

Die toeval van 'n tentwoning/Die metanarratief van die toeverlaat

Alettie van den Heever

Departement Afrikaans en Nederlands, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

In hierdie artikel word Helena Verbloem, die hoofkarakter in Ingrid Winterbach se *Die boek van toeval en toeverlaat* (2006), se verstrengeldheid in die taal van die toeverlaat vanuit 'n godsdienssosiologiese perspektief ondersoek. Die sosioloog Peter Berger verwys na die mens se soeke na betekenis en orde as instinkmatig. In die geskiedenis van die mens is godsdiens een van die mees algemene betekeniskeppende projekte. Soos wat die aanleer van 'n moedertaal deel is van die internalisasie wat gedurende primêre sosialisering moet plaasvind, so sou 'n mens die analogie kon maak dat 'n mens wat binne 'n sekere godsdiens opgevoed word, daardie godsdienstige diskoers as “moedertaal” aanleer. Op die oog af omarm Helena die taal van die toeval (onder andere in haar denke rondom evolusie), maar op 'n minder bewustelike vlak is sy steeds verstrengel in die godsdienstige diskoers, haar “moedertaal”. Haar skulpe sou as simbool van haar soeke na betekenis en sin gesien kon word. Haar denke en spreke oor hierdie skulpe, en ook oor enkele godsdienstig-gelade begrippe soos die hel, die duiwel en sonde, dui op haar onvermoë om genees te word van godsdiens as “disease of language”, soos Max Mueller daarna verwys.

Trefwoorde: Kontingensie, toeval, toeverlaat, godsdienstige diskoers, sosiologiese perspektief, nomos, taal

Summary

Chance in a tent / The metanarrative of godly refuge

It is clear from the history of the concept of *chance*, or *contingency*, in Western philosophy that its original relevance lay in its status as the opposite of *necessity*. Some of its other opposites were *the universal*, *the essential* and *the teleological*. This status changed gradually, with *contingency* gaining a prominence that was due not only to post-Nietzschean philosophy, but also to mankind's confrontation with its own contingency during the previous century.

In Ingrid Winterbach's novel *Die boek van toeval en toeverlaat* (2006), as well as in the English translation, *The book of happenstance* (2008), chance is already given a place of prominence in the titles. In the Afrikaans title, however, the tension suggested between *toeval* (chance) and *toeverlaat* (refuge; specifically used to refer to godly refuge), fills *chance* with

associations of insecurity and uncertainty. Among other things it is the realisation of these emotions that causes Helena Verbloem, the main character, to stay caught up in the metanarrative of godly refuge, despite her intellectual embracing of contingency. In this article I look at Helena's inability to escape from, or her unwilling and involuntary use of, the religious discourse from a religious sociological perspective in order to come to a better understanding of how Winterbach deals with "toeval en toeverlaat".

Peter Berger argues in *The social construction of reality* (Berger and Luckmann 1966) that man's search for meaning and order appears to function almost on the level of an instinct. In *The Sacred Canopy* (32) he writes about the nomising function of religion (*nomos* refers to a meaningful order):

Religion legitimates so effectively because it relates the precarious reality construction of empirical societies with ultimate reality. The tenuous realities of the social world are grounded in the sacred "realissimum", which by definition is beyond the contingencies of human meanings and human activity.

This view is echoed in his tentative formulation of a definition of religion as "the establishment, through human activity, of an all-embracing sacred order, that is, of a sacred cosmos that will be capable of maintaining itself in the ever-present face of chaos" (51). According to Berger it is man's obsession with chaos on the one hand, and his tendency to create a meaningful order as counterpart on the other hand, that makes religion not only a social phenomenon, but the anthropological phenomenon par excellence.

Against this background, it is not surprising that the process of secularisation can have problematic effects on a society and its individuals. Berger defines *secularisation* as a process through which sectors of society and culture become estranged from religious institutions and symbols. He also points to the rise of science as an autonomic and completely secular perspective on the world as being part of this process. The price of secularisation, according to Berger, is often "severe anomy and existential anxiety" (125).

Within the process of secularisation the language of chance or contingency is part and parcel of a prominent discourse. An understanding of the intertwinement of the language of chance with the language of godly refuge must, in the first place, be attempted against the background of the function of language in the nomising process:

The fact of language [...] can readily be seen as the imposition of order upon experience [...]. It is impossible to use language without participating in its order. Every empirical language may be said to constitute a *nomos* in the making, or, with equal validity, as the historical consequence of the nomizing activity of generations of men. (Berger 1967:20)

In sociological terms the acquisition of a mother tongue is part of the internalisation that needs to take place during primary socialising. By means of primary socialisation society "makes appear as necessity what is in fact a bundle of contingencies, and thus [makes] meaningful the accident of [the individual's] birth (Berger and Luckmann 1966:124). One could make the analogy that a person who is brought up within a specific religion learns the religious discourse as his or her "mother tongue". Whatever forms part of the process of secondary socialisation can be seen as analogous to learning a second language: "It is rare that a language learned in later life attains the inevitable, self-evident reality of the first

language learned in childhood. Hence derives, of course, the affective quality of the ‘mother tongue’.” (Berger en Luckmann 1966:132)

The intertwining of the language of chance with the language of godly refuge must, secondly, be understood against the background of the function of language in the religious enterprise specifically. Berger goes further with his tentative definition of religion when he says, “Whatever else it may be, religion is a humanly constructed universe of meaning, and this construction is undertaken by linguistic means” (Berger 1967:175). Max Mueller goes even further when he calls religion a “disease of language” (in Berger 1967:175).

The interpretation of Winterbach’s novel undertaken in this article uses the insights gained from Berger’s theories to make sense of the discrepancy between the way Helena Verbloem embraces an evolutionary and secular perspective of the world with intellectual fervour, and the way in which her thoughts on and her handling of her shells reminds the reader of the religious enterprise.

A superficial similarity between Helena’s shells and a Bible is the place that the shells take on her bedside table. Furthermore the practice of making time for religious experience is replaced in Helena’s case with meditation on her shells. She finds that they strengthen her soul and lower her anxiety levels. On a deeper level her desire for order and meaning can be seen in the way she talks about her shells. She tells Sof, her friend and the daughter of a minister, that she likes shells because they are so far removed from the chaos of human life; their growth is determined by logarithms and they live within a predictable mathematical beauty.

The grip of the religious enterprise on Helena is manifested most explicitly in the language she uses when she talks about her shells. In some instances (specifically in her conversations with Constable Modisane, who investigates the theft of her shells) the reader is left uncertain as to the possibility that her language is deliberately pointing to the irony of her thoughts on the shells. She refers, among other things, to the shells as “heavenly messengers”, representatives of “creation”, and she even tells Constable Modisane that she likes them because God made them.

To Sof she admits that despite the fact that she embraces the contingency of all incarnations, she cannot help but think in terms of the wonders of creation when she looks at shells. Berger and Luckmann’s finding about the acquisition of a “second language” is thus echoed. The possibility of reaching the same level of fluency in a “second language” is also questioned when Helena says that when she meditates on her shells she sees God in the details – “in a manner of speaking”. She admits that the God she sees is only a well-known metaphor for a specific realisation. She thus shows to what degree she still is in the grip of the religious language game, or suffering from religion as a “disease of language”.

The shells’ relation to the religious enterprise entails more than just being a substitute for religion. The loss of the shells could be seen as analogous to the process of secularisation. Helena’s loss goes hand in hand with a crisis of meaningfulness and existential anxiety. The few shells that the police recover and the new ones that she buys only remind her of what she has lost. It becomes a remote reflection of what she once had and brings no comfort. In this regard Paul Ricoeur’s concept of a “second naivety” can be used to explain how Helena finds it impossible to make the conscious decision to embrace the religious enterprise for a second time after her disillusioned loss of faith.

It is, however, not only the language describing the shells and her experience of them that points to Helena's inability to free herself of the religious discourse. The way she and Sof speak about other religious concepts like hell, sin, eternity and the Second Coming points in the same direction. Sof says that she thought she could escape from the vicarage, but that she was wrong and deluded. The vicarage can be seen as the house in Heidegger's reference to "language as the house of being". The way Helena talks about her realisation of the devil as a melancholic character whose presence she finds comforting gives a possible explanation for why she cannot seem to escape from the language of godly refuge. Even though religious concepts have been emptied of their traditional meaning in her intellectual understanding of the world, they still hold a comforting familiarity and echoes of a former order that gives refuge from the daily confrontation with contingency.

Keywords: contingency, chance, religious discourse, sociological perspective, nomos, language

1. Inleiding: die toeval en sy teenstanders

'n Gerigtheid, nie op die domein van die werklikheid nie, maar op die domein van moontlikheid en noodsaaklikheid is wat volgens Scruton (1995:6) beskou kan word as een van die belangrikste kenmerke van die filosofiese denke wat dit van die denke binne ander dissiplines onderskei. Hierdie siening is in 'n sekere mate 'n eggo van Caws (1979:14) se uitspraak: "Philosophy has traditionally been the domain of necessity, but its point of application lies in contingency." As 'n mens na die geskiedenis van die begrip van *toeval*, of *kontingensie*, in die Westerse filosofie gaan kyk, is dit duidelik dat dit aanvanklik bloot as die "teenoorgestelde" van *noodsaak* relevansie gehad het. Van die ander pole waarteenoor dit opgestel is, is *die universele*, *die essensiële* en *die teleologiese*. Hierdie status het egter geleidelik verander. In die post-Nietzscheaanse Westerse filosofie¹ – dink aan strominge soos die eksistensialisme en die postmodernisme – het kontingensie 'n prominensie verkry wat aan veel meer as filosofiese denke toe te skryf is. Volgens Hodges en Lachs (2000:4) het geen vorige eeu die mens op dieselfde wyse en in dieselfde mate met sy eie kontingensie gekonfronteer as die 20ste eeu nie. Die omwentelinge van die 20ste eeu (onder andere die twee Wêreldoorloë en die tegnologiese revolusie) het dit volgens hulle selfs vir gewone mense moeilik gemaak om in die voorrang van hulle eie maniere van doen te glo.

In Ingrid Winterbach se roman *Die boek van toeval en toeverlaat* (2006) word die toeval reeds in die titel voorop gestel. Die titel suggereer egter ook 'n spanning wat van die toeval méér maak as net iets wat as blote toeval afgeskryf kan word. Die teenwoordigheid van die *toeverlaat* – en die skynbare opstelling daarvan teenoor *toeval* in die titel – kleur *toeval* in met assosiasies van ongeborgenhed en onsekerheid. In die roman is dit dan ook onder andere gewaarwordinge van laasgenoemde emosies wat maak dat Helena Verbloem, die hoofkarakter, ten spyte van haar intellektuele omarming van die kontingensie, steeds in 'n mate vashou aan dit wat tradisioneel as toeverlaat teenoor die toeval opgestel is, of eerder, dit waarbinne die toeval tradisioneel opgeneem is om tot sin gemaak te word: 'n teleologiese denkraamwerk met 'n Skepper wat alles vooruit bestem: die mens wik, maar God beskik. Binne hierdie denkraamwerk word die toeval ingebed in die metanarratief van die toeverlaat.

In die lig van die geskiedenis van filosofie en idees (en die wêreldgeskiedenis) sou 'n mens kon sê dat die metanarratief van die toeverlaat en die godsdienstige diskoers wat daarmee gepaard gaan, in ons land besonder lank 'n burg teen die aanslae van kontingensie was. Trouens, die voorsienigheid en die uitverkiesing is in 'n groot mate gebruik om 'n bepaalde

status quo, waarvan apartheid een manifestasie was, te regverdig. Dit is met hierdie bagasie dat Helena Verbloem in *Die boek van toeval en toeverlaat* sukkel (op die oog af is sy lankal daarvan ontslae!). 'n Ondersoek na die wyse waarop teorieë binne die godsdienssosiologie lig op Helena se onwillekeurige/onwillige verstrengeldheid in die taal van die toeverlaat werp, sal lei tot 'n verhoogde verstaan van die unieke wyse waarop Winterbach in hierdie roman met die toeval en toeverlaat omgaan.

2. Die antropologiese fenomeen: die soeke na betekenis en orde

Die sosioloog Peter Berger, veral bekend as medeskrywer van *The social construction of reality* (Berger en Luckmann 1966), was een van die voorstanders van die sekularisasiëteorie wat in die 1960's veld gewen het. Volgens Berger en die meeste ander godsdienssosioloë sou moderniteit en sekularisasie hand aan hand gaan (Eberle en Cuneo 2008) en sou die mengsel van demokrasie, religieuse diversiteit en kritiek op godsdiens tot die verdwyning of privatisering van godsdiens lei (Berger 1997).² Berger self het erken dat hulle verkeerd bewys is en dat die grootste gedeelte van die wêreld vandag nie sekulêr is nie (Berger 1997). Hierdie fenomeen versterk Berger se argument dat die mens se soeke na betekenis en orde amper instinkmatig voorkom. Hy skryf in hierdie verband oor die nomiserende werking van godsdiens (waar *nomos* na 'n betekenisvolle orde verwys)³ en die rol wat taal in die proses van nomisering speel. Berger se teorieë werp lig op 'n lees van Helena se skulpe as sowel simbool van haar soeke na betekenis en orde as simbool van haar verstrengeldheid in die taal van die toeverlaat.

Volgens Berger (1967), na wie in die volgende paar paragrawe verwys word, is die belangrikste funksie van die samelewing een van nomisering. Hy verhef hierdie funksie tot die status van 'n instink wanneer hy sê: "The anthropological presupposition for this is a human craving for meaning that appears to have the force of instinct. Men are congenitally compelled to impose a meaningful order upon reality" (22).

As deel van die proses van nomisering konfronteer elke *nomos* die individu as 'n betekenisvolle werklikheid wat homself en al sy ervarings verstaanbaar maak – die *nomos* druk dus 'n stempel van sin op die lewe van die individu af; ook op die teenstrydige en pynlike aspekte daarvan (54). Wanneer die *nomos* as vanselfsprekend en as 'n verwysing na die die aard van dinge aanvaar word, verkry dit 'n stabiliteit wat herlei kan word na gesaghebbende bronne as die historiese pogings van die mensdom. Dit is op hierdie moment in die proses van nomisering dat godsdiens die toneel betree (25).

Oor die nomiserende werking van godsdiens sê Berger (32):

Religion legitimates so effectively because it relates the precarious reality construction of empirical societies with ultimate reality. The tenuous realities of the social world are grounded in the sacred "realissimum", which by definition is beyond the contingencies of human meanings and human activity.

Hierdie proses kan in verband gebring word met die proses van vervreemding. Laasgenoemde verwys na die feit dat die individu vergeet dat hy 'n medeskepper was en is

van die wêreld wat hy bewoon (86). Vervreemding blyk die individu te immuniseer teen die ontelbare toevallighede van die menslike onderneming van wêreldskepping (87). Berger (95) druk die essensie van vervreemding soos volg uit:

The innumerable contingencies of human existence are transformed into inevitable manifestations of universal law. Activity becomes process. Choices become destiny. Men then live in the world they themselves have made as if they were fated to do so by powers that are quite independent of their own world-constructing enterprises.

Alhoewel Berger die kwessie van definiëring met groot omsigtigheid hanteer, waag hy ter wille van werkbaarheid 'n betreklik kompakte definisie van godsdienste as “the establishment, through human activity, of an all-embracing sacred order, that is, of a sacred cosmos that will be capable of maintaining itself in the ever-present face of chaos” (51).

'n Intrinsieke deel van die godsdienstige onderneming is dan ook die verdeling van die werklikheid in twee sferes: 'n sfeer van heiligheid en 'n sfeer van aardsheid. Op 'n dieper vlak het die heilige egter 'n ander teenpool: chaos (26). Dit is die mens se beheptheid met die chaos aan die een kant, en sy neiging om 'n betekenisvolle orde as teenvoeter te skep aan die ander kant, wat aan die volgende uitspraak meriete gee: “[R]eligion becomes not only the social phenomenon, but indeed the anthropological phenomenon par excellence” (176).

Teen hierdie agtergrond is dit dus nie verbasend dat die prosesse van sekularisasie problematiese gevolge vir 'n samelewing en sy individue kan hê nie. Sekularisasie word gedefinieer as 'n proses waardeur sektore van die samelewing en kultuur van die oorheersing van godsdienstige instellings en simbole verwyder raak. Dit is egter meer as 'n sosiaalstrukturele proses; dit verwys ook na die opkoms van die wetenskap as 'n outonome, algeheel sekulêre perspektief op die wêreld (107). Sekularisasie het aanleiding gegee tot 'n probleem van “betekenisvolheid”, nie net vir instellings soos die staat en die ekonomie nie, maar ook vir die gewone roetines van die alledaagse lewe (124–5). “And finally,” sluit Berger sy hoofstuk oor sekularisasie af, “the collapse of the alienated structures of the Christian world-view released movements of critical thought that radically de-alienated and ‘humanized’ social reality (the sociological perspective being one of these movements), an achievement that often enough was bought at the price of severe anomy and existential anxiety” (125).

3. Taal as tuiste en toeverlaat

Binne die prosesse van sekularisasie word die taal van die toeval gepraat. Laasgenoemde se verstrengeldheid met die taal van die toeverlaat moet in die eerste plek verstaan word teen die agtergrond van die rol van taal in die prosesse van nomisering:

The fact of language [...] can readily be seen as the imposition of order upon experience [...]. It is impossible to use language without participating in its order. Every empirical language may be said to constitute a nomos in the making, or, with equal validity, as the historical consequence of the nomizing activity of generations of

men. The original nomizing act is to say that an item is *this*, and thus *not that*. (Berger 1967:20)

Die mens gebruik dus nie net taal om orde op sy werklikheid af te druk nie; dit werk weerskante toe: “I encounter language as a facticity external to myself and it is coercive in its effect on me. Language forces me into its patterns” (Berger en Luckmann 1966:37). Die mens skep dus ’n taal, net om uit te vind dat beide sy spraak en denke deur die grammatika van daardie taal beheers word (Berger 1967:9). Ons kan net verstaan in en deur die taal tot ons beskikking (Tracy 1987:48).

Daarom dan dat ’n mens moet sê: “I belong to my language far more than it belongs to me, and through that language I find myself participating in this particular history and society” (Tracy 1987:50). Om ’n moedertaal aan te leer is daarom om die middele te verkry om denke en gevoelens uit te druk op ’n wyse wat eie is aan ’n spesifieke geskiedenis (Tracy 1987:66).

In sosiologiese terme is die aanleer van ’n moedertaal deel van die internalisasie wat moet plaasvind gedurende primêre sosialisering: “It is language that must be internalized above all. With language, and by means of it, various motivational and interpretative schemes are internalized as institutionally defined” (Berger en Luckmann 1966:124). Deur middel van primêre sosialisering trek die samelewing die individu ’n streep wat beskou kan word as die belangrikste “confidence trick”: “to make appear as necessity what is in fact a bundle of contingencies, and thus to make meaningful the accident of his birth” (Berger en Luckmann 1966:124). Dit is as gevolg hiervan dat die wêreld soos geïnternaliseer tydens primêre sosialisering, soveel dieper ingegrawe is in die bewussyn as wêreldde wat tydens sekondêre sosialisering geïnternaliseer word (Berger en Luckmann 1966:124).

Die aanleer van nuwe kennis tydens die proses van sekondêre sosialisering kan verduidelik word met behulp van die metafoor van die aanleer van tale:

One learns a second language by building on the taken-for-granted reality of one’s “mother tongue”. For a long time, one continually retranslates into the original language whatever elements of the new language one is acquiring. Only in this way can the new language begin to have any reality. As this reality comes to be established in its own right, it slowly becomes possible to forego retranslation. One becomes capable of “thinking in” the new language. Nevertheless, it is rare that a language learned in later life attains the inevitable, self-evident reality of the first language learned in childhood. Hence derives, of course, the affective quality of the “mother tongue”. (Berger en Luckmann 1966:132)

Aangesien godsdiens by uitstek ’n projek van nomisering is, moet die verstrengeldheid van die taal van toeval met die taal van toeverlaat in die tweede plek verstaan word teen die agtergrond van die rol wat taal in spesifiek die godsdienstige onderneming speel. Om verder te gaan met Berger se definisie van godsdiens: “Whatever else it may be, religion is a humanly constructed universe of meaning, and this construction is undertaken by linguistic means” (Berger 1967:175). Max Mueller gaan selfs verder en sien godsdiens as ’n “disease of language” (in Berger 1967:175).

Vervolgens wil ek kyk hoe Helena Verbloem se denke en spreke oor haar skulpe dui nie net op haar soeke na betekenis en orde (en spesifiek die godsdienstige onderneming) nie, maar ook op haar onvermoë om die aansteeklike siekte van die godsdienstige taal af te skud. Veral haar gesprekke met Sof – “die donker, pratende een wat weens haar herkoms nie kan loskom van self-definisie deur ’n religieuse raamwerk nie” (Van Vuuren 2008:165) – sal in laasgenoemde aspek betrek word.

4. Gesteelde skulpe, tweedehandse troos en ’n koppie tee by Die Sandduin

Helena Verbloem gryp die wetenskap se outonome, algeheel sekulêre perspektief op die wêreld, en saam daarmee die kontingensie, met intellektuele ywerigheid aan (iets wat onder andere in haar omgang met die evolusie gesien kan word). Daar is egter meer as een aspek van Helena se hantering van, en denke oor, haar skulpe wat die leser aan die godsdienstige onderneming herinner.

’n Oppervlakkige ooreenkoms tussen die skulpe en die Bybel is die plek wat die skulpe op Helena se bedkassie inneem:

Ek het hulle langs my bed in drie rye uitgepak. Soms het die lig so geval dat hulle daardeur van onder belig is, sodat hulle gegloei en bykans gewigloos gelyk het – met ’n anderwêreldse skoonheid, soos die leërskares van die heiliges, die rangordes van die engele. Hierdie skulpe was die laaste voorwerpe wat ek saans gesien het voor ek die bedlamp afskakel, en die eerste voorwerpe waarop ek my blik laat rus het soggens as ek wakker word. (80; vgl. ook 10)

Dit gaan egter oor meer as net hul plek op haar bedkassie: die gewoonte om soggens en saans godsdiens te hou word in Helena se geval met ’n meditasie op die skulpe vervang; en (soos die veronderstelling met tradisionele stiltetyd) dit versterk haar siel en stil haar geestelike nood. Ons sien dit nie net wanneer sy met die vorige aanhaling voortgaan nie: “Deur na hulle te kyk, het ek my innerlik versterk gevoel” (80), maar ook in die volgende gedeeltes:

My eie geestelike nood is hoog. Ek handhaaf al lank hierdie hoë vlak van psigiese nood, en dit neem heelwat energie om dit in stand te hou. Meditasie op die skulpe is een manier om my te sentreer en my angsvlakke te verlaag. Hulle is vir my ’n bron van oneindige skoonheid en verwondering (11–2);

My meditasie op skulpe is van die weinig dinge wat ek doen om na my geestelike welsyn om te sien. (13)

Op ’n nog dieper vlak word die strewe na orde en sin, wat ten grondslag van die godsdienstige onderneming lê, ook teruggevind in Helena se hantering van, en denke oor, haar skulpe (vgl. Van Vuuren 2008:165 se stelling dat die roman in die teken staan van die soeke; onder andere ’n soeke na singewing en ’n singewende raamwerk). Aan Sof sê Helena:

Die skulp word vergroot sonder om sy vorm te verander, want die groei van die skulp is logaritmies. Die groeikurwe word deur ’n logaritmiese spiraal bepaal. ’n Skoon, voorspelbare, wiskundige proses. Ritmies en gebalanseer. So anders as ons menslike

lewens, wat nóg ritmies, nóg gebalanseer, nóg ekonomies is, maar gekenmerk word deur aansienlike chaos – ver verwyder van orde en reëlmaat, in die sfeer van waansin en berou. So is dit altans met my lewe die geval. Dit is nog ’n rede waarom ek van skulpe hou. Soos Piero in Van Wyk Louw se gedig, leef die nautiluskulpe skoon in die wiskunde. Daarvan hou ek. (307)

Waar haar eie lewe dus in haar oë gekenmerk word deur chaos, is die skulpe vir haar simbool van orde en balans. En orde en balans is juis waarvan sy hou.

Die greep wat die godsdienstige onderneming steeds op Helena het, word op die mees eksplisiete wyse gemanifesteer in haar taalgebruik rakende die skulpe. Soms is ’n mens onseker of sy met haar taalgebruik haar eie denke rondom die skulpe wil ironiseer, veral in haar gesprekke met konstabel Modisane. Tog laat die desperaatheid van haar toon in hierdie gesprekke ’n mens vermoed dat sy “onbewustelik opreg” is. Dit is ook in meer as een geval duidelik dat Helena in haar bewussynstrominge onbewustelik in ’n godsdienstige diskoers oor die skulpe verval. In haar desperaatheid wanneer sy pas van die diefstal van haar skulpe bewus geraak het, verwys sy na die skulpe as “hemelse boodskappers”: “Al my besittings sien ek as aardse goed, alles vervangbaar – maar nie die skulpe nie. Die skulpe is hemelse boodskappers!” (11).

Verder verwys sy na die skulpe as verteenwoordigers van “die skepping”. Laasgenoemde term is besonder gelaai, omdat dit ’n skepper, en dus ’n God, impliseer en telkens met woorde soos *natuur* of *natuurskoon*, of selfs *die lewe*, vervang sou kon word om neutraliteit aan te dui. Ons vind hierdie verwysings onder andere in haar gesprekke met konstabel Modisane:

Hou ek van hulle?! Meneer Modisane, konstabel, hoe kan ek begin sê hoe ek hierdie skulpe bejeën? [...] Ek was onverantwoordelik en onbesonne in die meeste van my verhoudings. Maar wat die skulpe betref, meneer, was en is ek die ene eerbiedige en godvrugtige aandag. Dit is my manier om die wondere van die *skepping* te erken [...]

“Why do you like them?” vra hy.

“Because they are beautiful,” sê ek, “and because God made them” (12–3);

en:

“Why do you like these things so much?” vra hy, en daar is ’n wanhopige klankie in sy stem, asof hy weet dat hy dit nooit sal kleinkry nie.

“Because when I look at them, *God’s creation* makes sense to me,” sê ek. (84, my kursivering)

Soos reeds gesuggereer, kan die leser nie seker wees of Helena ’n woord soos *godvrugtige* ironies bedoel, of sy bloot die idee van die skulpe as godgeskape betrek om haar obsessie met die skulpe in konstabel Modisane se oë te regverdig, en of sy onbewustelik opreg is in haar verwysings na die skepping en God nie. Haar reaksie op die verlies van die skulpe is te kompleks om enige van hierdie motiewe uit te sonder of uit te sluit.

'n Besonder interessante gebruik van die woord *skepping* word in die volgende aanhaling aangetref: “Hulle skoonheid het my vertrouwe in die skepping herstel. Ek het my één gevoel met die oorweldigende verskeidenheid lewensvorms op aarde, 'n klein skakeltjie in die onmeetbare ketting van toeval wat ons algar verbind” (80). Indien 'n mens uit die vorige aanhalings kon aflei dat die godsdienstige diskoers Helena se “moedertaal” is (in Berger en Luckmann se terme), sou 'n mens kon sê dat hierdie aanhaling daarop dui dat Helena wel besig is om 'n “tweede taal” aan te leer: sy verwys immers tegelykertyd na “die skepping” en na “die onmeetbare ketting van toeval wat ons algar verbind” – 'n tipiese frase uit haar denke oor die evolusie en die kontingensie van bestaan.

Helena se bewustheid van haar eie verstrengeldheid in die godsdienstige diskoers en haar kritiese ingesteldheid teenoor die wyse waarop sy aan haar skulpe dink en oor hulle praat, word in die volgende gesprek met Sof geformuleer (let egter weer op hoe die leser onseker gelaat word oor wanneer die woord *skepping* ironies bedoel word, en wanneer daar teruggeglip word in 'n onbewustelike gebruik daarvan in die formulering van ander idees):

“Skulpe sal voortbestaan lank nadat ons nie meer daar is om hulle te versamel nie... [A]ltyd met hulle skoonheid wat hulle as beskerming dra. Elk met sy wapenskild, met sy eie kleure.”

“Hieruit lei ek af,” sê Sof, “dat die skulp, en nie die mens nie, die kroon van die skepping is. Of een van die krone. Of een van die pêrels in die kroon. Miskien moet jy so daaraan dink,” sê sy, “dat jou verlore skulpe nou in die hemel is, en die troon van God versier.”

“Dit het ek by Hugo Hattingh geleer, ja,” sê ek, “dat die mens nie noodwendig die hoogtepunt van die skepping is nie.”

“Dit het ek al vroeg in die pastorie gesien,” sê Sof, en gee 'n verontskuldigende hoesie.

“Jy moet verstaan, Sof,” sê ek, “ek is nie 'n gelowige nie. Ek glo in die onverskilligheid van die heelal en in die nietigheid van die mens, in die toevalligheid van ons evolusionêre inkarnasie – van ons besondere vleeswording – by wyse van spreke. Ek glo in die toevalligheid van alle inkarnasies, ook dié van skulpe. En tog moet ek sê – en hier kan jy, as pastoriekind, my dalk help – ek kan nie na die skoonheid en variasie van die skulpe kyk sonder om in terme van die wonder van die skepping te dink nie.”

“Dis 'n gewoonte,” sê Sof, “vroeg vasgelê. Dit kan afgeleer word.”⁴ (307-8)

Berger en Luckmann (1966:132) se uitspraak oor die aanleer van 'n “tweede taal”: “Nevertheless, it is rare that a language learned in later life attains the inevitable, self-evident reality of the first language learned in childhood” word in hierdie gesprek geëggo. Dit laat 'n mens verder wonder of Sof se mening dat dit afgeleer kan word, so maklik tot uitvoering gebring kan word.

Ook Helena se woorde in die volgende aanhaling laat 'n mens wonder oor die moontlikheid daarvan om 'n tweede taal vlot te leer praat:

Maar ofskoon ek egoloos op hierdie voorwerpe, hierdie skulpe, gemediteer het en selfs God in die detail gesien het (by wyse van spreke), het ek my terselfdertyd steeds uitermate aan hulle geheg [...]. Moes ek die heil van my siel (ewig en onsterflik) op ander maniere probeer bewerkstellig het? (22)

Sy erken immers dat die God wat sy in die besonderhede sien, nog slegs in haar spreke bestaan, as 'n bekende metafoor vir 'n sekere gewaarwording. Sy het die idee van God lankal verwerp, maar is steeds vasgevang in die godsdienstige taalspel. Helena se taalgebruik laat 'n mens vermoed dat daar waarheid is in die uitspraak dat godsdiens 'n "disease of language" (Mueller in Berger 1967:175) is. Te oordeel aan Helena is dit 'n siekte wat nie maklik genees kan word nie.

Tot sover is die rol van die skulpe as plaasvervanger van die godsdiens beklemtoon. Die skulpe se verwantskap met die godsdienstige onderneming kan egter ook op 'n ander wyse geïnterpreteer word. Die verlies van die skulpe sou gesien kon word as simbolies van die proses van sekularisasie. Alhoewel so 'n interpretasie gedwonge mag voorkom – Berger se werk handel immers oor die teoretiese verhaal van die Westerse samelewing, terwyl die roman 'n verhaal van individuele verlies vertel – is dit 'n legitieme lesing wat insig bied in die sielkundige ervaring van sekularisasie by die individu. Soos wat sekularisasie dikwels gepaardgaan met 'n probleem van betekenisvolheid en eksistensiële angs, het die verlies van die skulpe dieselfde uitwerking op Helena se geestelike lewe. Sy sê byvoorbeeld tydens een van haar hooplose momente: "Daar is niks waarin ek sin het nie. Niks waarop ek al my sinne sit in die sin van iets sterk begeer nie. Niks waarna my begeerte uitgaan nie, en niks waarna ek verlang het nie. Die soektog na my skulpe is afgelope" (216).

Op hierdie punt is 'n insiggewende konsep om te betrek dié van die tweede naïwiteit van Paul Ricoeur. Hy skryf as volg oor die verlore kinderlike geloof:

[W]e are in every way children of criticism, and we seek to go beyond criticism by means of criticism, a criticism that is no longer reductive but restorative [...] In every way, something has been lost, irremediably lost: immediacy in belief. But if we can no longer love the great symbolisms of the sacred in accordance with the original belief in them, we can, we modern man, aim at a second naïveté in and through criticism. (In Clark 1990:55)

Hy is dus 'n voorstander van 'n naïwiteit wat in die tweede instansie nie die gevolg is van kinderlikheid en onskuld nie, maar 'n bewustelike keuse om vir 'n tweede keer te glo ten spyte van die ontnugterende verlies van geloof.

Dit blyk egter dat so 'n "tweede naïwiteit" Helena bly ontwyk. Die skulpe wat sy terugvind, beskryf sy as volg: "Op die oog af lyk hulle ongedeerd, maar vir my is hulle onherstelbaar geskonde. Onteer" (45). Wanneer sy haarself probeer dwing om die oorblywende skulpe opnuut te aanvaar, bly hulle simbool van die verlies:

Ek pak my ander skulpe weer uit – dié wat nie gesteel is nie en dié wat ek teruggekry het. Die veertien oorblywendes. Ek moet my weer vir hulle skoonheid oopstel, ten spyte van hulle geskondenheid. [...]. Hulle staan daar asof hulle aantree om getel te word – [...] – soos oorlewendes van ’n ramp. (242)

Die skulpe wat sy en Sof by mevrou Wassenaar in haar voorstedelike veiligheid gaan koop, gee aanvanklik aanleiding tot ’n gevoel van oorstelptheid en vreugde (320). By die plek waar die oorspronklike skulpe gesteel is, verkry dit egter ’n ander betekenis:

By my woonstel pak ek die nuwe skulpe in rye op die koffietafeltjie in die sitkamer uit. Hulle staan strak en gedienstig, soos gemeentelede, soos die Sumeriese beeldjies wat in tempels gelaat is om voorbidding by die gode namens bepaalde individue te doen – die ene gespanne aandag, met groot, gefikseerde oë en saamgeslaande hande.

Ek raak deur ’n groot moegheid oorval. Ek keer my weg van die skulpe, want hulle lyk ineens vir my na niks. Ek kon die hele besigheid net sowel gelaat het. Hulle lyk vir my na ’n flou afspiegeling van wat ek verloor het en ’n belaglike poging tot ’n regstelling van daardie verlies. (320)

Oor die nuwe skulpe kom Helena tot die slotsom: “Hulle is plaasvervangers, en kan nooit die plek van die gesteelde skulpe inneem nie” (321). In die lig van die interpretasie van die verlies van die skulpe as simbolies van die proses van sekularisasie, sou ’n mens kon sê dat Helena dit onmoontlik vind om met ’n kritiese ingesteldheid haarself terug te wend na die godsdienstige onderneming, ten spyte van haar verstrengeldheid daarmee as gevolg van haar “moedertaal”.

Sy kom dan ook tot die slotsom dat sowel die soliditeit van die skulpe – die betekenisgewende funksie van die godsdiens, as ’n mens die interpretasie tot op sy uiterste neem – as haar soektog daarna ’n illusie was:

Watter onnaspeurbare reekse toevallighede het tot hierdie oomblik aanleiding gegee?

Dit maak alles nouliks meer saak, dink ek ineens vanoggend hier, hier in antie Rosie se voorkamer met die oordadige optooisels. Die skulpe is weg. My ouers is dood. Joets is dood. ’n Lewe is so gou verby. Dit was ’n illusie, selfs toe ek die swaar skulpe in my hand gehou het, was dit ’n illusie dat hulle solied is. Selfs skulpe, as hulle diep genoeg onder die wateroppervlak afdaal, los op. (193)

Waar Helena aan die begin aan Frans gesê het dat sy sonder die skulpe “nie kan oorleef nie” (216), word sy gedwing om dit wel te doen. In ’n denkbeeldige gesprek met haar kind erken Helena dat die skulpe bloot ’n voorwendsel is – ten spyte van die feit dat sy vir Frans wou sê: “Nee! ... [D]ie skulpe staan vir niks behalwe hulleself nie!” (276):

Jy wéét mos, die skulpe is net ’n voorwendsel. Jy het nie die skulpe nodig om te oorleef nie. Waarom so halsstarrig aan die verlies vasklou? Waarom jou so hég aan die verlies? Daar is altyd verliese. Die lewe gaan voort. Staak dit – staak jou dwaasheid!

En ek sal sê: Ek weet. Ek weet dit alles. Daar is nie 'n verklaring vir menslike kortsigtigheid nie. (321)

Hierdie verslae aanvaarding van 'n lewe sonder die skulpe word dan ook verwoord in die sin: “Ek leef, maar my skulpe vind ek nooit weer terug nie” (309).

Alhoewel die karakters binne die roman Helena se belewenis van die verlies van die skulpe interpreteer as voorwendsel om oor ander verliese te kan treur (vgl. Frans se uitspraak, 275), het ek dit hoofsaaklik gelees as die verlies aan sin wat gepaardgaan met die proses van sekularisasie. Laasgenoemde interpretasie wil ek afsluit met Helena se onbestendige berusting en ewige hoop. Op die laaste bladsy van die roman vind ons dat sy haar verlore skulpe se lot in 'n mate aanvaar het:

My skulpe het ek ter ruste gelê. Ek het 'n mate van berusting gevind in hulle verdwyning. Onbestendige berusting – want ek is dit enige dag te wagte dat die gevoelens van verlies weer heftig opvlam. (333)

Toe sy en Sof vroeër langs die see gaan stap het, het ons egter gevind dat Helena haarself nie kan keer nie:

Selfs in die halfdonker kan ek steeds my oë nie van die waterlyn afhou nie. [...]. Ek hoop steeds, ek hoop altyd om iets te vind. Nooit beskaam die hoop nie. (258)

'n Mens sou dus kon sê dat Helena berusting probeer vind in die idee van bestaan sonder die vertroosting van 'n stempel van sin wat deur 'n skepper afgedruk word. Tog lyk dit amper asof sy op 'n onbewuste vlak nie die hoop op betekenis wat nie bloot in die toeval gesetel is nie, kan laat vaar nie.

5. Slot: Die dood, 'n deluded doos en haar talige pastorie

Net soos Helena en Sof – alhoewel minder by laasgenoemde, maar op meer ironiese wyse - in hul woorde en denke oor die skulpe hul verstrengeldheid met die godsdienstige diskoers te kenne gee, word dit ook weerspieël in ander aspekte van hul woorde en denke. So vra Helena byvoorbeeld na aanleiding van haar nuutgevonde beheptheid met die dood (33) vir Sof om paslike verse uit die Bybel aan te haal. Sof (13–4) en Helena (141) verwys onderskeidelik na die “Gereformeerde hel” en die “verwaterde Gereformeerde weergawe” van die hel asof hulle die hel binne 'n godsdienstige konteks as 'n kamma-kamma weergawe sien van 'n ware hel wat losgemaak kan word van sy godsdienstige “funksie”. Tydens 'n telefoniese gesprek in die vroeë oggendure vertel Sof hoe sy gery word deur die idee van haar sondige bestaan. Dit is dalk die vaak wat maak dat hulle in so 'n mate in hulle “moedertaal” terugval, maar hoe dit ook al sy, dit wil voorkom asof die sonde op daardie moment vir hulle albei 'n werklikheid is, want Helena antwoord: “Aanvaar jy het gesondig en gaan slaap. [...]. Ons het almal gesondig. Ons het almal die pad byster geraak” (142). Ook die ewigheid en die wederkoms kom ter sprake, met Sof wat sê: “Die wederkoms is 'n ewe intimiderende gedagte, maar gelukkig is ek nou finaal ontslae van daardie wanvoeglike opvatting” (291).

Dit wil egter lyk asof sy nie finaal ontslae is van hierdie opvatting nie. Sof sê self vir Helena, wanneer Helena haar teëkom met haar eksemplaar van *Die Kerkblad* en haar vooruitsig van 'n Gereformeerde hel: “Ek het gedink ek kan wegkom uit die pastorie. Ek was verkeerd. Ek was 'n deluded doos” (14). Die onvermoë om uit die pastorie uit weg te kom, verwys na baie meer as *Die Kerkblad* wat haar agtervolg. Dit verwys onder andere na die onvermoë om uit die godsdienstige diskoers te ontsnap. Die pastorie kan dus gesien word as die woning in Heidegger se uitsprake rondom “language as the house of being” (in Tracy 1987:50). Helena self werp lig op die rede vir haar vertoef op die stoep van die pastorie wanneer sy, nadat sy gesê het dat die duiwel vir haar op die ouderdom van nege jaar die laaste keer geloofwaardigheid gehad het, soos volg oor die duiwel praat:

Na ongeveer veertig jaar hat ek op 'n aand ineens weer 'n sterk gewaarwording van die duiwel. Ek vind dit verrassend. Hy is nie boos of bedreigend nie, maar 'n melankoliese karakter wat ook aan die einde van sy pad gekom het. Ek staan saam met hierdie duiwel op die rand van 'n afgrond. Ons het albei ewe min seggenskap oor ons toebedeelde lot. Daarbenewens vind ek sy teenwoordigheid in my huidige toestand vreemd gerusstend. (55)

Die duiwel is dus ontnem van mag en die eienskappe wat tradisioneel aan hom toegeskryf is. Hy loop die gevaar om, saam met Helena se greep op betekenis en orde, oor die rand van die afgrond te verdwyn. In Helena se gewaarwording van hom dien hy egter 'n spesifieke doel: sy teenwoordigheid is 'n gerusstelling, 'n troos.

'n Mens vermoed daarom dat die godsdienstige begrippe wat op intellektuele vlak vir Helena en Sof geloofwaardigheid verloor het, om dieselfde rede as die duiwel in hulle taal vassteek: as deel van die taal van die toeverlaat lê daar 'n gerusstellende bekendheid en eggo's van orde en betekenis in hierdie begrippe; dit vorm fondasies vir 'n pastorie wat nouliks meer mure het, en geen meubels nie, maar steeds 'n mate van skuiling bied teen die storms van kontingensie wat om hulle heen woed.

Bibliografie

Berger, P.L. en T. Luckmann. 1966. *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Doubleday & Comp.

Berger, P.L. 1967. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.

—. 1997. Epistemological modesty: An interview with Peter Berger by Peter Berger. 29 Oktober. <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=240> (30 September 2009 geraadpleeg).

Caws, P. 1979. *The arguments of the philosophers: Sartre*. Londen: Routledge and Kegan Paul.

Clark, S.H. 1990. *Paul Ricoeur*. Londen: Routledge.

Eberle, C. en T. Cuneo. 2008. Religion and political theory. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter-uitgawe). <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/religion-politics/> (30 September 2009 geraadpleeg).

Hodges, M. en J. Lachs. 2000. *Thinking in the ruins: Wittgenstein and Santayana on contingency*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Rorty, R. 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.

Scruton, R. 1995. *A short history of modern philosophy: From Descartes to Wittgenstein*. Londen: Routledge.

Tracy, D. 1987. *Plurality and ambiguity. Hermeneutic, religion, hope*. San Francisco: Harper & Row.

Van Vuuren, H. 2008. “Alles vloei en niks hou stand”: ’n Verkenning van Ingrid Winterbach se *Die boek van toeval en toeverlaat*. *Stilet*, 20(1):163–76.

Winterbach, I. 2006. *Die boek van toeval en toeverlaat*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Eindnotas

¹Rorty (1989:26) verwys na “pre-Nietzscheaanse filosofie” wanneer die spesifieke kontingenthede van individuele lewens onbelangrik blyk. Hy is van mening dat Nietzsche hom van die tradisionele filosowe gedistansieer het deur die kontingensie te erken en dit sy eie te maak.

²Let wel: In “Appendix II” tot *The sacred canopy*, “Sociological and theological perspectives”, wys Berger daarop dat sy skrywe rondom die godsdienssosiologie sonder enige teologiese of antiteologiese implikasies gelees moet word (Berger 1967:179).

³Teenoor die nomos staan die anomie: “Every socially constructed nomos must face the constant possibility of its collapse into anomy. Seen in the perspective of society, every nomos is an area of meaning carved out of a vast mass of meaninglessness, a small clearing of lucidity in a formless, dark, always ominous jungle [...]. [E]very nomos is an edifice erected in the face of the potent and alien forces of chaos” (Berger 1969:23-4).

⁴Die teenstrydigheid tussen Helena se denke en taal word op interessante wyse ’n eggo van haar sterwende moeder se verwysing na en kommentaar op Gerard Manley Hopkins se gedig “God’s Grandeur”:

“The world is charged with the grandeur of God,” het sy aangehaal. Sy het stilgebly.

Ek het gewag.

“n Mens hoef geen gelowige te wees om dit te sien nie,” het sy gesê. Sy het weggekyk van my, daar was geen aantyging in haar stem nie. (322)