Israëliete sy gesig sien blink, trek Moses die doek oor sy gesig totdat hy weer met die Here gaan praat.

Eks 33:22 As Ek in my magtige verskyning verbykom, sal Ek jou eers in 'n rotsskeur sit en jou met my hande toemaak totdat Ek verby is.

Eks 34:1-5 Die Here het vir Moses gesê: “Kap vir jou twee plat klippe net soos die voriges. Ek sal op die klippe die gebooue skryf wat op die voriges was wat jy stukkend gegooi het. Maak mōreoggend klaar en klim die oggend nog Sinaïberg uit. Wag vir My daar op die top van die berg. “Niemand mag saam met jou opklim nie. Nêrens op die berg mag daar selfs iemand gesien word nie. Die kleinvee en beeste mag ook nie naby die berg wei nie.” Moses het toe twee plat klippe soos die voriges gekap. Nadat hy vroeg die oggend opgestaan het, het hy net soos die Here hom beveel het, Sinaïberg uitgeklim met die twee plat klippe in sy hand. Die Here het in 'n wolk afgekom en daar by Moses kom staan en die Naam “die Here” uitgeroep.

Eks 3:14 Toe sê God vir Moses: “Ek is wat Ek is. Jy moet vir die Israëliete sê: ‘Ek is’ het my na julle toe gestuur.”

4.8.1 “Hakkelaar”

Eks 4:10 Toe sê Moses vir die Here: “Ag, Here, ek kan nie goed praat nie; ek kon nie vroeër nie en ek kan ook nie nou, hier waar U met my praat nie. Ek praat swaar, en my tong sukkel.”

4.9.1 “Hoekom”

Eks 32:9-10 Verder het die Here vir Moses gesê: “Ek het gesien dat dit ’n opstandige volk is hierdie. Moet My nie probeer keer nie. Ek is toornig op my volk en Ek wil hulle vernietig. Vir jou sal Ek dan tot ’n groot nasie maak.”

4.9.2 “Die Eksodus”

Eks 16:15, 31 Toe die Israëliete dit sien, sê hulle vir mekaar: “Wat is dit dié?” want hulle het nie geweet wat dit is nie. Toe sê Moses vir hulle: “Dit is die brood wat die Here vir julle gee om te eet. Die Israëliete het die kos manna genoem. Dit was wit soos koljandersaad en het soos heuningkoek gesmaak.

Eks 13:21-22 Die Here het bedags met ’n wolkkolom voor hulle uit gegaan om vir hulle die pad te wys en snags met ’n vuurkolom om vir hulle lig te verskaf, sodat hulle dag en nag kon trek. Die wolkkolom bedags en die vuurkolom snags het altyd voor die volk gebly.

HOOFSTUK 5

5.4.1.2 “Allergrootste”

1 Kor 13:12 Nou kyk ons nog in ’n dowwe spieël en sien ’n raaiselagtige beeld, maar eendag sal ons alles sien soos dit werklik is. Nou ken ek net gedeeltelik, maar eendag sal ek ten volle ken soos God my ten volle ken.

Matt 9:20 ’n Vrou wat al twaalf jaar lank aan bloedvloeïing gely het, het nader gekom en van agter af aan die soom van sy klere geraak

Matt 13:46 As hy ’n baie waardevolle pêrel raakloop, gaan verkoop hy alles wat hy het, en koop die pêrel.

5.4.2 ’n ‘Nuwe’ God?

Openb 12:9 In die hemel was daar geen spoor meer van hulle te vind nie, want die groot draak, die slang van ouds, wat die duiwel en die Satan genoem word en wat die hele wêreld verlei, is uit die hemel uit gegooi. Hy is op die aarde gegooi en sy engele saam met hom.

Joh 14:6 Jesus het vir hom gesê: “Ek is die weg en die waarheid en die lewe. Niemand kom na die Vader toe behalwe deur My nie.”

5.4.2.2 “Het lied van God: wat ik niet ben”

Eks 13:21 Die Here het bedags met ’n wolkkolom voor hulle uit gegaan om vir hulle die pad te wys en snags met ’n vuurkolom om vir hulle lig te verskaf, sodat hulle dag en nag kon trek.

Eks 25:10 “Julle moet ’n ark van doringhout maak: een en ’n kwart meter lank, ’n driekwart meter breed en net so hoog.”

Eks 25:22 “Dáár sal Ek jou ontmoet. Ek sal met jou praat van die deksel af tussen die twee gerubs uit wat op die ark met die getuïenis is. Al my bevele vir die Israëliete sal Ek jou van daar af gee.”

Num 7:89 Telkens wanneer Moses in die tent van ontmoeting ingegaan het om met die Here te praat, het hy die stem van die Here met hom hoor praat. Die stem het van die deksel af gekom tussen die twee gerubs uit, die deksel op die ark waarin die getuienis was. So het die Here met Moses gepraat.

Eks 3:14 Toe sê God vir Moses: “Ek is wat Ek is. Jy moet vir die Israeliete sê: ‘Ek is’ het my na julle toe gestuur.”

Joh 20:27 Daarna sê Hy vir Tomas: “Bring jou vinger hier en kyk na my hande; en bring jou hand en steek hom in my sy; en moenie langer ongelowig wees nie, maar wees gelowig.”

Eks 3:5 Die Here sê toe vir hom: “Moenie nóg nader kom nie. Trek uit jou skoene, want die plek waarop jy staan, is gewyde grond.”

2 Sam 6:6 Toe hulle by die dorsvloer van Nakon kom, gryp Ussa na die ark van God om dit teë te hou, want die osse het gestruikel.

Mat 8:32 “Gaan!” het Hy vir hulle gesê. Hulle is toe uit die mense uit en het in die varke ingevaar. Die hele trop het meteens op loop gesit teen die hang af, die see in, en het in die water versuip.

Mat 22:37 Jesus antwoord hom: “Jy moet die Here jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met jou hele verstand.”

5.4.3.3 “Ope Brief: aan Lucifer”

Openb 22:16 “Ek, Jesus, het my engel gestuur om dit alles aan julle in die gemeentes te betuig. Ek is die Wortel, dit is, die Nakomeling van Dawid. Ek is die helder Môrester.”

Openb 12:9 In die hemel was daar geen spoor meer van hulle te vind nie, want die groot draak, die slang van ouds, wat die duiwel en die Satan genoem word en wat die hele wêreld verlei, is uit die hemel uit gegooi. Hy is op die aarde gegooi en sy engele saam met hom.

Mat 4:6 en sê vir Hom: “As U die Seun van God is, spring af! Daar staan mos geskrywe: ‘Hy sal sy engele oor jou opdrag gee’ en ‘Op hulle hande sal hulle jou dra, sodat jy nie jou voet teen ’n klip sal stamp nie.’”

5.4.3.4 “Paradoks”

Luk 18:16 Maar Jesus het die kindertjies nader geroep en gesê: “Laat die kindertjies na My toe kom en moet hulle nie verhinder nie, want die koninkryk van God is juis vir mense soos hulle.”

5.4.4 Die Christelike God as een van baie gode

Eks 20:1 Toe het God al hierdie gebooie aangekondig:

“Ek is die Here jou God wat jou uit Egipte, uit die plek van slawerny, bevry het.

Jy mag naas My geen ander gode hê nie.

“Jy mag nie vir jou 'n beeld of enige afbeelding maak van wat in die hemel daarbo of op die aarde hieronder of in die water onder die aarde is nie.

“Jy mag hulle nie vereer of dien nie, want Ek, die Here jou God, eis onverdeelde trou aan My.”

5.4.4.1 “As die gode paradeer”

Mat 6:25-26 “Daarom sê Ek vir julle: Moet julle nie bekommer oor julle lewe, oor wat julle moet eet of drink nie, of oor julle liggaam, oor wat julle moet aantrek nie. Is die lewe nie belangriker as kos en die liggaam as klere nie? Kyk na die wilde voëls: hulle saai nie en hulle oes nie en hulle maak nie in skure bymekaar nie; julle hemelse Vader sorg vir hulle. Is julle nie baie meer werd as hulle nie?”

5.4.4.2 “In memoriam”

Luk 3:22 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.”

5.5.3.1 “Versagtende omstandighede”

Openb 21:21 Die twaalf poorte is twaalf pêrels. Elkeen van die poorte is uit een pêrel gemaak. Die strate van die stad is van suiwer goud, blink soos 'n spieël.

5.5.4.1 “Solo”

Luk 7:38 '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.

HOOFSTUK 6

6.3.1 “Lied van Christus en de Duivel”

Matt 4:1-2 Toe is Jesus deur die Gees die woestyn in gelei om deur die duivel versoek te word. Veertig dae en veertig nagte het Hy niks geëet nie en naderhand het Hy honger geword.

Joh 16:33 Dit sê Ek vir julle, sodat julle vrede kan vind in My. In die wêreld sal julle dit moeilik hê; maar hou moed: Ek het die wêreld klaar oorwin.”

Eks 21:24 'n oog vir 'n oog, 'n tand vir 'n tand, 'n hand vir 'n hand, 'n voet vir 'n voet,

Openb 12:9 ... want die groot draak, die slang van ouds, wat die duivel en die Satan genoem word en wat die hele wêreld verlei, is uit die hemel uit gegooi. Hy is op die aarde gegooi en sy engele saam met hom.

6.3.2 “Lied van Jezus en Judas”

Matt 27:3 Toe Judas, die verraaier, sien dat Jesus tot die dood veroordeel is, het hy spyt gekry. Hy het die dertig silwermuntstukke teruggebring na die priesterhoofde en die familiehoofde toe.

6.4.4 “Carpenter se klong”

Mat 26:61 Eindelijk het daar twee vorentoe gekom en gesê: “Hierdie man het gesê: Ek kan die tempel van God afbreek en in drie dae weer opbou.”

6.4.5 “Christus”

Matt 21:12 Jesus het tempel toe gegaan en al die mense wat op die tempelplein koop en verkoop, daar uitgejaag. Die tafels van die geldwisselaars en die stoele van die duiweverkopers het Hy omgegooi.

6.5.1 “Google Golgota”

Jes 1:18 Kom tog, laat ons die saak met mekaar uitmaak, sê die Here: Al was julle skarlakenrooi van sonde, julle sal wit word soos sneeu. Al was julle purperrooi, julle sal wit word soos wol.

6.5.2.1 “Via dolorosa”

Hand 7:59 Terwyl hulle vir Stefanus stenig, het hy geroep: “Here Jesus, ontvang my gees!”

6.5.2.2 “Glo”

Joh 9:6 Nadat Hy dit gesê het, spoeg Hy op die grond en maak met die spoeg ’n bietjie klei aan. Toe smeer Hy die klei aan die man se oë.

6.5.3 “Jy’s my GPS”

Luk 15:6 As hy by die huis kom, roep hy sy vriende en bure bymekaar en sê vir hulle: “Wees saam met my bly, want ek het my skaap wat weg was, weer gekry.”

6.6.1 “Katedraal”

Psalm 121:1-2 ’n Pelgrimslied. Ek kyk op na die berge: waarvandaan sal daar vir my hulp kom? My hulp kom van die Here wat hemel en aarde gemaak het.

6.6.2 “Notre Dame”

Eseg 1:16 Die voorkoms van die wiele en hulle afwerking was soos dié van edelstene. Hulle het eenders gelyk en al vier was so gemaak dat daar ’n wiel dwars binne ’n wiel was; hulle kon in die rigting van enige van hulle vier kante beweeg, maar hulle het nie van koers verander as hulle beweeg nie.

Eseg 4:4-6 “Dan moet jy op jou linkersy gaan lê en die sonde van die volk Israel op jou neem. Jy moet hulle sonde dra die volle getal dae dat jy op jou sy lê. Soveel jare as wat hulle bly sondig het, soveel dae lê Ek jou op: drie honderd en negentig dae lank moet jy die sonde van die volk Israel dra. En as jy daarmee klaar is, moet jy op jou regtersy lê en die sonde van die volk Juda dra, veertig dae lank: Ek lê jou ’n dag op vir elke jaar”

Matt 1:23 “Die maagd sal swanger word en ’n Seun in die wêreld bring, en hulle sal Hom Immanuel noem.” Die naam beteken God by ons.

6.6.5 “Ons liewe Heer op die solder”

Mat 28:19 Gaan dan na al die nasies toe en maak die mense my dissipels: doop hulle in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees, en

Mat 3:16 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.

Openb 12:9 ... want die groot draak, die slang van ouds, wat die duiwel en die Satan genoem word en wat die hele wêreld verlei, is uit die hemel uit gegooi. Hy is op die aarde gegooi en sy engele saam met hom.

Gen 3:1 Die slang was listiger as al die wilde diere wat deur die Here God gemaak is en het vir die vrou gevra: “Het God werklik gesê julle mag van geen boom in die tuin eet nie?”

6.7.2 “Pelgrimsgebed”

Joh 14:2 In die huis van my Vader is daar baie woonplek. As dit nie so was nie, sou Ek nie vir julle gesê het Ek gaan om vir julle plek gereed te maak nie.

6.8.2 Psalm 8 (1953-vertaling)

VIR die musiekleier; op die Gittiet. 'n Psalm van Dawid.

O HERE, onse Here, hoe heerlik is u Naam op die ganse aarde! U wat u majesteit gelê het op die hemele.

Uit die mond van kinders en suiglinge het U sterkte gegrondves, om u teëstanders ontwil, om die vyand en wraakgierige stil te maak.

As ek u hemel aanskou, die werk van u vingers, die maan en die sterre wat U toeberei het — wat is die mens dat U aan hom dink, en die mensekind dat U hom besoek?

U het hom 'n weinig minder gemaak as 'n goddelike wese en hom met eer en heerlikheid gekroon.

U laat hom heers oor die werke van u hande; U het alles onder sy voete gestel:

skape en beeste, dié almal, en ook die diere van die veld,

die voëls van die hemel en die visse van die see, wat trek deur die paaie van die see.

O HERE, onse Here, hoe heerlik is u Naam op die ganse aarde!

BRONNE

Aaronson, Deborah en Kevin Kwan. 2008. *Luck*. New York: HarperCollins.

Abebe, Zegeye (red.). 2003. *Media, Identity and the Public Sphere in Post-Apartheid South Africa*. Amsterdam: Brill.

adamtas.co.za

Adhikari, Mohamed. 2005. *Not White Enough – Not Black Enough. Racial Identity in the South African Coloured Community*. Kaapstad: Double Storey Books.

Ahmed, Akbar. S. 2004 (1992). *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. New York: Routledge.

Ahmed, Akbar. S. 2007. Postmodernism and Islam: Where to After September 11? In Goulimari, Pelagia. *Postmodernism – What Moment?* Manchester: Manchester University Press.

Anderson, Lisa. 2011. Demystifying the Arab Spring. *Foreign Affairs*. Mei/Junie.

Apostoliese Geloofsbelydenis. www.ngkerk.org.za/Apostoliese_Geloofsbelydenis. Afgelaai op 23 Maart 2012.

Appiah, Kwame Anthony en Gates, Henry Louis (reds.). 1995. *Identities*. Chicago: University of Chicago Press.

Ball, Mieke. 2006. Postmodern Theology as Cultural Analysis in *The Mieke Bal Reader*. University of Chicago Press: Chicago.

Barnard, Chris. 1982 (1968). *Duiwel-in-die-bos. Verhale: 1963-1968*. Kaapstad: Tafelberg.

Barnard, Louis H. 2007. "The Illustrated Children's Bible as Cultural Text in the Construction of Afrikaner National Identity." Ongepubliseerde M. Phil.-tesis. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

- Bauman, Zygmunt. 1993. *Postmodern Ethics*. Cambridge: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt. 1996. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. In Hall, S. en P. Du Gay. *Questions of Cultural Identity*, 18-35. Londen, Thousand Oaks & Nieu-Delhi: Sage Publications.
- Bauman, Zygmunt. 1998. Postmodern Religion? In P. Heelas, D. Martin en P. Morris, *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Beegle, Dewey. 1972. *Moses, the Servant of Yahweh*. Cedar Rapids: Eerdmans.
- Belydenis van Belhar. <http://belydenisvanbelhar.co.za>. Afgelaai op 12 Maart 2012.
- Bennett, David. 2009. Checking the Post: Music, Postmodernism or Post-Postmodernism. *New Formations*. 66 (lente): 7-21.
- Bennett, T. 1992. Putting Policy into Cultural Studies. In L. Grossberg (red.) *Cultural Studies*, 23-37. New York en Londen: Routledge.
- Bergstein, Mary. 2006. Freud's "Moses of Michelangelo:" Vasari, Photography, and Art Historical Practice. *The Art Bulletin* 88 (1) (Maart): 158-176 <http://www.jstor.org/stable/25067230>. Afgelaai op 1 Maart 2012.
- Berry, P. en A. Wernick. 1992: *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*. Londen & New York: Routledge.
- Berry, Philippa. 2008. Postmodernism and Post-religion: In Connor, Steven. *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bertens, Hans en Douwe Fokkema. 1997. *International Postmodernism. Theory and Literary Practice*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Bezuidenhout, A. 2005. Demone in die vensters. <http://www.litnet.co.za/roof/roof20.asp>. Afgelaai op 10 September 2005.

- Bos, Stef. 1994. *Vuur*. Plek van uitgawe onbekend: HKM.
- Bos, Stef. 2001. *Van Mpumalanga tot die Kaap*. Plek van uitgawe onbekend: EMI.
- Bos, Stef. 2009. *In een ander licht*. Plek van uitgawe onbekend: Select Musiek.
- Bosch, Barbara. 2000. Ethnicity Markers in Afrikaans. *International Journal of the Sociology of Language*. 114: 51-68.
- Bouwer, Anna-Retha. 2012. 13 vrae aan 'geestelike' Koos Kombuis. *Beeld*: 4 Mei.
- Brenner, Michael. 2003. *Zionism – A Brief History*. New York: Markus Wiener Publishers.
- Brenner, Michael. 2003. *Zionism. A brief History*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Breytenbach, Breyten. 1970. Kaapstad: Lotus.
- Bright, John. 1972. *A History of Israel*. Philadelphia: Westminster.
- Brixton Moord en Roof Orkes. 2002. *Spergebied*. Rhythm Records.
- Brooker, W. 1998. *Teach Yourself Cultural Studies*. Londen en Lincolnwood (Chicago): Hodder & Stoughton.
- Brooks, Neil en Josh Toth. 2007. *The Mourning After: Attending the Wake of Postmodernism*. Amsterdam en New York: Editions Rodopi.
- Burger, Isak. 2004. *Die laaste 5 minute vóór die dood*. Johannesburg: Carpe Diem.
- Burger, Isak. 2006. *Die eerste 5 minute ná die dood*. Johannesburg: Carpe Diem.

Burgess, Steve. 2002. *Who We Are, How We Live and What We Want from Life in the New South Africa*. Johannesburg: Spearhead Press.

Bush, George W. Bush Makes Historic Speech Aboard Warship.
<http://articles.cnn.com/2003-0501/us/bush-transcript>. Afgelaai op 24 Maart 2012.

Calhoun, Craig J. 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.

Castells, Manuel. 1997. *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 2, The Power of Identity*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Cerulo, Karen A. 1997. "Identity Construction: New Issues, New Directions". *Annual Review of Sociology*, 23: 385-409. *Annual Reviews* <http://www.jstor.org/stable/2952557>. Afgelaai op 15 Februarie 2012.

Chen, Kuan-Hsing. 1996. Post-Marxism: Between Critical Postmodernism and Cultural Studies. in: *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londen en New York: Routledge

Chidester, David, Abdulkader Tayob en Wolfram Weisse. 2004. *Religion, Politics, and Identity in a Changing South Africa*. 6. Münster, New York, München en Berlyn: Waxmann.

Cilliers, Paul. 1998. *Postmodernism. Understanding Complex Systems*. New York: Routledge.

Cilliers, Rika. 1980. *Opslag*. Perskor: Johannesburg.

Cimino, Richard. 2005. "No God in common": Evangelical Discourse on Islam after 9/11". *Review of Religious Research*, 47:162-174.

Cirlot, J.E. 1971 (1967). *A Dictionary of Symbols*. Londen: Routledge & Kegan Paul.

Cloete, T.T. 2005. Nie alles ter sprake is poësie – polemikus loer agter sy skuilfigure uit. *Beeld*, 28 Maart.

- Cloete, T.T. 2007. *Heilige nuuskierigheid*. Kaapstad: Tafelberg.
- Coetzee, J.C. 1952. "Die Bybelse Beeld in die poësie van Totius."
Ongepubliseerde MA-tesis. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O.
- Cole, Mike. 2008. *Marxism and Educational Theory: Origins and Issues*. New York: Routledge.
- Connor, Steven. 2008. *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, John W. 2006. *Panentheism – The Other God of the Philosophers*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Cousineau, Phil. 1998. *The Art of Pilgrimage – The Seeker's Guide to Making Travel Sacred*. Berkeley, Kalifornië: Conari Press.
- Croatto, J. Severino. 1981. *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*. New York: Maryknoll.
- Crous, Marius. 2008. Marius Crous kyk na Johan Steyn se digbundel *Geboorte is 'n ongerief*. <http://litnet.co.za/Article/marius-crous-kyk-na-johan-steyn-se-digbundel-geboorte-is-n-ongerief>. Afgelaai op 1 Maart 2012.
- Caputo, John, Gianni Vattimo en Jeffrey W. Robbins. 2007. *After the Death of God*. New York: Columbia University Press.
- D'Assonville, V.E. 1977. *Totius: Profeet van Mooirivier: 'n lewenskets van J.D. du Toit*. Kaapstad: Tafelberg.
- D'haen, T en P. Vermeulen. (reds.) 2006. *Cultural Identity and Postmodern Writing*. Amsterdam en New York: Rodopi.
- Davis, H. 2004. *Understanding Stuart Hall*. Londen, Thousand Oaks, Nieu-Delhi: SAGE Publications.

- De Caro, Adrian en Robert Pippin. 2006. *Nietzsche: Thus Spoke Zarathustra. Cambridge Texts in the History of Philosophy.* Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Kaapstad: Cambridge University Press.
- De Lange, Johann. 2010. *Judasoo.* Kaapstad: Tafelberg.
- De Lange, Johann. 2011. *Weerlig van die ongeloo.* Pretoria: Protea Boekhuis.
- De Klerk, Willem. 2000. *Afrikaners: Kroes, Kras, Kordaat.* Kaapstad: Human & Rousseau.
- Derrida, Jacques. 1998. Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion at the Limits of Mere Reason. In: Derrida, Jacques en Gianni Vattimo. *Religion.* Stanford: Stanford University.
- Derrida, Jacques en Gianni Vattimo. 1998. *Religion.* Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2001. *Acts of Religion.* Londen en New York: Routledge.
- De Villiers, Johannes. 2008. 'n Magtige dreuning. *Rapport*, 20 April.
- De Villiers, Coenie. 1997. *Solo.* Select Musiek.
- De Villiers, Coenie. 2009. *Dekade.* Select Musiek.
- De Villiers, Coenie. 2009. *Weerlig oor die see.* Select Musiek.
- De Villiers, I.L. 2005. *Jerusalem tot Johannesburg.* Kaapstad: Tafelberg.
- De Villiers, I.L. 2006. *Vervreemdeling.* Kaapstad: Tafelberg.
- Detweiler, C en B. Taylor. 2003. *Engaging Culture. A Matrix of Meanings. Finding God in Pop Culture.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Die Bybel. 1983 (1953). diebybel.com.
- Die Heuwels Fantasties. 2008. *Die Heuwels Fantasties.* Plek van uitgawe onbekend: Supra Familias.

- Dietrich, John W. (red.). 2005. *The George W. Bush Foreign Policy Reader: Presidential Speeches with Commentary*. Washington: Library of Congress.
- Distiller, N. en M. Steyn (reds). 2004. *Under Construction: 'Race' and Identity in South Africa Today*. Sandton: Heinemann.
- Durham, Meenaksi en D.M. Kellner. 2001. *Media and Cultural Studies. Keywords*. Oxford: Blackwell.
- During, S. 2005. *Cultural Studies. A Critical Introduction*. Londen en New York: Routledge.
- Dussel, Enrique. 2008. *Twenty Theses on Politics*. Durham en Londen: Duke University Press.
- Ellwood, Robert. S. 1987. Modern Religion as Folk Religion in Nicholls, William *Modernity and Religion*. Wilfrid Laurier University Press. Waterloo, Ontario.
- Encyclopedia of Nationalism*. 2001. San Diego: Academic Press.
- Engelbrecht, G.C. 2006. "Parodiërende en nie-parodiërende Bybelse verwysings in Afrikaanse gedigte sedert 1960." Ongepubliseerde MA-tesis. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- Epstein, J. 1999. (red.) *Youth Culture. Identity in a Postmodern World*. Oxford: Blackwell.
- Epstein, Mikhail, Alexander Genis en Slobodanka M. Vladiv-Glover. 1999. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*. New York: Berghahn Books.
- Esterhuysen, Willie. 2009. *God en die gode van Egipte. In die voetspore van die onsienlike...* Wellington: Lux Verbi.
- Fokofpolisiekar. 2003. *As jy met vuur speel, sal jy brand*. Plek van uitgawe onbekend: Rhythm Records.

Fokofpolisiekar. 2004. *Lugsteuring*. Plek van uitgawe onbekend: Rhythm Records.

Fokofpolisiekar. 2008. *Antibiotika*. Plek van uitgawe onbekend: Rhythm Records.

Fourie, W. 2008. Afrikaner Identity in Post-apartheid South Africa: The Self in terms of the Ander. In: Hadland, A., en E. Louw, S. Sesanti & H. Wasserman (reds.). *Power, Politics and Identity in South African Media*. Kaapstad: HSRC Press.

Frescura, Franco. 2001. Rural Art and Rural Resistance: the Rise of a Wall Decorating Tradition in Rural Southern Africa. In: Kriger, Robert en Abebe Zegeye. *Culture in the new South Africa – After Apartheid*. Kaapstad: Kwela Books en SA History Online.

Frisk, Liselotte. 2009. *Postmodern spirituality: Based on papers read at the Symposium on Postmodern Spirituality at Abo, Finland from 11-13 June 2008*. Donner Institute for Research in Religious and Cultural History. Scripta Instituti Donneriani Aboensis XXI.

Geddes, Jennifer. 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.

Geels, Antoon. 2008. "Glocal Spirituality". In: Liselotte Frisk. *Postmodern Spirituality: Papers Read at the Symposium on Postmodern Spirituality held at Abo, Finland from 11-13 June 2008*. Donner Institute for Research in Religious and Cultural History. Scripta Instituti Donneriani Aboensis XXI.

Giliomee, Herman. 2004. *Die Afrikaners – 'n biografie*. Kaapstad: Tafelberg.

Gilroy, Paul. 2005. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press.

Goedegebuure, Jaap. 2001. Postmoderne modernisten en modernistiese postmodernen. Nederlandstalige skrywers van die twintigste eeu herlezen.

In *Nederlandse letterkunde* 6: 13-21. http://www.dbnl.org/tekst/goed004-post01_01/. Afgelaai op 1 Maart 2012.

Goulimari, Pelagia (red.). 2007. *Postmodernism. What Moment?* Manchester en New York: Manchester University Press.

Gouws, Amanda. 2008. Buchan: teken van die tye. *Die Burger*, 18 September.

Gouws, Tom. 1990. *diaspora*. HAUM-Literêr. Pretoria.

Gouws, Tom. 2012. Ligvoet en vlugtig droom Vos digterlik. Versindaba. <http://versindaba.co.za/tag/tom-gouws-resensies/>. Afgelaai: op 1 Maart 2012.

Grabes, Herbert. 2008. From the Postmodern to the Premodern: More Recent Changes in Literature, Art, and Theory. In: Rudaityte, Regina. *Postmodernism and After: Visions and Revisions*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Greaves, Ria. 2008. Afrikaner-bagasië nou in perspektief. *Rapport*, 27 Oktober.

Griffin, David Ray. *God and Religion in the Postmodern World. Essays in Postmodern Theology*. New York: State University of New York Press.

Grimshaw, Michael. 2001. Tourist, Traveler, or Exile: Redefining the Theological Endeavor. *The Journal of Religion*. 81 (2). April: 249-270. The University of Chicago Press. <http://www.jstor.org/stable/1205542>. Afgelaai op 1 April 2012.

Grossberg, L. 1992. *Cultural Studies*. New York en Londen: Routledge.

Grossberg, L; E. Wartella, D.C. Whitney en J.M. Wise. 2003. *MediaMaking: Mass Media in a Popular Culture*. Londen en Nieu-Delhi: Sage Publications.

Hadland, A., E. Louw, S. Sesanti & H. Wasserman. *Power, Politics and Identity in South African Media*. Kaapstad: HSRC Press.

- Hall, Stuart. 1990. Cultural Identity and Diaspora. In: J. Rutherford (red.), *Identity*. Londen: Lawrence and Wishart.
- Hall, Stuart en Paul Du Gay. (reds.) 1996. *Questions of Cultural Identity*. Londen, Thousand Oaks, Nieu-Delhi: SAGE Publications.
- Hambidge, Joan. 2002. *Ruggespraak*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Hambidge, Joan. 2005. Ongeloof word nuwe geloof. *Volksblad*, 18 April.
- Hambidge, Joan. 2005. Die hipnose van die digkuns: TT Cloete-gedenklesing. LitNet. <http://www.litnet.co.za/Article/die-hipnose-van-die-digkuns-tt-cloete-gedenklesing>. Afgelaai op 25 Julie 2012.
- Hambidge, Joan. 2009. *Vuurwiel*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Hambidge, Joan. 2011. *Visums by verstek*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Hassan, Ihab. 2003. Beyond Postmodernism: Toward an Aesthetic of Trust in *Beyond Postmodernism*. Stierstorfer, Klaus (red.). Berlyn: Walter de Gruyter.
- Heelas, Paul en Linda Woodhead. 2004. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, D. Martin en P. Morris. 1998. *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hemelbesem. 2010. *Evil is maklik*. Uitgegee deur die kunstenaar (Simon Witbooi).
- Hemelbesem. 2011. *Uwil isi makliki*. Uitgegee deur die kunstenaar (Simon Witbooi).
- Herrick, James A. 2003. *The Making of the New Spirituality: The Eclipse of the Western Religious Tradition*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Hickman, Larry. 2008. *Pragmatism as Post-postmodernism*. New York: Fordham University Press.

Hier staan ek ... maar ek kan nie sê wie ek is nie. 2011. Kaapstad: Griffel Media.

Hitchcock, Mark. 2002. *The Coming Islamic Invasion of Israel.* Colorado Springs: Multomah.

Hoffman, Louis. 2005. Premodern, Modern and Postmodern. http://www.-postmodernpsychology.com/Philosophical_Systems/Overview.htm. Afgelaai op 1 Maart 2012.

Howard, Donald R. 1980. *Writers and Pilgrims. Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity.* Berkeley, Los Angeles en Londen: University of California Press.

Hugo, Daniel. 2006. Naas Sheila Cussons is IL de Villiers sekerlik ons beste mistieke digter. LitNet, 6 Junie. http://www.oulitnet.co.za/seminaar/-jerusalem_johannesburg_hugo.asp. Afgelaai op 21 April 2012.

Hugo, Daniel. 2012. *Hanekraai.* Pretoria. Protea Boekhuis.

Hurston, Zora Neale. 2008 (1939). *Moses, Man of the Mountain.* New York: Harper Collins.

Hutcheon, Linda. 2003 (1989). *The Politics of Postmodernism.* Londen en New York: Routledge.

Hutcheon, Linda. 2007. "Gone forever, but here to stay: The legacy of the Postmodern". In: Goulimari, Pelagia (red.). *Postmodernism. What Moment?* Manchester en New York: Manchester University Press.

Huyssen, Andreas. 1998. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism.* Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.

Jameson, Fredric. 2007. "Postscript". In: Goulimari, Pelagia (red.). *Postmodernism. What Moment?* Manchester en New York: Manchester University Press.

Jeffrey, Grant R. 2002. *War on Terror: Unfolding Bible Prophecy*. New York: The Doubleday Religious Publishing Group.

Jesus as a Reincarnation of Horus. <http://www.near-death.com/experiences/origen046.html>. Afgelaai op 1 Maart 2012.

Joubert, Elsa. 1963. *Ons wag op die kaptein*. Kaapstad: Tafelberg.

Kannemeyer, J.C. 1988. *Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur*. Pretoria: Academica.

Kellner, D. 1995. *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*. Londen en New York: Routledge.

Kerk knor oor Kombuis se snit. 2002. *Die Burger*, 4 Maart.

Kirby, Alan. 2006. The death of Postmodernism and Beyond. *Philosophy Now*. http://www.philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond. Afgelaai op 8 Mei 2009.

Kirby, Alan, 2009. *Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New York: The Continuum International Publishing Group.

Kirsch, Jonathan. 1999. *Moses: A Life*. New York en Toronto: Random House Publishing Group.

Klieneberger, H.R. 1965. The "Innere Emigration": A Disputed Issue in Twentieth-Century German Literature. *Monatshefte* 57 (4): 171-180. April-Mei. <http://www.jstor.org/stable/30161451>. Afgelaai op 22 November 2012.

Klopper, Annie Elizabeth. 2009. *Die opkoms van Afrikaanse rock en die litêre status van lirieke, met spesifieke verwysing na Fokopolisiekar*. Ongepubliseerde MA-tesis. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.

Kombuis, Koos. 2012. *dertien*. Plek van uitgawe onbekend: Select Musiek.

- K.O.B.U.S! 2007. *Swaarmetaal*. Plek van uitgawe onbekend: Rhythm Music.
- Kramer, David. 2007. *Hemel & aarde*. Plek van uitgawe onbekend: Blik Musiek.
- Kruger, Robert en Abebe Zegeye. 2001. *Culture in the New South Africa: After Apartheid*. Kaapstad: Kwela Books en SA History Online.
- Krishnan, O.N. 2004. *In Search of Reality – A Layman’s Journey Through Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Krog, Antjie. 2004. Waar is al die digters heen, vra Antjie. *Die Burger*, 21 September.
- Kuitert, Harry. 1974. *Zonder geloof vaart niemand wel*. Baarn: Ten Have.
- LaHaye, Tim. 2004. *Glorious Appearing*. Wheaton, Illinois: Tyndale House.
- Le Roux, M.C. 1997. “Musikale intertekste in Breyten Breytenbach se tronkbundels.” Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch.
- Lewis, C.S. 2001 (1942). *The Screwtape Letters*. New York: HarperCollins.
- Lindsey, Hal. 2002. *The Everlasting Hatred: The Roots of the Jihad*. New York: Midpoint Trade Books.
- Louw, Chris. 2009. Boetman is die bliksem in. *Beeld*, 1 Desember.
- Louw, NP Van Wyk. 1977 (1941). *Raka*. Kaapstad: Tafelberg.
- Lyotard, J-F. 1992. Answering the Question: What is Postmodernism? In: Patricia Waugh. *Postmodernism. A Reader*. Londen, New York, Melbourne en Auckland: Edward Arnold.
- Maltby, Paul. 2007. Postmodernism in a Fundamentalist Arena. In: Brooks, Neil en Josh Toth. *The Mourning After: Attending the Wake of Postmodernism*. Amsterdam en New York: Editions Rodopi.

Maree, Lucas. 1996. *Die Kiekies konsert*. Plek van uitgawe onbekend: Miljoen Musiek.

Marlin-Curiel, Stephanie. 2003. Sampling the Past: Sound, Language and Identity in the New South Africa. In Wasserman, Herman en Sean Jacobs, *Shifting Selves. Post-Apartheid Essays on Mass Media, Culture and Identity*. Kaapstad: Kwela Books.

Martin Luther King. <http://nobelprize.org/nobelprizes/peace/laureates/1964/-king-lecture.html>. Afgelaai op 23 Februarie 2010.

McDannell, Colleen en Bernhard Lang. 2001. *Heaven – A History*. New Haven en Londen: Yale Nota Bene & Yale University Press.

Meacham, John. 2012. Heaven Can't Wait. In: *Time*. <http://www.time.com/time/subscriber/article/0,33009,2111227,00.html>. Afgelaai 12 April 2012.

Mercer, K. 1990. Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics. In: J. Rutherford (red.). *Identity, Community, Culture, Difference*. Londen: Lawrence & Wishart.

Mizruchi, S.L. (red.). 2001. *Religion and Cultural Studies*. Princeton en Oxford: Princeton University Press.

Moodie, T. Dunbar. 1975. *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*. Los Angeles en Londen: University of California Press, Berkeley.

Morley, David en Kuan-Hsing Chen (reds.). 1996. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londen en New York: Routledge.

Moses by Michelangelo. <http://michelangelomuseum.com>. Afgelaai op 23 Februarie 2012.

Motyl, Alexander J. 2001. *Imperial Ends. The Decay, Collapse, and Revival of Empires*. New York: Columbia University Press.

Müller, Julian. 2011. *Om te mag twyfel. 'n Gelowige se reis*. Kaapstad: Tafelberg.

Munns, J. en G. Rajan. (reds.). 1995. *A Cultural Studies Reader. History, Theory, Practice*. Londen en New York: Longman.

Museum Ons Liewe Heer op de Solder. <http://goamsterdam.about.com/od/amsterdammuseums/p/Museum-Ons-Lieve-Heer-Op-Solder.htm>. Afgelaai op 21 Julie 2012.

Nadar, Sarojini. 2008. Buchan behoort gevrees te word. *Die Burger*, 18 Mei.

Nicholls, William. 1987. *Modernity and Religion*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Nietzsche's Zarathustra. <http://facultyfiles.frostburg.edu/phil/forum>. Afgelaai op 29 Julie 2012.

Nuttall, Sarah en Cheryl-Ann Michael. 2000 *Senses of Culture: South African Culture Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Occupy Wall Street. <http://occupywallst.org/>

Odendaal, Bernard. 1998. Helderheid en resonansie kom sterk deur in Walters se nuwe digbundel. *Volksblad*, 7 Maart.

Odendaal, Bernardus J. 1997. "Retoriese strategieë in die poësie van T.T. Cloete." Ongepubliseerde D.Litt.-proefskrif. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat.

Odendal, F.F. 2011 (1965). *Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal*. Pinelands: Pearson.

Olivier, Fanie. 1996. Walters se belangrikste bydrae tot ons poësie. *Beeld*, 29 Julie.

Oosthuizen, Jean. 2006. Geen dwaalleer by Tukkie-dosente gevind. *Kerkbode*, 11 Augustus.

- Oosthuizen, Jean. 2007. Sinodeverslag slaan die duiwel hok. *Kerkbode*, 25 Mei.
- Oosthuizen, Jean. 2011. Kerk het ruimte vir verskillende standpunte oor Satan. *Kerkbode*, 3 Junie.
- Opperman, D.J. 1959. *Wiggelstok*. Kaapstad: Tafelberg.
- Palmier, Jean Michel. 2006. *Weimar in Exile. The Antifascist Emigration in Europe and America*. Londen: Verso.
- Pillay, Suren. 2005. Culture and the Limits of Liberation. In: Steven L. Robins. *Limits to Liberation After Apartheid*. Oxford: Oxford University Press.
- Polletta, Francesca en James M. Jasper. 2001. Collective Identity and Social Movements. *Annual Review of Sociology*, 27:283-305. <http://www.jstor.org/stable/2678623>. Afgelaai op 15 Februarie 2012.
- Pretorius, Jacques. 2008. Buchan raak teer punt aan. *Die Burger*, 27 September.
- Price, Ivor. 2012. Musiekpaneel. *Huisgenoot-Tempo*, Maart.
- Procter, J. 2004. *Stuart Hall*. Londen en New York: Routledge.
- Raboteau, Albert. 1978. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. New York: Oxford University Press.
- Rasool, Ebrahim. 2004. Religion and Politics in South Africa. In: David Chidester, Abdulkader Tayob en Wolfram Weisse. *Religion, Politics, and Identity in a Changing South Africa*. Munster, New York, München, Berlyn: Waxmann.
- Rauch, Laurika. 2000. *Hei, mevrou Brown (dit gaan goed)*. Select Musiek.
- Rauch, Laurika. 2010. *Twee-duisend-en-tien*. Select Musiek.
- Rautenbach, W.P. 1962. "Die Christusfiguur in die Afrikaanse poësie." Ongepubliseerde MA-tesis. Johannesburg: Universiteit van die Witwatersrand.

- Richardson, Don. 2003. *Secrets of the Koran: Revealing Insight Into Islam's Holy Book*. Kalifornië: Regal Books.
- Robins, Steven (red.). 2005. *Limits to Liberation After Apartheid*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, Ammerensia. 1992. "Poësieteks en Bybelse interteks." Ongepubliseerde D.Litt.-proefskrif. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.
- Roggeband, Ilza. 2012. Die dertiende dissipel. In *Huisgenoot-Tempo*. Junie.
- Rosenthal, Peggy. 2000. *The Poets' Jesus. Representations at the End of a Millennium*. Oxford en New York: Oxford University Press.
- Rudaityte, Regina. 2008. *Postmodernism and After: Visions and Revisions*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Rudolph, Conrad. 2004. *Pilgrimage to the End of the World. The Road to Santiago de Compostela*. Chicago en Londen: The University of Chicago Press.
- Rutherford, J. (red.) 1990. *Identity, Community, Culture, Difference*. Londen: Lawrence & Wishart.
- Said, Edward. 2000. *Reflections on Exile and Other Essays*. Harvard: Harvard University Press.
- Samet, Elizabeth. 2007. *Soldier's Heart: Reading Literature Through Peace and War at West Point*. New York: Picador.
- Schillebeeckx, Edward. 1990. *Church: The Human Story of God*. New York: Crossroads.
- Schutte, Flip. 2010. *Diaspora van die nuwe Christene*. Kaapstad: Griffel Media.
- Serfontein, H. 1990. Die Afrikanervolk bestaan nie en Breyten is "A Rebel Without a Cause", *Vrye Weekblad*, 24 Augustus.

- Silbert, Gavin & Nathan Geffen. 2010. "On Race and Crime in South Africa." www.politicsweb.co.za. Afgelaai op 12 Maart 2012.
- Slabbert, Frederik Van Zyl. 1999. *Tough Choices: Reflections on an Afrikaner African*. Kaapstad: Tafelberg.
- Slabbert, Frederik Van Zyl. *Afrikaner Afrikaan – anekdotes en analise*. Kaapstad: Tafelberg
- Small, Adam. 1963. *Sê sjibbolet*. Johannesburg: Afrikaanse Pers-Boekhandel.
- Small, Adam. 1974 (1962). *Kitaar my kruis*. Kaapstad, Pretoria: HAUM.
- Smith, Theophus. H. 1994. *Conjuring Culture: Biblical Formations of Black America*. New York en Oxford: Oxford University Press.
- Snyders, Peter. 1992. *'n Waarskynlike mens*. Greenhaven: Unison.
- Spies, Lina. 1992. *Hiermaals*. Kaapstad en Johannesburg: Human & Rousseau.
- Spies, Lina. 2004. *Duskant die einders*. Kaapstad, Pretoria en Johannesburg: Human & Rousseau.
- Spies, Lina. 2008. Geloof is geen beswying. *Die Burger*, 18 September.
- Steffens, Lincoln. 1926. *Moses in Red: The Revolt of Israel as a Typical Revolution*. Pittsburgh: Dorrance and Company.
- Steyn, Johan. 2007. *Geboorte is 'n ongerief*. Johannesburg: Lapa.
- Steyn, Johan. 2008. Die regverdiging van geloof. <http://www.spiritualiteit.co.za/artikel-regverdiging-van-geloof-ds-johan-steyn.php>. Afgelaai op 1 Junie 2012.
- Steyn, Melissa. 2001. *Whiteness Just Isn't What It Used to Be – White Identity in a Changing South Africa*. Albany: State University of New York Press.

Steyn, Melissa. 2004. Rehybridising the Creole: New South African Afrika-ners. In: Distiller, N and M. Steyn (reds.). *Under Construction: 'Race' and Identity in South Africa Today*. Sandton: Heinemann.

Stierstorfer, Klaus (red.). 2003. *Beyond Postmodernism*. Berlyn: Walter de Gruyter.

Storey, J. 1996. *Cultural Studies & The Study of Popular Culture. Theories and Methods*. Athene: University of Georgia Press.

Storey, J. 1998. *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*. Athene: University of Georgia Press.

Strauss. Petrus D. 1985. *Van Moses tot Marx: Swart teologie binne die kring van die Ned. Geref. Kerke*. Transvaal: NG Kerkboekhandel.

Strydom, Amanda. 2004. *Verspreide donderbuie*. Plek van uitgawe onbekend: Select Musiek.

Strydom, Amanda. 2008. *Kerse teen die donker*. Plek van uitgawe onbekend: Rhythm Records.

Sumer. Quartz Hill School of Theology. <http://www.theology.edu/sumer.htm>. Afgelaai op 3 Februarie 2012.

Sunami, Christopher. 2008. Art Essays: Reconstructivist Art. <http://yes.-kitoba.com/2004/12/reconstructivistart>. Afgelaai op 12 November 2011.

Sundermeier, Theo. 1975. *Church and Nationalism in South Africa*. Johannesburg: Ravan.

Tas, Adam. 2010. *Storm van liefde*. Plek van uitgawe onbekend: Select Musiek.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self – The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tayob, Abdulkader. 2004. Religion, Culture and Identity in a Democratic Society. In: Chidester, David, Abdulkader Tayob en Wolfram Weisse,

Religion, Politics, and Identity in a Changing South Africa. Münster, New York, München en Berlyn: Waxmann.

Terblanche, Erika. 2009. M.M. Walters (1930-). LitNet, 29 April. http://www.-argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&cause_id=1270&news_id=65498&cat_id=667. Afgelaai op 21 April 2012.

The Black Christ. 1999. <http://www.museums.org.za/sang/pub/1999>. Afgelaai op 6 Mei 2005.

The Catholic Encyclopedia. www.catholicity.com/encyclopedia. Afgelaai op 3 Februarie 2012.

The Children's Crusade (1212). In <http://historyguide.org/ancient-children.html>. Afgelaai op 12 April 2012.

Turner, Tom. 1996. *City as Landscape. A Post-postmodern view of design and planning*. Londen: Taylor & Francis.

Turner, Victor en Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Ure, John. 2006. *Pilgrimages: The Great Adventure of the Middle Ages*. New York: Carroll & Graf.

Yarwood, Janette. 2006. Deterritorialised Blackness: (Re)making coloured identities in South Africa. In: Postamble 2 (1).

Van Biljon, Madeleine. 1998. Madeleine skryf waarom sy nie kan glo nie. *Die Burger*, 6 Mei.

Van der Merwe, C.N. (2012) Trauma, religie en literatuur – Jan Siebelink, Willem Jan Otten en Louis Kruger. In: T'Sjoen, Yves en Ronel Foster (reds.). *Toenadering. Literair grensverkeer tussen Afrikaans en Nederlands. / Literêre grensverkeer tussen Afrikaans en Nederlands*. Leuven en Den Haag: Acco (tans in die pers).

Van der Riet, Jacobus. 2012. *Die onsienlike son*. Pretoria: Protea Boekhuis.

Van der Walt, M.J. 1987. "Die verwerking van Bybelse materiaal in die poësie van T.T. Cloete". Ongepubliseerde MA-tesis. Johannesburg: Universiteit Suid-Afrika.

Van Wyk, Marguerite. 2009. Coenie de Villiers. *Sarie*, Junie.

Van Wyk, Steward. 1999. "Adam Small: apartheid en skrywerskap." Ongepubliseerde D. Litt-proefskrif. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland.

Van Zyl, Pieter. 2012. Hectic maar verloof. *Huisgenoot-Tempo*, Maart.

Vermeulen, Timoteus en Robin van den Akker. 2010. Notes on Metamodernism. In: *Journal of Aesthetics & Culture*. 2: 1-12.

Vestergaard, Mads. 2001. Who's Got the Map? The Negotiation of Afrikaner Identities in Post-Apartheid South Africa. In: *Daedalus*, 130 (1): 9-14. Why South Africa Matters, The MIT Press, American Academy of Arts & Sciences: <http://www.jstor.org/stable/20027678>. Afgelaai op 23 November 2010.

Vitz, Paul (red.). 2006. *The Self: Beyond the Postmodern Crisis*. Delaware: ISI Books.

Visagie, Andries. 2007. T.T. Cloete se rykdom van die onvoltooide. LitNet. <http://www.litnet.co.za/Article/tt-cloete-se-rykdom-van-die-onvoltooide-andries-visagie-voer-n-onderhoud-met-tt-cloete>. Afgelaai op 1 Maart 2012.

Von Rad, Gerhard. 1960. *Moses*. Londen: United Society for Christian Literature, The Lutterworth Press.

Vos, Cas. 2001. *Gode van papier*. Pretoria: Protea Boekhuis.

Vos, Cas. 2009. *Intieme afwesige*. Pretoria: Protea Boekhuis.

Walters, M.M. 1967. *Cabala*. Bloemfontein: Nasionale Boekhandel.

Walters, M.M. 1969. *Apocrypha*. Bloemfontein: Nasionale Boekhandel.

Walters, M.M. 1975. *Vroue van Kores*. Doornfontein: Perskor.

- Walters, M.M. 1996. *Sprekende van God*. Kaapstad: Tafelberg.
- Walters, M.M. 2004. *Satan ter sprake*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Walters, M.M. 2011. *Braille-briewe*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Walzer, Michael. 1985. *Exodus and Revolution*. Washington: Basic Books.
- Ward, Keith. 2004. *The Case for Religion*. Londen: Oneworld.
- Wasserman, Herman en Sean Jacobs (reds.). 2003. *Shifting Selves. Post-Apartheid Essays on Mass Media, Culture and Identity*. Kaapstad: Kwela Books.
- Webb, Vic en Mariana Kriel. 2000. Afrikaans and Afrikaner Nationalism. *International Journal of the Sociology of Language*, 144: 19-45. Language and Ethnicity in the New South Africa. New York: Mouton de Gruyter.
- Wedeck, H.E. en W. Baskin. 1971. *Dictionary of Spiritualism*. Londen: Peter Owen.
- Wee, Valerie. 2005. The Scream Trilogy, 'Hyperpostmodernism', and the Late Nineties Slasher Film. In: *Journal of Film and Video* 57.3: 44-61.
- Weedon, C. 2004. *Identity and Culture. Narratives of Difference and Belonging*. Berkshire en New York: Open University Press.
- "What is the Karmic Wheel of Life?" www.sq-wellness.com/karmic-wheel. Afgelaai op 23 April 2012.
- Woordeboek van die Afrikaanse Taal (A tot R)*. Elektroniese uitgawe. Stellenbosch.
- World Pantheism. www.pantheism.net. Afgelaai op 1 Maart 2012.
- Wright, Melanie, J. 2003. *Moses in America – The Cultural Uses of Biblical Narrative*. New York: Oxford University Press.
- www.ttcloete.com.

Yurchak, Alexei. 2008. Post-Post-Communist Sincerity: Pioneers, Cosmonauts, and Other Soviet Heroes Born Today. In: Lahusen, Thomas en Peter H. Soloman (reds.). *What is Soviet Now? Identities, Legacies, Memories*. Berlyn, Hamburg en Munster: LIT Verlag.

Zegeye, Abebe. 2001. *Social Identities in the New South Africa*. Kaapstad: Kwela.

Zivotofsky, Ari Z. 1994. The Leadership Qualities of Moses, *Judaism* (American Jewish Congress). 43 (3): 171-259.