

'n Mistieke lesing van Psalm 42/3

Nico Viljoen en P.G.R. de Villiers

Nico Viljoen en P.G.R. de Villiers, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

Die probleem wat hier aangespreek word, is dat 'n teks soos Psalm 42/3, wat 'n gepaste teks is om met 'n mistieke lens te lees, nog net in 'n beperkte mate vanuit die hoek van mistiek ondersoek is. Buiten Waaijman se hantering daarvan in *Mystiek in de Psalmen* en sy ontleding in *Spirin* (die webbladsy van die Titus Brandsma Instituut vir spirituele en mistieke studies), is hierdie teks nog nie voorheen in besonderhede met die lens van mistiek ondersoek nie. Die hipotese is dat belangrike aspekte van Psalm 42/3, wat as een psalm hanteer word, slegs vanuit 'n mistieke perspektief verstaan kan word. Die doel is dus om aan te toon hoe 'n konsekwente, teoreties begronde mistieke lees van Psalm 42/3 sal bydra om 'n sekere noodsaaklike toon van die gedig te ontgin. Hierdie studie beoog om deur die ondersoek van Psalm 42/3 ook 'n bydrae te lewer tot die verstaan van die mistiek vanuit 'n Bybelse perspektief en om aan te toon hoe dit 'n noodsaaklike toevoeging tot en verryking van bestaande resepsies van die Bybel kan wees.

Die werkswyse is om direk na die inleiding 'n kort teoretiese, hermeneutiese en metodologiese verantwoording te doen. Bybelse Spiritualiteit as die ontmoeting van twee dissiplines, naamlik Bybelwetenskappe en Spiritualiteitkunde, word ondersoek. Waaijman se spirituele hermeneutiek word ook hier bestudeer as instrument waarmee 'n mistieke lesing van Psalm 42/3 gedoen kan word. In die volgende afdeling vind daar 'n eksegetiese ontleding van Psalm 42/3 plaas. Grammatikale, tekskritiese, leksikografiese, poëtiese en historiese insigte, kenmerkend van die histories-kritiese benadering, word hier verwerk. Deurentyd word die lens van die mistiek aangewend en bring 'n formele ondersoek van die teks aan die lig dat daar 'n mistieke proses in die gedig verskuil lê wat stelselmatig op vier vlakke ontvou. Die daaropvolgende afdeling is 'n gedetailleerde ondersoek na elk van hierdie vier vlakke van die mistieke proses. Die vier vlakke behels eerstens 'n liminale situasie as geboorteplek vir die mistieke proses. Dit word opgevolg deur 'n verinnerlikingsproses waardeur die liminale situasie verwerk word. Derdens volg mistagogie wat die proses van verinnerliking tot op die vierde vlak, naamlik dié van aanskouing, neem. Met aanskouing bereik die mistieke proses 'n hoogtepunt.

Trefwoorde: aanskouing; Bybelse Spiritualiteit; eksegesis; hermeneutiek; liminaliteit; mistagogie; mistiek; nietiging; spirituele verinnerliking; transformasie

Abstract

A mystical reading of Psalm 42/3

The problem addressed here is that a text such as Psalm 42/3, which is an appropriate text to read with a mystical lens, has only to a limited extent been examined from the angle of mysticism. Apart from Waaijman's investigation in *Mystiek in de Psalmen* and his analysis in *Spirin* (the webpage of the Titus Brandsma Institute for spiritual and mystical studies), this text has not been studied in detail with a mystical lens before. The hypothesis is that important aspects of Psalm 42/3, which is treated as one psalm, can be understood only from a mystical perspective. Accordingly, the purpose is to show how a consistent, theoretically based mystical reading of Psalm 42/3 will contribute to the exploration of a certain essential tenor in the poem. Important aspects of the text can be understood through a mystical lens. This study aims to contribute to the understanding of mysticism from a biblical perspective through the investigation of Psalm 42/3, as well as to show how it may be an essential addition to, and enrichment of, existing biblical receptions.

The method entails giving a short theoretical, hermeneutical and methodological account directly after the introduction. Biblical Spirituality as the meeting place of two disciplines, namely Biblical Sciences and Spirituality Studies, is investigated. Waaijman's spiritual hermeneutics is also examined as an instrument to undertake a mystical reading of Psalm 42/3. An exegetical analysis of Psalm 42/3 follows in the next section. Grammatical, text-critical, lexicographic, poetical and historical insights, characteristic of the historical-critical approach, are investigated. A mystical lens is applied throughout. Consequently, in a formal examination of the text, a mystical process is revealed that unfolds systematically on four levels. This is followed by a detailed examination of each of these four levels of the mystical process. The four levels entail, firstly, a liminal situation as place of birth for the mystical process; secondly, a process of internalisation as a means for dealing with the liminal situation; thirdly, a mystagogical process that carries the internalisation to the fourth level, namely contemplation. With contemplation, the mystical process reaches its peak.

The first of the four levels of the mystical process is a liminal situation. Liminality is a concept that anthropologists use to apply to the transitional stages in human life. The speaker in Psalm 42/3 is most likely a pilgrim on his way to the temple and who, for some reason, is prevented from arriving at his destination and finds himself in a liminal situation. What is striking in the text is the way the speaker struggles to deal with the liminal situation. It becomes a lived experience that is dealt with in conversation with God, through questions, reminders and pleadings.

In Psalm 42/3, five constants characteristic of a person who allows the liminal situation to permeate him or her, namely disintegration, loneliness, isolation and vilification by the community, bestial aggression and an afflicted relationship with God, are visible. Disintegration is imaginatively depicted in the water images in the poem: a dry riverbed, tears and a fast-moving river that collapses in a waterfall. Loneliness is evident from the speaker's yearning to march with the faithful to the House of God and vilification in the enemy's persistent, defiant questioning of the presence of God in his life. This the speaker experiences as a dagger stab in the heart. Underlying all of these experiences is one core experience, namely to be forsaken by God.

In a second phase of internalisation the processing of the liminal situation is now taken a step further. In Spirituality as Discipline, internalisation is an inextricable part of the mystical process that characterises the spiritual path. In this phase a person opens his or her inner self in the presence of God. This is exactly what happens in Psalm 42/3: The speaker performs certain outward actions, like praying, pleading and questioning – all of which are focused on opening up to God. Detachment and surrender play an important role in this process of internalisation.

For the speaker, detachment entails a release of all self-interest, any dependence on other people, and even giving up his concepts about God. This act of detachment is, at the same time, an illustration of annihilation: to declare those things the speaker adhered to as insignificant. The flipside of detachment is surrender: to submit oneself entirely to God. These acts of detachment and surrender indicate a shift of the action centre from the speaker to God.

The manner in which the external acts are directed to the innermost dimension of humanity is by means of the spiritual practice of mystagogy. In Spirituality as Discipline, mystagogy aims at guiding someone to interpret a particular experience in the light of the hidden Presence, i.e. God. In Psalm 42/3 the striking self-reflection in the poetic structure of the poem indicates the existence of such a mystagogical process. Self-reflection emerges in the cohortatives, but especially in the speaker's conversation with his soul in the repeated refrain. As a mystagogue, the speaker's core command to his soul is to wait on God. However, nearer to the end of the poem another mystagogue emerges, namely God. By requesting God to bring him to the holy mountain, the speaker declares God to be the ultimate guide of the spiritual journey: the only One capable of realising the divine encounter.

The fourth phase, and the culmination of the mystical process unfolding in the three stanzas of Psalm 42/3, is the face-to-face encounter with God. This is the ultimate focus of the mystagogical process: to experience the mystery of God in a face-to-face encounter. In Spirituality as Discipline, this entails contemplation, namely God's self-communication, the "revelation of the mystery". In Psalm 42/3 the phrases in the refrain, "the liberation of his face" and "the liberation of my face", bear witness to the reality of this face-to-face encounter between the speaker and God. A bond of unity has emerged among the companions. This unity has a liberating effect on the speaker. It is striking that this liberation can be linked to death and rebirth. In the end, it can be concluded that the face-to-face encounter has a transforming effect on the speaker and his soul.

Keywords: annihilation; Biblical Spirituality; contemplation; exegesis; interiorisation; liminality; mystagogy; mysticism; spiritual hermeneutics; transformation

1. Inleiding

Die waarde daarvan om 'n Bybelse teks met die lens van mistiek te lees, kom veral in Psalm 42/3 duidelik na vore: 'n gedig waarin die verborge teenwoordigheid van God op verskillende maniere deurskemer. Belangrik is om van die staanspoor af te vermeld dat Psalms 42 en 43 as 'n eenheid gesien en ondersoek word.¹ Die krisis waarmee die spreker worstel, is dat God oënskynlik uit sy lewe verdwyn het.² Die presiese situasie word nie uitgespel nie, maar die vrae in die teks bring hierdie ervaring duidelik na vore: "Waar is jou God?" (42:4, 11); "Waarom het U my vergeet?" (42:10); "Waarom verwerp U my dan?" (43:2). Die spreker beleef 'n

Godverlatenheid. Desondanks kom die Godsnaam אֱלֹהִים nie minder nie as 21 keer in die gedig voor en verskyn die verbondsnaam יְהוָה op 'n strategiese plek reg in die middel van die gedig (42:9).³ Vanuit mistieke perspektief is dit nie maar toevallig nie en lyk dit asof die skrywer daarmee wil suggereer dat God, ten spyte van sy ervaring, inderwaarheid teenwoordig is. Word die lens van mistiek nog fyner ingestel, dan bring 'n eksegetiese ondersoek van die teks aan die lig dat daar in die drie dele van die teks 'n herhalende mistieke proses afspeel wat telkens vanuit 'n posisie van liminaliteit deur die fases van verinnerliking en mistagogie na 'n uiteindelijke Godsaanskouing beweeg.

Die fokus val hier op 'n mistieke lesing van Psalm 42/3. Alvorens dit egter ondersoek word, val die soeklig vir 'n wyle op die studiegebied van Bybelse Spiritualiteit, aangesien die bestudering van die mistieke aard van 'n teks soos Psalm 42/3 eie is aan hierdie wetenskaplike veld.

2. Bybelse Spiritualiteit

Bybelse Spiritualiteit behels 'n ontmoeting tussen Bybelwetenskappe en Spiritualiteit. In Bybelse Spiritualiteit word die eksegetiese aanslag van die Bybelwetenskappe met die meer ervaringsmatige aanslag van die spiritualiteitswetenskappe gekombineer. So word die eiesoortige karakter van Bybelse Spiritualiteit veral gekenmerk deur 'n benadering wat die geloofservaring of die deurleefde geloof van die Bybelse tekste teoreties ondersoek en aandag skenk aan hul transformatiewe impak op die eertydse en latere lesers wat met hierdie tekste resoneer.

Belangrik is dat Bybelse Spiritualiteit daarmee nie die geldigheid van die histories-kritiese benadering as noodsaaklike instrument vir Bybelinterpretasie negeer nie. Schneiders (1999:169–72), wat baanbrekerswerk op die gebied van Bybelse Spiritualiteit gedoen het, beklemtoon die belangrikheid van 'n kritiese benadering tot die Bybelse teks om die leser van die teks te beskerm en eweneens die teks van 'n voortydige toe-eiening deur die leser.⁴ Tog behoort die omgang met die Bybelse teks nie daar te eindig nie: “The distancing of the text ... has, at its ultimate goal, not the alienation of the text from the reader but a second, and postcritical, naïveté” (Schneiders 1999:171). Dít is waar 'n geestelike en mistieke lees van die Bybelse teks inkom: nie om die histories-kritiese benadering te ignoreer nie, maar as 'n noodsaaklike aanvulling tot bestaande eksegetiese benaderings (vgl. De Villiers 1999:424–5).⁵

Schneiders (2013:130–4; vgl. 2005:2–4 en 2002:134–7) ken drie betekenis aan *Bybelse spiritualiteit* toe, te wete: die spiritualiteite wat tot uitdrukking kom in die teks; die toe-eiening van daardie spiritualiteite deur Christelike geloofsgemeenskappe; en die spiritualiteit wat die teks in die leser tot stand bring. Daarmee maak sy die navorsingsveld van die dissipline in verskeie rigtings oop (vgl. Welzen 2011:43).⁶ 'n Ondersoek na die mistieke aspekte in 'n teks, soos hier die geval is met Psalm 42/3, val in die kader van eersgenoemde, dit wil sê om die spiritualiteit in die teks te ontgin. Waaijman (2002:689–773) se model vir 'n spirituele hermeneutiek is 'n nuttige instrument vir hierdie tipe ondersoek, omdat dit ruimte skep vir eksegetiese en spiritualiteit om mekaar te ontmoet (vgl. Welzen 2008:169). Om by 'n mistieke lesing van Psalm 42/3 uit te kom, word hierdie model as raamwerk gebruik.

Waaijman se model, wat op die praktyk van geestelike lees, oftewel *lectio divina*, in die kloosterlewe geskoei is, bestaan uit ses stappe: die vier stappe van die leesproses, naamlik die leeshandeling (*lectio*), kritiese ontleding (*meditatio*), teologiese pragmatiek (*oratio*) en die openbaring van die verborgenheid (*contemplatio*), wat dan voorafgegaan word deur die voorverstaan en opgevolg word met die voortgaande impak.⁷ Om dit verder te belig, word dit kortliks op die lees van Psalm 42/3 toegepas:

- Voorverstaan gaan oor die aanvanklike houding waarmee die leser die teks benader. Onder andere behels dit die voorveronderstelling dat die Hebreeuse teks waarmee gewerk word, in hierdie geval, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, so na as moontlik is aan 'n betroubare weergawe van die skrywer se verwoording van wat as Psalm 42/3 oorgelewer is.
- Die leeshandeling veronderstel dat die teks van Psalm 42/3 met begrip hanteer word. Daarvoor is kennis van die Hebreeuse taal en grammatika 'n voorvereiste.
- Met die kritiese ontleding is dit onder meer die komposisie van die teks, die dieptestruktuur, intertekstualiteit en konteks wat ondersoek word. In die geval van Psalm 42/3 is die komposisie van die teks veral van besondere belang, aangesien dit, anders as wat vroeëre tekste van die Hebreeuse Bybel en hedendaagse vertalings aandui, nie twee aparte psalms is nie. In die navorsingswêreld word dit saamgelees as 'n eenheid. Daarbenewens word daar baie aandag verleen aan die driedelige vorm van die psalms.
- Teologiese pragmatiek bring die God-mens-verhouding onder die soeklig en in die geval van Psalm 42/3 is dit die oënskynlike afwesigheid van God en die spreker se hantering daarvan wat die fokus van ondersoek word.
- Die openbaring van die verborgenheid gaan oor 'n inisiatief van die ander kant, oor God wat in die gebed van die spreker in breek. In Psalm 42/3 gebeur dit telkens in die refrein wanneer daar sprake is van “die bevryding van sy/my gesig”.
- Die voortgaande impak gaan oor die transformerende impak van die leeshandeling op die leser.

Die fokus val hier op die vier fases van die leesproses en die leeshandeling (*lectio*) en kritiese ontleding (*meditatio*) word hand aan hand ondersoek, en so ook die teologiese pragmatiek (*oratio*) en openbaring van die verborgenheid (*contemplatio*).

3. 'n Eksegetiese ontleding van Psalm 42/3: *lectio* en *meditatio*

Die vertrekpunt vir 'n mistieke lesing van Psalm 42/3 is 'n eksegetiese ontleding van die Hebreeuse teks. Dit behels 'n vertaling van die teks, met inagneming van alle relevante tekskritiese inligting. Vervolgens word die formele komposisie van die psalm onder die soeklig geplaas. Vir hierdie studie is dit belangrik, aangesien daar met die oppervlakstruktuur van die teks gewerk word en erns gemaak word met die aanname dat elke skrywer sy narratief sodanig organiseer dat dit optimaal kommunikeer. Die kritiese ontleding sluit ook 'n ondersoek in na die konkrete lewensituasie waarin die psalm tot stand gekom het.

Die eksegetiese ontleding verteenwoordig die eerste twee dimensies van spirituele hermeneutiek, wat die lees (*lectio*) en refleksie oor die betekenis van die teks (*meditatio*) as belangrike aksies ag.

3.1 Vertaling van die teks⁸

- 42 1 Vir die koorleier. 'n Maskiel. Van die seuns van Korag.
- 2 a⁹ Soos 'n wildsbok smag by waterstrome,
b so smag my siel¹⁰ na U, God.
- 3 a My siel dors na God, na die lewende God.
b Wanneer sal ek kom
c en gesien wees deur God se gesig?
- 4 a My trane is my brood dag en nag,
b as hulle heel dag vir my vra:
c “Waar is jou God?”
- 5 a Hieraan wil ek my herinner
b terwyl ek my siel uitstort:
c hoe ek met die magtige skare optrek, hoe ek hulle na die huis van God lei
d met die geluid van juigkrete en lofsange, 'n feesvierende menigte.
- 6 a Waarom is jy neerslagtig, my siel,
b en so onrustig in my?
c Wag op God,
d want ek wil Hom steeds loof, die bevryding van sy gesig.¹¹
- 7 a My God! My siel is neerslagtig binne my;
b daarom dink ek aan U vanuit die Jordaanstreek en die Hermonberge,
vanaf Misarberg.
- 8 a Diepte roep diepte op by die klank van u watervalle;
b al u branders en golwe het oor my heen gespoel.
- 9 a Bedags sal Jahwe¹² sy troue liefde gebied,
b en snags is sy lied by my –
c 'n gebed tot die God van my lewe.
- 10 a Ek wil vir God, my rots, sê:
b “Waarom het U my vergeet?
c Waarom moet ek rouklere dra omdat die vyand my verdruk?”
- 11 a Met 'n doodsteek in my gebeente tart my teenstander my
b deur die heel dag vir my te vra:
c “Waar is jou God?”
- 12 a Waarom is jy neerslagtig, my siel,
b en waarom is jy so onrustig in my?
c Wag op God,
d want ek wil Hom steeds loof, die bevryding van my gesig,¹³ my God.
- 43 1 a Handhaaf my reg, o God,

- b en verdedig my saak teen 'n ontroue nasie;
 - c bevry my van mense wat bedrog en onreg pleeg.
- 2
- a U is immers my toevlug-God.
 - b Waarom verwerp U my dan;
 - c waarom moet ek rouklere dra omdat die vyand my verdruk?
- 3
- a Stuur u lig en u waarheid;
 - b laat dit my lei;
 - c laat dit my bring na u heilige berg, na u woonplek.
- 4
- a Dan sal ek kom by die altaar van God,
by God wat my van blydschap laat jubel.
 - b en ek sal U loof met die lier, God my God.
- 5
- a Waarom is jy neerslagtig, my siel,
 - b en waarom is jy so onrustig in my?
 - c Wag op God,
 - d want ek wil Hom steeds loof, die bevryding van my gesig, my God.

3.2 Die vorm van Psalm 42/3

In die poging om die mistieke aspekte van die teks te ontsluit is dit belangrik om die formele komposisie van die teks te belig. Nie alleen die *taal* wat in die Psalms gebruik word, artikuleer die omvang van God se teenwoordigheid nie; ook die *vorm* vervul daardie funksie. Drie aspekte van die formele komposisie van Psalm 42/3 is hier van belang. Die eerste is die feit dat die twee psalms eintlik as 'n eenheid gelees moet word. Tweedens kom dit duidelik na vore dat daar binne die eenheid ook sigbare aanwysers is dat die gedig uit kleiner dele bestaan. Dit is juis hierdie kleiner dele wat die basis is vir die mistieke proses wat in die gedig ontvou. Daarteenoor blyk dit derdens dat daar tog ook 'n goed waarneembare samehang tussen hierdie kleiner dele is. Dit dui daarop dat ons hier met 'n interafhanklike, spiraalagtige, mistieke proses te doen het.

3.2.1 Psalm 42/3 as 'n eenheid

Daar is beduidende aanduidings dat Psalms 42 en 43 oorspronklik een teks was. Die herhalende refrein, kongruensie in taal, styl en metrum, en die feit dat daar by Psalm 43 'n opskrif ontbreek, is oortuigende redes vir die eenheid van die twee psalms. Derhalwe geniet die BHS-redakteur se bevestiging dat baie manuskripte Psalm 43 met Psalm 42 verbind, reeds vir 'n lang tyd vakkundige konsensus (vgl. o.a. Durlesser 1980:187; Wilson 1985:407 en Alter 2009:3820). 'n Verdere versterkende faktor vir die eenheid van die twee psalms is die mistieke proses wat in die driedelige struktuur van die gedig as 'n geheel ontvou, waarin mistieke aspekte van elke deel verband hou met die ander dele. Dit sal duidelik kristalliseer namate die formele komposisie ondersoek word.

3.2.2 Die onderverdeling van Psalm 42/3

Waar daar akkoord gegaan word met die eenheid van Psalm 42/3, is dit eweneens so met die onderverdeling wat in die strofiese samestelling van die gedig waarneembaar is. Vanuit hierdie hoek is daar al omvattend aandag gegee aan Psalm 42/3.¹⁴ Word die strofiese samestelling van die teks dan ondersoek, asook die stilistiese verskynsel van herhaling, blyk dit dat die gedig uit 'n opskrif (42:1) en drie dele of stansas (42:2–6; 7–12 en 43:1–5) bestaan. Die wyse waarop die twee psalms as eenheid tog in drie dele uiteenval, is van groot waarde in die interpretasie van hulle mistieke aard, naamlik dat daar in elk van die drie stansas 'n mistieke proses is wat parallel aan mekaar ontwikkel; met ander woorde dieselfde mistieke proses kom in elk van die drie stansas na vore.

3.2.3 Die samehang van Psalm 42/3

Net soos wat die onderverdeling van die gedig in drie stansas meehelp met 'n mistieke interpretasie van die teks, is dit ook die geval met die samehang. Indien dit so is dat dieselfde mistieke proses in elk van die drie stansas voorkom, soos wat mettertyd aangetoon sal word, dan is die samehang van belang om te bepaal hoe hierdie parallelle mistieke prosesse aaneenskakel om uiteindelik 'n tipe spiraal te vorm. Weer eens is dit die stilistiese verskynsel van herhaling wat hier ingespan word. Van der Lugt (2010:19) toon aan dat daar 'n linière patroon in die herhalings in die strofes van die onderskeie stansas bespeur kan word, wat daarop dui dat die drie dele van die gedig in mekaar verweef is.

3.3 Die konkrete lewensituasie van Psalm 42/3

Alhoewel 'n mistieke lesing van die teks veral in die mistieke proses wat in die teks self ontvou, geïnteresseer is, is dit so dat die proses binne 'n bepaalde konteks plaasvind. 'n Mistieke lesing neem die konteks ernstig op, omdat dít die konkrete lewensituasie is waarin God se teenwoordigheid aan die mens openbaar word (vgl. Waaijman 2004a:17).¹⁵

Die konkrete lewensituasie waarin Psalm 42/3 tot stand gekom het, is egter nie so ooglopend of eenvoudig om te bepaal nie. Alhoewel daar baie oor geskryf is en daar steeds heelwat onsekerheid is, kan enkele gevolgtrekkings tog gemaak word.¹⁶ Die beste benadering is om inligting in die teks as vertrekpunt te gebruik, en dan dui die motiewe van eensaamheid, lyding op pad en die uiteindelijke aankoms by die tempel op 'n tipe oorgangsituasie (vgl. Hauge 1995:101). Teen daardie agtergrond vind die siening dat hierdie psalms in die konkrete lewensituasie van 'n pelgrimsreis op pad na die tempel in Jerusalem tuishoort, tans wye ondersteuning.¹⁷ Dan verwoord Psalm 42:3 die doel van die pelgrimsreis, naamlik om “gesien te word deur God se gesig”. Vanuit hierdie gesigspunt is die bidder 'n voornemende pelgrim wat om die een of ander rede verhoed word om die pelgrimsreis na die tempel te onderneem (vgl. Kraus 1986:76). Dit is moontlik dat die bidder een van die ballinge is en daardeur nie in staat is om die pelgrimsreis mee te maak nie (vgl. Waaijman 1986:7; Brueggemann en Bellingier 2014:206). Dit kan ook wees dat die bidder wel op die pelgrimspad is, maar weens die fisieke uitdagings daaraan verbonde ook geestelik uitgeput raak en so 'n vervreemding van God ervaar.

In die lig van hierdie sterk bewysmateriaal is die uitgangspunt van hierdie studie dat Psalm 42/3 in die konkrete lewensituasie van 'n pelgrimsreis tot stand gekom het. Dat hier ook sprake

is van 'n innerlike reis wat deur verskillende ontwikkelingsstadia gegaan het, sal in die verdere ondersoek duidelik na vore kom.

4. Die mistieke proses (*oratio* en *contemplatio*)

Net soos met die eerste twee fases van die leesproses self, word ook die derde en vierde fases, naamlik teologiese pragmatiek (*oratio*) en openbaring van die verborgenheid (*contemplatio*) in samehang met mekaar gedoen. Vanuit die leeshandeling en kritiese ontledings het na die oppervlak gekom dat daar in Psalm 42/3 'n mistieke proses is wat spiraalagtig ontvou. Hierdie mistieke proses bestaan uit vier fases of dimensies, te wete: 'n liminale situasie wat deur verinnerliking en mistagogie hanteer word om telkens by 'n punt van aanskouing uit te kom. Hierdie vier mistieke dimensies word nou in besonderhede ondersoek.

4.1 Liminaliteit as mistieke dimensie

Uit die staanspoor is dit duidelik dat die spreker hom in 'n benarde situasie bevind. In elke stanza word hierdie benarde situasie op verskillende wyses uitgebeeld: die droë rivierbedding (42:2a), trane (42:4a), bruisende waters (42:8), bespottings (42:10–1) en die donkerte van kwaadwillige regspraak (43:2). Hierdie benarde situasie, wat die spreker ten diepste as godverlatenheid ervaar, kan as 'n liminale situasie getipeer word.

4.1.1 Die begrip liminaliteit

Liminaliteit is 'n konsep wat antropoloë gebruik om op die oorgangsfases in die menslike lewe toe te pas.¹⁸ Die liminale fase word gekenmerk deur donkerte, dood en nietigheid. In die geval van die pelgrimstog is liminaliteit dikwels inherent aan die pelgrimservaring. Die pelgrim het die bekende omgewing verlaat en bevind hom in 'n oorgangsituasie waar hy of sy iewers op die pelgrimstog 'n fase van totale uitputting bereik en by die grense van sy of haar bestaan te staan kom.¹⁹

Liminaliteit kan kompleks van aard wees, soos duidelik blyk uit Psalm 42/3. In die drie stanzas van die gedig word die liminale situasie vanuit verskillende hoeke belig. In beide die eerste en die tweede stanzas word verskillende waterbeelde gebruik om uitdrukking te gee aan die spreker se ervaring van verlatenheid. Ook die bespottings van die teenstanders in die tweede stanza gee 'n bepaalde inhoud aan die liminale situasie. In die laaste stanza kom nog 'n aspek na vore, te wete 'n hofsak waarin die spreker die verontregte party is.

Opvallend is dat die spreker toelaat dat die liminale situasie tot hom deurdring. Dit word 'n deurleefde ervaring wat in 'n gesprek met God, weliswaar deur vrae, herinnerings en pleitredes, hanteer word. Wanneer iemand toelaat dat die liminale situasie tot hom deurdring, is daar volgens Waaijman (2004a:193) vyf konstantes wat opval:

In de eerste plaats is er sprake van disintegratie: water, rook, woestijn, nacht, versijperen, verdrogen en dergelijke. Vervolgens zien we vereensaming. Ten derde, de eenzaamheid wordt versterkt doordat de omgeving de uitgestotene isoleert en verguist. Ten vierde, is er sprake van beestachtige agressie. Ten slotte, de godsverhouding is in het geding.

Al vyf hierdie konstantes, te wete disintegrasie, vereensaming, isolasie en verguising deur die omgewing, dierlike aggressie en 'n beproefde Godsverhouding is in Psalm 42/3 sigbaar. Aan die hand van hierdie vyf konstantes word die liminale situasie nou verder ondersoek.

4.1.2 Liminaliteit as disintegrasie

Dat hier van disintegrasie sprake is, dit wil sê, van 'n situasie waarin alles as't ware uitmekaar val, blyk duidelik in hierdie gedig. Op verbeeldingryke wyse bring die skrywer dit met die waterbeelde na vore. In die skrywer se denke is die primêre rol van water om lewe te gee, en wanneer dit afwesig is, of selfs in oorvloed kom, bedreig dit lewe. Telkens word die beeld dan vergeestelik om die ervaring binne die Godsverhouding uit te beeld.

Die eerste waterbeeld is dié van 'n wildebok wat by 'n droë rivierbedding na water staan en smag (42:2). Die afwesigheid van water het tot gevolg dat alle lewe uit die rivier verdwyn het. Hiermee beeld die spreker sy ervaring van God uit. God is die lewende God, die bron van lewe, maar dit is nie hoe hy God tans ervaar nie. God se teenwoordigheid het vervaag en daarmee saam het daar 'n leegheid ingetree, wat die spreker laat smag na dít wat hy geken het: om God as lewende God te ervaar.

Die beeld van trane (42:4), wat die spreker as sy daaglikse brood beskryf, is 'n verdere aanduiding van die disintegrasie wat ingetree het. Bloot die teenwoordigheid van trane suggereer dat hier 'n grenssituasie betree is – 'n plek waar die sekerhede van die lewe tot 'n einde gekom het en die dood in die gesigsveld kom. Opvallend is dat die trane hier die plek van brood inneem. Brood is 'n basiese lewenselement – dit hou mens aan die lewe. Net soos die leë waterstrome waar die lewegewende element, water, ontbreek, is dit ook die geval met brood. Brood as bron van lewe is vervang met trane wat tekenend is van lewensleegheid.

Dit is veral die derde waterbeeld – dié van die voortsnellende rivier in die rigting van 'n afgrond waar dit in 'n waterval na benede tuimel (42:8) – wat die disintegrasie die sterkste na vore bring. Hierdie beeld staan in sterk kontras met die eerste beeld van droë waterstrome, maar net soos die droë waterstrome word dit aangewend om die spreker se innerlike ervaring te weerspieël. Dit lyk asof die neerstortende water 'n uitbeelding is van die neerslagtige siel wat die situasie van God se afwesigheid as oorweldigend, vernietigend en verwarrend ervaar (vgl. Waaijman 1986:57).

Deur middel van waterbeelde van 'n droë rivierbedding, trane en 'n voortsnellende rivier wat in 'n waterval na benede stort, kom die disintegreerende aard van die liminale situasie duidelik na vore. Al drie beelde beskryf hoe die spreker die lewe tans ervaar: gestroop van vroeëre sekerhede, is dit asof sy lewe aan die verbrokkel is.

4.1.3 Liminaliteit as vereensaming

Hand aan hand met disintegrasie gaan die volgende konstante, wat eie is aan 'n liminale situasie, te wete: vereensaming. Gewoonlik vereensaam iemand wanneer hy of sy afgesluit raak van ander mense. Dat dit hier inderdaad die geval is, blyk vanuit die spreker se hunkering om saam met die geloofsgenote na die Godshuis op te mars (42:5). Dit sinspeel daarop dat hy tans uitgesluit is uit die geloofsgemeenskap. Waar die pelgrimsreis inderwaarheid 'n gemeenskapsaktiwiteit was, moet die spreker van Psalm 42/3 die pad op hierdie stadium alleen aandurf.²⁰

Hoe belangrik die gemeenskap was en om deel van die gemeenskap te wees, moet nie onderskat word nie. Die individu was allereers deel van die gemeenskap. Kommunale identiteit was belangriker as individuele vryheid:

Just as the family was inextricably connected with its landholdings, so too were individual family members economically and psychologically embedded in the domestic group ... The family as a residential, landed group was a collectivity, with its corporate goals and fortunes valued above the welfare of its constituent members. (Meyers 1997:21–2)²¹

In die lig hiervan is dit te verstane dat afsluiting van die geloofsgenote inderdaad vereensaming tot gevolg sou hê.

Wat egter ten diepste ten grondslag van die spreker se vereensaming lê – en in wese die oorsaak is vir sy disintegrasie, is die ervaring van godverlatenheid. Dit word reeds met die inleidende beeld van die smagtende wildsbok geïmpliseer. Die lewende God het uit die spreker se gesigsveld verdwyn en dit bring ’n groot leegte te weeg. Eksplisiet word dit met die trane se aanhoudende vrae, “Waar is jou God?” (42:3c), te berde gebring. Gedagtig daaraan dat dit eintlik vrae is wat die spreker homself afvra, is dit duidelik dat dit ’n eksistensiële ervaring is: God se teenwoordigheid ontwyk hom.

Twee verdere vrae wat die spreker direk aan God rig, bevestig hierdie ervaring van godverlatenheid: “Waarom het U my vergeet?” (42:10b) en “Waarom verwerp U my dan?” (43:2b). Dit gee verdere definisie aan hierdie ervaring van godverlatenheid. Dat God die spreker vergeet het, veronderstel dat God nie meer aan hom dink of bewus is van hom nie. Nog sterker kom die verwydering van God na vore met die werkwoord “verwerp”. Dit is ’n doelbewuste handeling van verstoting of afsnyding. Dit is hierdie ervarings van die spreker wat aanleiding gee tot ’n intense eensaamheid.

4.1.4 Liminaliteit as isolasie, verguising en aggressie

Die spreker se vereensaming as intense belewenis van godverlatenheid word verder versterk deur die isolasie, verguising en aggressie van buitelanders. Hiermee kry die derde en vierde konstantes, wat ’n liminale situasie kenmerk in Psalm 42/3, gestalte. Wat as verguising ervaar word, is die vyand se aanhoudende, tartende gevra: “Waar is jou God?” (42:11c). So word dit wat die spreker reeds aan die lyf ervaar, verder deur die vyand by hom ingeprent: God het hom verlaat. Hierdie verguisende optrede van die vyand isoleer die pelgrim geheel en al: Hy staan heeltemal alleen. Die intensiteit van hierdie ervaring word deur die spreker beskryf as ’n dolksteek wat deur die beendere dring (42:11a). Daarmee word die aggressiewe aard van die teenstander se aanslag verwoord: Dit is daarop gemik om te vernietig.

Voorts is die oënskynlike hofsak wat in die laaste stansa afspeel, ’n verdere uitbeelding van die spreker se belewenis van isolasie en verguising. Hy staan alleen teen ’n groter party, wat hy as ’n ontroue en bedrieglike nasie beskryf (43:1b–c). Die spreker beskou homself as ’n beskuldigde in ’n regsak waarin ’n regverdige verhoor nie gewaarborg is nie. Dit is ’n situasie wat hom baie broos, as’t ware weerloos, laat: om soos prooi uitgelewer te wees aan ongenadige jagters. Hiermee kom die aanvanklike beeld van die wildsbok weer na vore. Die beeld van die rondswerwende wildsbok aan die begin van die gedig word nou na die sosiale dimensie

getransponeer: Die lydende spreker voel soos een wat deur die omgewing gejaag en onderdruk word. Soos 'n dooddorstige dier smag en skreeu hy na redding (vgl. Zenger 1991:261).

Isolasie, verguising en aggressie as handeling wat ekstern uitgevoer word, dit wil sê deur 'n vyandige buitestander, kenskets die liminale situasie van Psalm 42/3. Die spreker se innerlike ervaring van vereensaming en disintegrasie word deur hierdie eksterne handeling geïntensiveer.

4.1.5 Liminaliteit en die Godsverhouding: mistieke deurlewing

Die laaste konstante wat 'n liminale situasie kenmerk, is dat die Godsverhouding in gedrang kom. Uiteraard is dit die geval in Psalm 42/3. Onderliggend aan die disintegrasie, vereensaming, isolasie, verguising en aggressie lê een kernervaring: godverlatenheid. Dit is inderdaad 'n grenservaring wat die spreker op die rand van die dood bring, want daar waar die lewende God as afwesig ervaar word, het die lewe as't ware tot 'n einde gekom.

Wat van besondere betekenis is, is dat die liminale situasie die spreker nie uit die Godsverhouding laat wegbreek nie. Die teendeel is wel waar: Hy poog juis om nader aan God te beweeg. Die hele gedig is 'n getuigenis van iemand wat nie as slagoffer van die liminale situasie in selfbejammering ten gronde gaan nie. Hier is iemand wat aktief poog om die doodskrisis te deurlief. Die liminale situasie is in hierdie geval die geboorteplek van 'n mistieke proses wat ingestel is op die deurlewing van die doodskrisis. Vanuit die liminale situasie kom daar 'n intense verlange na God na vore wat in gebed en pleitredes uitgedruk word (42:2-3; 43:1, 3). Die spreker se versugting is om tot 'n Godsontmoeting te kom. Hierdie verlangende uitreik na God kom daarop neer dat die handelingsentrum vanaf die spreker na God verskuif.²² Hiermee kom 'n proses van verinnerliking aan die gang. Verinnerliking is die volgende fase in die viervoudige patroon van die mistieke proses wat in elkeen van die drie stansas van Psalm 42/3 afspeel.

4.2 Verinnerliking as mistieke dimensie

Merkwaardig is dat die spreker van Psalm 42/3 sy ervaring van godverlatenheid nie daar laat nie, maar daarvoor reflekteer, poog om die liminale aard daarvan te verstaan en toelaat dat dit tot hom deurdring. So word hy nie lamgelê deur die ervaring van godverlatenheid nie, maar probeer hy om dit te peil en homself oop te stel vir waar God werklik is. Die verwerking het al na vore gekom in die verbeeldingryke manier waarop die skrywer die liminaliteit beskryf het. In 'n proses van verinnerliking word die verwerking van die liminale situasie nou verder gevoer.

4.2.1 Die begrip verinnerliking

In Spiritualiteitkunde is verinnerliking onlosmaaklik deel van die mistieke proses wat die geestelike weg kenmerk:

However one may picture the mystical process, in any case it is certain that we are not “dealing with a trajectory between two points but with a spiritual process that unfolds spirally, embracing all the levels and dimensions of human existence”. In this spiral-like development “a spiritual and mystical process occurs in which the divine attributes are interiorized”. (Waaijman 2002:676)²³

Wat in die verinnerlikingsfase gebeur, is dat iemand sy of haar innerlike self na binne voor God oopmaak. Met groeiende innigheid gaan hy of sy die innerlike van God tegemoet en laat vir God, wat alleen daartoe in staat is om die dieptes van die menslike innerlike te kan peil, toe om God se heilsame invloed daar uit te oefen (vgl. Waaijman 2015b). Verinnerliking is 'n dialogiese proses waarin die onmiddellikheid van die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting iemand in persoonlike kontak bring met die onmiddellike werklikheid van God self, die Bron van alle dinge. Dit is belangrik om daarop te let dat verinnerliking nie beteken dat iemand hom of haar van die uiterlike dinge afsny nie, maar dit verreken vir wat dit werklik is en om deur middel van losmaking bevry te word van enige afhanklikheid van hierdie uiterlike dinge.²⁴

In die geval van Psalm 42/3 is dít presies wat met die proses van verinnerliking gebeur: die spreker voer enkele uiterlike handeling uit wat op hulle beurt innerlik gerig is op nadenke en herinnering. Hierin speel losmaking en oorgawe 'n belangrike rol.

4.2.2 Verinnerliking deur middel van uiterlike handeling

In Psalm 42/3 is daar 'n verskeidenheid uiterlike handeling, te wete: verlangende en pleitende gebed (42:2; 43:1, 3), verootmoediging as simbool van nietiging (42:10; 43:2) en bevraagtekening (42:3, 4, 6, 10, 11, 12; 43:2, 5). Al hierdie handeling word ekstern uitgevoer, maar die fokus is na binne gerig: om God in die kern van die bestaan te ontmoet.

Elkeen van hierdie uiterlike handeling word nou verder ondersoek.

4.2.2.1 Biddende en pleitende verlange as verinnerliking

Met sy verlangende gerigtheid op God openbaar die spreker as't ware 'n verset om slagoffer van sy omstandighede te wees. Die inleidende vergelykende beeld van die dorstige wildsbok stel dit duidelik in watter rigting hy beurt: "na U, God" (42:2). Dit is wat biddende verlange doen; dit beweeg nader aan, strek uit na God. Hierdie toenadering tot God is vir Waaijman (2002:761) die eerste sleutelvorm van oratiewe dinamiek, waardeur inhoudgefookste spraak oor God getransformeer word in 'n dialogiese modus van betrokkenheid. Met sy toenadering tot God gee die spreker daaraan erkenning dat hy self in hierdie liminale situasie volkome op God gerig is. So verskuif die handelingsentrum weg van die spreker na God – God word die ervaringskern. Belangrik om raak te sien is dat biddende verlange as uiterlike handeling deel uitmaak van die verinnerlikingsproses. Die verlange wat uitstrek na God, soek toevlug in God om so oor te gee aan God met die oog daarop om in God te bly.

Verinnerliking behels egter nog meer as om in God te bly – dit gaan ook daarvoor om God in te neem in die self. Hiermee kom die tweede sleutelvorm van oratiewe dinamiek aan die orde (vgl. Waaijman 2002:761). Dit is veral die pleitredes van die derde stansa, "handhaaf my reg, o God" (43:1a), "verdedig my saak" (43:1b), "bevry my" (43:1c), "stuur u lig en u waarheid" (43:3a), "laat dit my lei" (43:3b) en "laat dit my bring" (43:3c), wat hierdie aspek verder belig. Net soos biddende verlange is die pleitredes afgestem op oorgawe: Die spreker verlaat hom volkome op God, vir wie hy as "my toevlug-God" (43:2a) beskryf. Die handelingsentrum verskuif – die aksie moet nou van God uitgaan. Daarop sinspeel die tweede stel pleitredes, waarin die spreker vra dat God se "lig" en "waarheid" moet oorneem (43:3). Hierin word dit duidelik dat die spreker God in die diepste lae van menswees ontvang, só een word met God dat dit nou God is wat sy stryd stry, hom bevry, lei en by die heiligdom bring.

4.2.2.2 Nietiging as verinnerliking

'n Ander uiterlike handeling wat in Psalm 42/3 afspeel en aan die proses van verinnerliking meewerk, is 'n ritueel van verootmoediging wat onderliggend is aan die trane (42:4) en die rouklere (42:10c en 43:3c).²⁵ Hier is dit van betekenis om die rituele in die Ou Testament wat met die rouproses gepaard gaan, in die visier te kry. Weeklag en trane was 'n gebruikelike uitdrukking van iemand se hartseer wanneer 'n geliefde gesterf het. Daarmee het ook ander fisieke rituele handeling gepaardgegaan, soos om die klere te skeur en stof op die voorkop te gooi. Baie belangrik egter is dat hierdie uiterlike rituele handeling 'n innerlike fokus gehad het: Die droefheid is verinnerlik deur as't ware die dood in jou bestaan in te neem om dit daar in verhouding met God deur te werk.²⁶

Dat die spreker die volledige rouritueel deurgaans, word nie eksplisiet uitgespel nie – sy liminale situasie is immers nie die verlies van 'n geliefde nie. Tog kan die ervaring van godverlatenheid daaraan gelykgestel word. Bloot die vermelding van trane en rouklere dui daarop dat die spreker dit as 'n doodservaring beleef – en implisiet hieraan verbode is 'n rouritueel. Belangrik dan is om raak te sien dat die ritueel nie maar net 'n uitdrukking van die spreker se verlieservaring is nie, maar dat dit hom na binne rig om vir God in die innerlike mens te ontmoet. Derhalwe kan dit wat hier afspeel, as ritueel van verootmoediging geëien word en pas dit in die kader van nietiging. Die handelende spreker raak ontdaan van homself. Alhoewel die uitvoering van die ritueel inderdaad 'n aktiewe uiterlike handeling is, val die fokus nie op die uitvoerder daarvan nie. Die fokus val op God. Die ritueel werk mee aan die verskuiwing van die handelingsentrum van die spreker na God. Net soos biddende verlanget en die pleitredes het die ritueel van verootmoediging ten doel om los te maak en oor te gee en om God op dié wyse in die diepste vlakke van menswees in te laat.

4.2.2.3 Bevraagtekening as verinnerliking

Die derde uiterlike handeling wat tot die proses van verinnerliking bydra, is bevraagtekening. Bloot die feit dat daar in die loop van Psalm 42/3 nie minder nie as 12 vrae gevra word, suggereer dat vraagstelling hier 'n belangrike funksie vervul. Waaijman (2004b:520–9) toon aan hoe die sogenaamde vraaggebed in die psalms spesifiek daarop gemik is om sin te maak van sekere lewenservarings. Deur middel van vraagstelling daal die bidder tot in sy diepste ervarings van onsekerheid, angs, onmag, sinloosheid en ongeduld:

Echt “vragen” is veel meer dan een paar vragen stellen. Het betekent: indalen in je eigen onzekerheid. Dat roept gevoelens van angst op: zal ik het kunnen uithouden? Gevoelens van onmacht ook: kan ik het nog langer aan? Gevoelens van zinloosheid: waar is het goed voor? Gevoelens van ongeduld: is het onderhand niet mooi geweest? Vragen is indalen in het vloeiende en gloeiende lava van je eigen onzekerheid. (Waaijman 2004b:525)

Wanneer die spreker vra: “Wanneer sal ek kom en gesien wees ... ?” (42:3b–c), druk hy daarmee die begeerte uit om in God se teenwoordigheid te wees. Die oogmerk met die “wanneer?”-vraag is derhalwe om in die dieper vlakke van menswees in te daal om God daar te kan ontvang. Dit is weliswaar ook die funksie van die volgende vraag van die vyande: “Waar is jou God?” (43:4c). Hierdie vraag, wat aan die trane toegedig word as 'n onverbloemde verwoording van die spreker se ervaring van godverlatenheid, dien as verdere verskerping van die innerlike fokus op God.

Dit is ook die geval met die “waarom?”-vrae (42:10b–c en 43:2b–c). In beide gevalle is daar sprake van “rouklere” en sou dit derhalwe deel kon vorm van die ritueel van verootmoediging met verinnerliking as die mikpunt. Die innerlike dinamiek van die “waarom?”-vraag is nie om antwoorde te bekom nie, maar om ’n spasie oop te maak vir God se genadige openbaring.

Dit is duidelik dat die vrae in die gedig ten doel het om in die dieper lae van menswees in te daal en daar ’n dialogiese ruimte te skep waarbinne daar ’n ontmoeting met God kan plaasvind.

4.2.3 Verinnerliking deur herinnering en nadenke

Die tweede wyse waarop verinnerliking plaasvind, is deur middel van herinnering en nadenke (42:5a en 42:7b). Herinnering en nadenke staan nie los van die uiterlike handeling nie, maar is as’t ware die fokuspunt daarvan. Anders gestel: Die uiterlike handeling is innerlik gerig op herinnering en nadenke. Die werkwoord זכר dui op ’n aktiwiteit waardeur sekere gebeure of persone voor die gees geroep word, deurdink of bepeins word en ter harte geneem word, dit wil sê verinnerlik word (vgl. Eising 1997:65–6).

Twee aspekte van die begrip זכר kan waargeneem word. Aan die een kant gaan dit daarvoor om die werklikheid van die verlieservaring van God se oënskynlike afwesigheid volledig toe te eien. Aan die ander kant is dit daarop gerig om God binne die diepste lae van menswees in te laat en behels dit ’n daad van oorgawe.

4.2.3.1 Herinnering as toe-eiening van die verlieservaring

Wanneer die spreker homself in 42:5a in ’n staat van herinnering bring: “Hieraan wil ek my herinner”, spruit dit voort uit die ritueel van verootmoediging waar die tranes gevloei het en die werklikheid van die verlieservaring tot hom deurgedring het. In ’n daad van doelbewuste herinnering, wat as intense bepeinsing geëien kan word, wil die spreker dat hierdie werklikheid hom nog dieper penetreer. Herinnering help hom om ’n ander perspektief te kry op God se oënskynlike afwesigheid: dat God juis hierin teenwoordig is – dat die werklikheid niks anders is nie as ’n God-deurtrokke verborgenheid.²⁷

4.2.3.2 Nadenke as oorgawe

Wanneer die begrip זכר weer ter sprake kom, in 42:7, is die objek van die nadenke of bepeinsing duidelik in die visier, naamlik God: “My God ... daarom dink ek aan U.” Opvallend is die intimiteit waarmee hierdie bepeinsing uitgedruk word. Dit is ’n direkte aanspreek van God, voorafgegaan deur die eerste-persoon- pronominale suffiks aan die Godsnaam. Om aan God te dink is om die hart volkome op God te rig. Die gedagtenis aan God in die konteks van hierdie strofe, waar die toestand van disintegrasie met treffende waterbeelde beskryf word (42:8), kom neer op totale oorgawe. Die spreker en die siel verloor alle houvas en in ’n staat van totale nietiging waar die siel uitgestort word, werp die spreker hom op God, laat hy vir God in om oor te neem. Die handelingsentrum het verskuif. God is die ervaringskern. Dit alles gebeur in ’n Godgerigte gedagtenis wat in ’n intieme gebedsgebaar vorm aanneem.

Hier kristalliseer ’n mistieke antifrase. Dieselfde beeld wat uitdrukking gee aan die neerslagtigheid van die siel, d.w.s. die voortsnellende, malende, vallende water, dien as vergestaltung van God se teenwoordigheid. As ’n lewegewende, bevrydende teenbeweging in verhouding tot die uitmergelende ervaring van neerslagtigheid verrys die naam Jahwe (42:9a).

Die essensie van die mistieke antifrase is dat dit in gebed, waar die spreker hom volkome aan God oorgee, voltrek word. In wese is die mistieke antifrase wederkerig: Die aanraking van die gebed en die aanraking van Jahwe is mistiek-dialogies één. Hiermee word die mistieke dimensie van die naam Jahwe ook sigbaar – die naam Jahwe is tegelykertyd ’n gebed – “Wees daar!” – en genadige teenwoordigheid “Ek is hier” (vgl. Waaijman 2004a:197–8).

4.2.4 Gevolgtrekking

Sentraal tot die proses van verinnerliking is losmaking en oorgawe. Losmaking behels dat die spreker homself losmaak van alle eiebelang, enige afhanklikheid van ander mense en selfs om die konsep wat hy oor God gehad het, prys te gee. Hierdie losmaakhandeling is terselfdertyd ’n illustrasie van nietiging: om dié dinge waaraan die spreker binne en buite homself vasgehou het, nietig te verklaar. Die keersy van losmaking is oorgawe: om die self geheel en al aan God vas te maak. Die handeling van losmaking en oorgawe dui daarop dat die handelingsentrum van die mens na God verskuif.

Bydraend tot die proses van verinnerliking met gepaardgaande losmaking en oorgawe is die volgende vlak in die mistieke proses, te wete: mistagogie. Dit word voorts ondersoek.

4.3 Mistagogie as mistieke dimensie

Die wyse waarop die uiterlike handeling en herinneringe na die mees innerlike dimensie begelei word, is deur die geestelike praktyk van mistagogie (vgl. Waaijman 2013).²⁸ Die sleutel vir die ontsluiting van die mistagogiese proses in Psalm 42/3 is die opvallende selfrefleksie in die poëtiese struktuur in die gedig. Die selfrefleksie kom op verskillende maniere na vore: in die vergelyking waarmee die gedig begin: “Soos ’n wildsbok smag ... so smag my siel” (42:2); deur middel van die kohortatiewe: “ek wil my herinner ... my siel uitstort” (42:5a–b), “ek wil sê” (42:10a) en “dan sal ek kom” (43:4a); en veral in die gesprek van die spreker met sy siel in die refrein, bestaande uit die vraag: “Waarom is jy so neerslagtig, my siel ...” (42:6a–b, 12a–b; 43:5a–b), ’n bevel: “Wag op God” (42:6c, 12c; 43:5c) en ’n belydenis: “want ek wil Hom steeds loof ...” (42:6d, 12d; 43:5d). In die raamwerk van spiritualiteit hou dit verband met mistagogie as ’n pedagogiese aktiwiteit: “Just as a pedagogue helps a child in its maturation toward adulthood, as an androgogue accompanies adults in their further development, so a mystagogue accompanies a person in his or her growth in relation to God” (Waaijman 2002:565).

4.3.1 Die begrip mistagogie

Die begrip *mistagogie* is in die 4de eeu deur die kerkvaders aan die antieke misteriegodsdienste van Griekeland en Rome ontleen (vgl. Mazza 1989:1).²⁹ Wanneer mense tot ’n bepaalde heilige aanwesigheid aangetrokke geraak het en hulle geloof daaraan wou koppel, moes hulle eers onderrig ontvang en die een of ander inisiasierite ondergaan. Die kerkvaders het by hierdie gebruik aangesluit en ’n tweeledige toepassing van hierdie begrip gemaak: eerstens op die kategumenaat, waardeur bekeerlinge onderrig ontvang het in die misteries, wat verborge is in die Skrifte en wat in die liturgie gevier word; en tweedens op die uitvoering van die doop en eucharistie as gewyde inisiasiehandeling (vgl. De Jong-Van Campen 2009:50–7).

In Spiritualiteitskunde het mistagogie dan, in kombinasie met spirituele begeleiding, ’n volwaardige plek ingeneem. Hier het mistagogie ten doel om iemand (die persoon wat

geïnisieer word) te begelei om 'n bepaalde ervaring in die lig van die verborge teenwoordigheid van die misterie, naamlik God, te interpreteer: “Mystagogy suspends the boundaries of human existence and transforms it into an expectant openness to the divine mystery (*mysterion*), leads individuals into (*agein*) God’s gracious self-communication, and helps them understand their unique calling” (Waaïjman 2002:870). Wat dus met mistagogie gebeur, is dat daar 'n uitklaring plaasvind van wat daar in 'n spesifieke persoon se geestelike reis aan die gang is. Die belangrike saak is om te onderskei waar en hoe God aan die werk is en in watter koers daar beweeg moet word: “An ongoing process of discernment is the core of the process as both conversational partners seek to discover the origin, meaning, direction and purpose of religious experience” (Ruffing 2005:243).

In mistagogie is daar drie belangrike rolspelers: die persoon wat op sy of haar geestelike weg begeleiding ontvang (die begeleide), die mistagoog as begeleier en God wat in die sentrum staan (vgl. Waaïjman 2002:882–3, 893–4, 920 en De Jong-Van Campen 2009:74–7). 'n Belangrike uitkoms van die mistagogiese proses is dat daar geestelike transformasie plaasvind. Mistagogie veronderstel onsekerheid wat die soek na 'n uitweg vra.

Met hierdie inleidende opmerkinge oor mistagogie in gedagte kan die mistagogiese proses in Psalm 42/3 nou onder die soeklig kom. Reeds die aanvangsvergelyking van die dorstige wildsbok as voorstelling van die smagtende siel (42:2) stel die drie rolspelers, naamlik die sprekende “ek”, die siel, en God, aan die woord. Deur middel van die kohortatiewe, “ek wil my herinner” (42:5a) en “ek wil sê” (42:10a), betrek die spreker homself in 'n gesprek met homself aan die een kant en met God aan die ander kant. In die refrein tree die spreker dan direk as 'n mistagoog vir die siel op met die vraag: “Waarom is jy so neerslagtig, my siel ...?” (42:6a–b, 12a–b; 43:5a–b), opgevolg deur die bevel: “Wag op God” (42:6c, 12c; 43:5c) en dan die persoonlike belydenis: “want ek wil Hom steeds loof” (42:6d, 12d; 43:5d). As mistagoog is die spreker besorg dat sy siel as gevolg van die liminale situasie van koers af gedryf is en wil hy die siel deur gebed en pleitredes, die ritueel van verootmoediging en herhaaldelike vrae, wat alles gerig is op herinnering en nadenke, begelei om insig te verkry in die mistieke aard van die geestelike weg.³⁰ In die derde stanza tree daar egter ook 'n ander mistagoog in die voorgrond, naamlik God self, weliswaar in die vorm van God se lig en waarheid, wat leiding moet neem en koers moet gee in die rigting van die heiligdom. Daarmee kom die uiteindelijke fokus van die mistagogie helder voor die oog, naamlik om die goddelike misterie van die aangesig van God te ervaar, d.w.s. om tot 'n ontmoeting met God te kom.

Die mistagogiese proses in Psalm 42/3 word nou vanuit die perspektief van die twee mistagoë in oënskou geneem: die spreker as spirituele gids vir die siel, en God, wat in werklikheid as hoofgids vir die spreker optree.

4.3.2 Die spreker as mistagoog

Uitsonderlik van Psalm 42/3 is dat die spreker eintlik die rolle van beide begeleier en begeleide inneem. Die een persoon is tegelykertyd mistagoog, wat insig het ten opsigte van die geestelike weg, én angstige, neerslagtige pelgrimsreisiger. As pelgrimsreisiger is hy absoluut eerlik oor sy huidige ervaring op die geestelike weg en word dit sonder skroom uitgespel. As mistagoog, aan die ander kant, weet hy dat die teenswoordige ervaring as sodanig nie die probleem is nie, maar wel die hantering daarvan. Die mistagoog besef dat die uitdaging daarin lê om die liminale situasie vanuit die Godsverhouding te benader en dat 'n Godsontmoeting moontlik is.³¹ Die weg tot die Godsontmoeting is die proses van verinnerliking, soos wat hier bo reeds

aan die lig gekom het. Om hierdie proses te begelei tree die spreker as mistagoog vir die siel na vore.

Deur middel van die mistagogiese proses kry die verinnerlikingsproses nou 'n spesifieke fokus, naamlik om op God te wag. Dit is die spreker se kernopdrag aan sy siel. Daarteenoor staan die spreker se eie ingesteldheid van blywende vertroue in God, wanneer hy telkens bely: “want ek wil Hom steeds loof” (42:6d, 12d; 43:5d).

Hierdie twee aspekte in die mistagogiese proses, te wete om op God te wag en belydende vertroue, word nou ondersoek.

4.3.2.1 Wag op God

Die opdrag van die spreker aan die siel om op God te wag moet in verband met die verinnerlikingsproses gelees word. Waar die herinnering en nadenke die visier al hoe skerper op God instel en oorgawe aan God impliseer, is dit ten diepste die geval met die wag op God. Om op God te wag is om alles te laat los, geen ander steunpunt te hê as die daad van oorgawe aan die Een op Wie gewag word nie:

Wachten is uitzien zonder enig houvast, zoals wachters uitzien na die morgen (Ps. 130:5–6). Dit wachten levert zichzelf volledig uit aan een gebaar van die andere kant, gunnende liefde (Ps. 130:7). Want wachten dwingt op geen enkele wijze. Wachten is wachten op genade, op gunnende liefde (zie Ps. 33:18 en 147:11). Wachten is uitzien naar het onorganiseerbare: de vrije aanspraak van de Ander. (Ps. 130:5 en 7; 119:74). (Waaijman 2004a:84)

Daar is 'n taaiheid aan die begrip *wag* – dit gee nie op nie:

In the Psalms “to wait” means not giving up, not growing tired, not surrendering to overwhelming grief, but persevering expectantly. The distinctive feature is the certainty that the eyes of the Lord are upon those who “hope in this steadfast love” (Ps 33:18). The hope of those who wait is based on the conviction that Yahweh is gracious, that he will bestow on them his רַחֵם (“tender mercies”) ... (Kraus 1986:158)

Om te wag is 'n aktiewe handeling. Die “wag” beteken om oop te maak; dit is ontvanklik, hoopvol en afwagend: “The waiting is an expectancy, a hoping, not simply a passive waiting around. It is an attitude that truly does expect to experience God’s delivering help” (Miller 1998:225). Dit is inderdaad in Psalm 42/3 se geval nie 'n oorgawe aan oorweldigende droefheid nie, maar aan God. Daarin is dit terselfdertyd juis ook passief – dit verplaas die handelingsentrum – alles word ootmoedig in God se hande gelaat.

Wanneer die spreker as mistagoog die siel maan om op God te wag, verwag hy van die siel om alle eie pogings tot beredding van die liminale situasie te laat staan en om geheel en al ontvanklik te wees vir die inwerking van God.³² So is ook die wag-handeling 'n gebaar van nietiging: om in alle opsigte ontdaan te wees van die self en vir God die geleentheid te gee om na goeie dinge te handel. Die een wat wag, ontledig homself van alle verstandelike of wilspogings om sin te probeer maak, of 'n verandering te probeer bewerkstellig. Hy betree 'n staat van nie-wete en verlaat hom volkome op God, die Een wat lewe gee, wat die oorgang verleen van niebestaan na bestaan.

4.3.2.2 Belydenis van vertroue

Opvallend is die belydenis wat telkens direk volg op die bevel om op God te wag: “want ek wil Hom steeds loof” (42:6d, 12d; 43:5d). Dit lyk asof die spreker met dié belydenis vir oulaas as mistagoog na vore tree en op dié wyse sy eie gesindheid van volgehoue vertroue in en erkentlikheid teenoor God te midde van die proses van volkome selfontleding wil beklemtoon. Hierdie belydenis van vertroue bevestig die Godsbegrip wat in die mistagogiese proses na vore gekom het, naamlik van God as lewensbron, die Een wat vorm gee aan alles wat geskape word én wat die skepping en skepsels bewaar.³³ Die inhoud van die belydenis van vertroue is derhalwe dat God as Skepper en Bewaarder erken word.

Dit is verhelderend om die spesifieke verband tussen die belydenis van vertroue en God se bewaring uit te lig. Die frase “ek wil loof” word altyd in verband met God se reddende, verhorende en bevrydende handeling gebruik.³⁴ Derhalwe kan die afleiding gemaak word dat die spreker met sy belydenis van vertroue erkenning daaraan gee dat wat ook al mag gebeur, hy verseker is van God se bewaring.³⁵

Van betekenis is om op hierdie punt te let op die opmerklike samehang tussen God se bewaring aan die een kant en menslike prysgawe aan die ander kant. Dít word duidelik in Psalm 50:14 en 23 aangetoon, waar daar sprake is van “lof as ’n offer”. Om lof te offer is om erkenning te gee dat my lewe nie in my eie hande is nie, dat ek deur God bewaar word. Dít is wat agter die spreker se belydenis sit. As mistagoog besef hy dat nie net die oorsprong van lewe van God kom nie, maar ook die behoud daarvan en dat hy alle pogings tot en elke vorm van selfbehoud moet aflê. So is die belydenis van vertroue, net soos die waghandeling, ’n gebaar van nietiging.

4.3.3 God as mistagoog

Alhoewel die mistagogiese gesprek van die spreker met die siel ook in die derde stansa voorkom, tree daar nou ook ’n ander mistagoog na vore, naamlik God. In Psalm 43:3 versoek die spreker vir God om self die plek van mistagoog in te neem, weliswaar deur God se lig en waarheid. Die werkwoorde “lei” en “bring” het duidelike mistagogiese ondertone. Dit is God self wat deur middel van God se lig en waarheid vir die pelgrimsreisiger leiding moet gee op die geestelike weg en hom moet uitbring by die plek van ontmoeting, die heilige berg. Daarmee gee die spreker aan God erkenning as die hoofgids van die geestelike reis, as die Een wat alleen daartoe in staat is om die weg deur die woestyn van donkerte en onreg te baan en die Enigste wat die goddelike ontmoeting kan verwerklik.

Om God as mistagoog te eien is nie ’n vreemde verskynsel in die Ou Testament nie. ’n Treffende voorbeeld is in Eksodus 19 wanneer die Israëliete aan die voet van Sinaiberg kom en Moses die opdrag kry om die volk te reinig alvorens hulle die wet kan ontvang. Moses tree as geestelike gids op om hulle gereed te kry vir die ontmoeting met God, maar dit is God self wat die volk na God toe bring: “This is essential: God’s people will be brought into the holy encounter with Him by himself. The initiation in the divine-human intimacy – being brought to Him – is carried out by God himself” (Waaïjman 2016:6).

Dieselfde mistagogiese proses is in Psalm 42/3 in werking. Die spreker tree as mistagoog vir die siel op, maar uiteindelik is God die hoofgids en daaraan gee die spreker erkenning met die versoek dat God se lig en waarheid hom sal lei en by die heilige berg sal bring. Ook hierdie versoek staan in die teken van die handelingsentrum wat verskuif het. Die enigste selfaktiwiteit

is om aan God oor te gee en te wag op die kontemplatiewe moment wanneer God die ontmoeting laat realiseer.

Die laaste vlak waarop die mistieke proses in die gedig ontvou, is deur aanskouing. Hiermee word kontemplasie betree, waar die inisiatief van die ander kant af kom.

4.4 Aanskouing as mistieke dimensie

Die mistieke proses, wat in die liminale situasie met 'n biddende verlangete tot stand gekom het en deur uiterlike handeling, herinneringe en nadenke, aangehelp met mistagogiese begeleiding, 'n innerlike gerigtheid gekry het, kom tot voltooiing in die ontmoeting met God van aangesig tot aangesig. Dit is die vierde fase en die hoogtepunt van die mistieke proses wat telkens in die drie stansas van Psalm 42/3 ontvou. Die mistagogiese proses se uiteindelijke fokus is juis dít: om die verborgenheid van God te ondervind in 'n ontmoeting van aangesig tot aangesig.

Die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting met God word vroeg reeds in 42:3 aangeraak wanneer die spreker die begeerte opper om deur God gesien te word. Daarna kom dit telkens in die refrein ter sprake as bevrydende gebeurtenis waarvoor daar gewag word. Die konsep van 'n Godsontmoeting verdien deeglike oorweging vanweë die besondere mistieke aard daarvan. In Spiritualiteitskunde gaan dit hier oor kontemplasie, naamlik God se selfkommunikasie, die “openbaring van die verligting”.³⁶

Die aard van die Godsontmoeting word nou verder verken. Alvorens die wyse waarop dit in Psalm 42/3 vorm aanneem, aan die orde kom, word die mistieke begrip van aanskouing, oftewel kontemplasie, eers onder die loep geneem.

4.4.1 Die begrip aanskouing, of kontemplasie

Kontemplasie is 'n omvangryke begrip wat vanuit verskillende hoeke benader kan word. Waaijman (2002:342–4) het dit vanuit 'n historiese hoek ondersoek as 'n begrip wat veral met die monastieke lewe verbind is, waar daar op 'n kontemplatiewe lewe gefokus is met die oog daarop om 'n suiwer en diepsinnige, liefdevolle kennis van God te verkry. Ook Merton (1961:1) omskryf kontemplasie in hierdie terme: as 'n gewaarwording, 'n besef en bewussyn van 'n onsigbare, oneindige, oorvloedige Bron wat die lewe voortbring en dat hierdie bewussyn gepaardgaan met 'n bepaalde kennis van die Bron, “that goes both beyond reason and beyond simple faith”. Dit gaan dus oor meer as blote verstandskennis van God. Dit gaan oor 'n diep bewuswording van die goddelike teenwoordigheid as die direkte en transformerende sentrum van die lewe (vgl. McGinn 2006:xv–xvi).

Vier belangrike aspekte om rondom hierdie Godsaanskouing in gedagte te hou, is die volgende:

1. Die oorsprong van hierdie bewuswording lê nie by die mens nie. Dit kom van die Bron self. God self maak die bewussyn wakker. So noem Waaijman (2002:343) dit 'n geskenk van genade: “However necessary one's own involvement may be, contemplation as such is a gift of grace.”³⁷
2. Daar is 'n wederkerige aard aan aanskouing. In sy verhandeling “On the vision of God”, kom Nicholas van Cusa (1401–1464) vanuit sy bestudering van verskillende

Skrifgedeeltes oor die aanskoue van God tot die gevolgtrekking dat om God te sien behels om gesien te wees (vgl. McGinn 2006:348).

3. Aanskouing het 'n verenigende impak. Daar kom 'n eenheidsband tussen God en mens tot stand wat deur mistieke skrywers met verskillende beelde beskryf word, soos yster in vuur, riviere wat in die see vloei, vervloeiing of versmelting (vgl. Robinson 2005a:82). Teresa van Avilla en Jan van die Kruis se beeld van die geestelike huwelik gee daaraan uitdrukking dat dit ten diepste 'n liefdevolle eenheid van wil is.
4. Uiteraard is dit so dat die Godsontmoeting 'n mens nie onveranderd laat nie. Die ontmoeting, die Goddelike aanraking, het 'n transformerende effek. Met Martin Buber se *I and Thou* (1937) in gedagte gee Waaijman (2002:560–1) só daaraan uitdrukking: “The presence of the Creating One, a presence which ‘burns into us and changes us’ touches a human being to his or her very being.”

Terug by die moment van aanskouing in Psalm 42/3 is dit duidelik dat hier van 'n aangesig-tot-aangesig-ontmoeting tussen die spreker en God sprake is. 'n Eenheidsband het tussen die genote ontstaan waarvan daar 'n bevrydende uitwerking uitgaan. Die ontmoeting as verenigende gebeurtenis kom eerste onder die soeklig. Daarna word die bevrydende uitwerking van die ontmoeting ondersoek. Opvallend is dat hierdie bevryding aan sterfte en hergeboorte verbind kan word. Dat daar 'n aspek van ekstase aan die ontmoeting verbonde is, kom ook hier na vore en word vervolgens bestudeer. Laastens word daar 'n saak daarvoor uitgemaak dat die ontmoeting 'n transformerende effek op die spreker en sy siel het.

4.4.2 Die ontmoeting as verenigende gebeurtenis

Uit die staanspoor is dit duidelik dat die spreker en die siel se verlange daarop gefokus is om in God se gesigsveld te verskyn (42:3b–c). Die plek waar dit verwerklik word, is die heiligdom (42:5c; 43:3c). Derhalwe het die pelgrimstog dít ten doel, naamlik om God in die tempel te gaan ontmoet (43:4a). Dít is waarheen die spreker op pad is, maar soos wat dit tot hiertoe duidelik aan die lig gekom het, het hierdie pelgrimstog intussen ook 'n innerlike reis geword. Wat met die proses van verinnerliking, ondersteun deur die mistagogiese begeleiding, gebeur het, is dat die handelingsentrum van die spreker en die siel na God verskuif het. Treffend het dit in die mistagogiese proses na vore gekom: Die spreker en die siel laat los hulle greep en verloor hulle as't ware in God deur volkome aan God oor te gee en alles in God se hande te laat. Dit is in hierdie moment van oorgawe, waar die handelingsentrum verskuif het en die subjek-objek-verhouding uitgewis is, dat daar 'n intieme ontmoeting voor God se aangesig plaasvind. In hierdie ontmoeting kom “sien” en “gesien-wees” bymekaar uit. 'n Mistieke eenheid tussen die spreker en God kristalliseer:

In de ontmoeting – van gelaat tot gelaat – zijn de beminden één. In de ontmoeting zegt die beminde: “Zijn spreken is mijn horen. Mijn horen is zijn spreken.” In de minne gaan spreken en horen onmiddellijk in elkaar over. Er zit geen middelrijkheid (ruis, bijbedoeling, instrumentaliteit) tussen spreken en horen. Ze zijn één. (Waaijman 2004a:66)

Die belangrikheid van hierdie verenigende gebeurtenis lê daarin dat die spreker sy eie werklikheid nou vanuit God se perspektief definieer: “The individual has come to know the created world through the loving perspective of God ... All of reality is experienced as being

taken into God's sublime love: the fullness of redemption has won its way in the life of the individual" (Perrin 2005:629–630).

4.4.3 Die bevrydende aard van die ontmoeting

Daarbenewens het die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting tussen God en die spreker ook 'n bevrydende uitwerking. Die finale frase van die refrein openbaar die bevrydende krag wat daar van die gesig uitgaan: "bevryding van sy gesig" (42:6) en "bevryding van my gesig" (42:12 en 43:5). Hierdie bevrydende aksie kan met sterfte en hergeboorte verbind word.

4.4.3.1 Bevryding as sterfte

In die eerste refrein gaan bevryding met sterfte gepaard. Om dít raak te sien, moet daar gelet word op die betekenisvolheid van die werkwoord "kom" by 42:3b, waar die spreker die behoefte uitspreek om te "kom en gesien (te) wees deur God se gesig". Daarmee val die fokus op die finale bestemming van die pelgrim se reis, te wete die ontmoeting in die tempel. Wat hier in ag geneem moet word, is dat die ontmoeting by die tempel vir die pelgrim ook offerhandelinge sou insluit. Derhalwe is dit van betekenis om daarop te let dat die werkwoord "kom" ook ondertone van oorgawe en offer insluit (vgl. Waaijman 2013). Die beeld wat opgeroep word, is dié van 'n offerdier wat na die altaar "kom" om geoffer te word. So wil dit voorkom asof die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting vir die spreker 'n offer van homself inhou. Die spreker "kom" na die gesig van God om te sterf – nie fisiek nie, maar in homself, deur sy eie behoeftes, begeertes en verwagtings prys te gee. Die mistieke begrip *nietiging* kom hier in sy volle konsekwensie ter sprake. Die offerhandeling is 'n blyk daarvan om nietig verklaar te word in die eie bestaan, die bestaan waarvan die ek die sentrum is.³⁸ Dit kom daarop neer om inderwaarheid niks of niemand te word nie: "to become 'no-thing' or 'no-self'" (Robinson 2005b:112).

Hierdie sterfte van die bidder in die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting bewerk bevryding. Dít waarvan die bidder bevry is, is 'n selfgerigte vasklemming aan eie behoeftes en begeertes:

Voorbij de angstvallige zorg om onszelf bestaat een leven waarin wij in de zelfvernieting van die totale oorgawe onmiddellijk uit Gods gelaat leven ... Een mens is innerlijk vrij, wanneer hij zich niet meer laat regeren door zijn eigen behoeften en verlangens en zo vrij naar de werkelijkheid kan kijken zoals zij in zichzelf is ... Echte vrijheid vinden we pas wanneer we zo in de ogen van de Ander en dus in liefde opgaan dat we de zorg om onszelf vergeten. (Huls 2006a:180–1)

In die gedig vind bevryding plaas binne die ontmoeting met God: die spreker word bevry deur God se aanskoue – "die bevryding van sy gesig" (42:6d):

Het mystieke moment bestaat erin, dat de toewending van de Machtige (zijn gelaat) het van zichzelf ontledigde verlangen (wachten), dat bij alle lewensvermindering (zijgen, druisen) blijft vashouden aan de Machtige (erkennen), de persoonlijke overgave van die pelgrim (mijn gelaat) ontvangt en van zichzelf bevrijdt. Dit is het moment van-gelaat-tot-gelaat. (Waaijman 2004a:162)

4.4.3.2 Bevryding as hergeboorte

Die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting is gevolglik ook die poort tot 'n nuwe lewe, om hergebore te word. Hierdie aspek van bevryding kom in die tweede en derde refreine (42:12 en 43:5) na vore met 'n effense verandering in die pronominale suffiks. Nou is dit: “bevryding van my gesig”. Die sleutel tot die ontginning van die betekenis van hierdie frase lê in die uitdrukking “my God” wat die tweede stanza omsluit (42:7a en 42:12d) en die gedig afsluit (43:5d).

Die uiting “my God” kan teruggeneem word na die spiritualiteit van die patriargale tydperk wat gekenmerk is deur 'n persoonlike vroomheid. Hierdie spiritualiteit is deur 'n verhouding met God gedefinieer waarin God as “my God” aangespreek is (vgl. Waaijman 2002:20). Daarmee word God aangetoon as die Een wat die mens in die moederskoot vorm, geboorte bewerkstellig en die mens deur die lewe lei en laat floreer (vgl. Kraus 1986:163).

In die tweede stanza suggereer die insluitende voorkoms van “my God” aan die begin (42:7a) en einde (42:12d) van die stanza 'n hergeboorte, oftewel dat God tot lewe kom in “my” (verwysend na die spreker en sy siel). Hierdie geboorte van God in die spreker en sy siel, wat 'n verdere bevestiging is van die eenheidsband tussen God en die spreker, word dan as “bevryding van my gesig” (42:12d) ervaar. Dit geld ook vir die derde stanza waar “my God” ook twee maal voorkom, in 43:4d en in 5d as slotwoorde van die gedig. Die “bevryding van my gesig” (43:5d) bestaan daarin dat God deurgebreek het in die verlangende en pleitende uitreik van die spreker en sy siel. Die oorgawe is ontvang; die spreker is gesien en is nou só intiem aan God verbonde dat God sigbaar is in die spreker.³⁹

In die derde stanza is dit weer eens 'n rouritueel (43:2c) en vraaghandeling (43:2b–c, 5a–b) wat deel vorm van die proses wat uitloop op hergeboorte. Ook die pleitredes (43:1a–c, 3a–c) speel hier 'n rol. Uiteindelik word die donkerte en verlatenheid van nie gesien wees nie, sowel as die ervaring van onreg, deur God se bevryding deurbreek. Die spreker weet dat hy deur God gesien is. “My God” (43:5d) kom tot lewe in “my gesig” (43:5d). Hergeboorte het plaasgevind en dit word sigbaar in die blydschap wat daar van die spreker uitgaan (42:6d, 12d; 43:4a, 5d). Hierdie blydschap kom vervolgens onder die soeklig.

4.4.4 Die ekstatische aard van die ontmoeting

Binne die bevrydende aangesig-tot-aangesig-ontmoeting ervaar die spreker dat God hom “van blydschap laat jubel” (43:4a). Dit versterk die idee dat die handelingsentrum nou in God gesetel is. Die sentrum van beweging lê in God. God trek die spreker uit homself in God in (vgl. Waaijman 2002:678).⁴⁰ Daarom is die wese van hierdie mistieke blydschap nie 'n losbandige, sinlose uitbundigheid nie, maar om buite die self te wees (ekstase) in God (vgl. Waaijman 2004a:164–5).⁴¹ Dit gaan oor 'n vreugdevolle tuiskoms by God. Sodanige tuiskoms behels om die eie te verlaat en 'n gas te word in die tent van die Gasheer. Dit is waaroor die pelgrimstog gaan en waarin die pelgrims hulle gemeenskaplike doel ontdek, naamlik om afstand te doen van hulleself en gas te word in God se tent.

De mystieke dimensie van die vreugde, die de pelgrim in het heiligdom ervaart, bestaan in “de bevrijding van mijn gelaat”: ik overschrijd de grenzen van mij eigene en word getrokken in het niet-eigene, in de tent van de Gasheer. Dit is “de bevrijding van zijn gelaat”: de bevrijding die de Machtige aan mij voltrekt. Deze dubbele bevrijding –

loskamen uit het eigene en ontvangen worde door het geheim – gaat gepaard met uitzinnige vreugde. (Waaijman 2004a:166)

Die tuiskoms by God is 'n saak van vreugde; dit is op sigself vreugde: “[J]oy is the very union with God, that knowledge which is also an indwelling” (Redmont 2005:390). Die klem lê dus nie op ekstase as bevryding nie, maar op vreugde wat in ekstase – buite die self, in God – uitbreek. Dit kontrasteer met die onrus oor die liminaliteit. Die spreker se ervaring van God word duidelik in die vreugde: vreugde nie bloot net as emosie nie, maar as ervaring van die Godswerklikheid. Derhalwe dat die vreugde telkens deel van die slot van elke stansa vorm: “ek wil Hom steeds loof” (42:6d, 12d; 43:5d).

4.4.5 Die transformerende aard van die ontmoeting

Die laaste aspek van die Godsontmoeting wat belig word, is dat dit transformasie in die menslike pool van die God-mens-verhouding bewerkstellig. Bloot net die feit dat daar in Psalm 42/3, naas die fisieke pelgrimstog, ook 'n innerlike, geestelike reis na vore kom, veronderstel dat transformasie plaasvind.⁴² Transformasie is 'n onlosmaaklike deel van die geestelike weg – dit is die bedoeling van die geestelike weg, nie as eenmalige gebeurtenis nie, maar as 'n deurlopende vormende werklikheid op die geestelike weg (vgl. Waaijman 2006:41–2). Onder die begrip *transformasie* word verstaan die betekenisvolle oorgange wat daar in die God-mens-verhoudingsproses plaasvind, vanaf niebestaan tot bestaan, misvorming tot hervorming, ens. (vgl. Waaijman 2002:455).⁴³ Van belang is om daarop te let dat God self die outeur is van hierdie transformasieproses:

Wij kunnen geen stap in de goede richting zetten zonder de genade van God. De geestelijke weg is Gods project in ons, waardoor Hij ons langzaam maar steeds meer op Hem gericht doet zijn. Daarom hebben we de genade van God nodig om een eerste stap te zetten. (Blommestijn 2006a:228)

Alhoewel die spreker van Psalm 42/3 met 'n biddende verlange uitstrek na God en daarmee bewys lewer van 'n gerigtheid op God, is sy uitsig op God vanweë die liminale situasie egter sodanig verduister dat hy vasgevang is in 'n begrensde verstaan van God. Soos hier bo aangetoon is, het hy in homself ingekeer geraak en kan daar gesê word dat sy perspektief verskuif het van die Oneindige (God) na die eindige dinge (o.a. die teenstanders en hulle vrae). Deur die prosesse van verinnerliking en mistagogie gaan hierdie Godsverduistering egter oor in 'n ontmoeting met God van aangesig tot aangesig. Deur in homself te sterf en hergebore te word, word die spreker bevry en is die weg vir transformasie gebaan:

Bevrijd van de terugbuiging op onszelf, verkrijgen wij de lichtvoetigheid van de vogels aan het zwerk, de hemelbewoners die God dag en nacht lof zingen ... We zijn bevrijd van de vermenging van onze geneigdheid met menselijke zelfbekommernis en voorwaardelijkheid, waardoor se het gelaat van de Ander uit de oog verliezen ... We zijn vrij geworden van de ontregeling die voorkomt uit angstige bezorgdheid om onszelf en de neiging om die werkelijkheid naar onze hand te zetten. (Blommestijn 2006b:204–5)

Die mistieke prosesse van verinnerliking en mistagogie, wat spasio skep vir die groot oomblik van aanskouing, staan dus in die teken van transformasie: die verwringing is deurbreek, 'n nuwe Godsverstaan het deurbreek; daar het 'n transformasie in die spreker se Godsbewussyn plaasgevind.

5. Samevatting

Wanneer Psalm 42/3 met die lens van mistiek gelees word, word dit duidelik dat hier baie meer op die spel is as bloot 'n neerslagtige spreker wat sukkel om sin te maak van sy omstandighede. Met behulp van die model vir 'n spirituele hermeneutiek, wat terselfdertyd erns maak met die metodes van die Bybelwetenskappe én Spiritualiteitskunde, is daar vanuit die teks 'n mistieke proses ontgin wat parallel in elkeen van die drie stansas van die psalms ontvou. Die mistieke proses begin met 'n liminale situasie wat ten diepste as godverlatenheid ervaar word en dan deur die fases van verinnerliking en mistagogie beweeg om in aanskouing tot voltooiing kom. Verskillende aspekte van die mistieke ervaring word in hierdie proses waargeneem, te wete: biddende verlange, 'n verskuiwing van die handelingsentrum vanaf die spreker na God as ervaringskern, nietiging, loslating, oorgawe en vereniging met God. Dit alles werk daartoe mee dat daar in die uiteindelijke aanskouing 'n transformasie in die spreker se Godsbewussyn plaasvind.

Bibliografie

- Alter, R. 2009. *The book of Psalms: a translation with commentary*. Kindle-plekke: 3731–842. New York: Norton.
- Baers, J., G. Brinkman, A. Jelsman en O. Steggink (reds.). 2003. *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*. Kampen: Kok.
- Blommestijn, H. 2006a. Omvorming in Christus. In Van Dijk e.a. 2006.
- . 2006b. De weg van de omvorming. In Van Dijk e.a. 2006.
- Blommestijn, H. e.a. (reds.). 2008. *Seeing the seeker. Explorations in the discipline of spirituality. A Festschrift for Kees Waaijman on the occasion of his 65th birthday*. Leuven: Peeters.
- Bocken, I. 2006. De verinnerliking van het licht. In Van Dijk e.a. 2006.
- Botterweck, G., H. Ringgren en H.-J. Fabry (reds.). 1997. *Theological dictionary of the Old Testament* IV. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1998. *Theological dictionary of the Old Testament* IX. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brueggemann, W. 2011. The Psalms and the life of faith: A suggested typology of functions. In Jacobson (red.) 2011.
- Brueggemann, W. en W.H. Bellinger. 2014. *Psalms*. New York: Cambridge. (New Cambridge Bible Commentary.)
- Buschat, N.R. 2011. Tears. In Scorgie (red.) 2011.
-

- Carter, C.E. 1996. A discipline in transition: The contributions of the social sciences to the study of the Hebrew Bible. In Carter en Meyers (reds.) 1996.
- Carter C.E. en C.L. Meyers (reds.). 1996. *Community, identity and ideology: social science approaches to the Hebrew Bible*. (Sources for Biblical and Theological Study 6.) Winona-meer: Eisenbrauns.
- De Jong-van Campen, A.M.G. 2009. *Mystagogie in werking. Hoe menswording en gemeenschapswording gebeuren in christelijke inwijding*. Doctorale proefskrif. Universiteit van Tilburg. Zoetermeer: Boekencentrum.
- De Villiers, P.G.R. 1999. The Psalms and spirituality. *Old Testament Essays*, 12(3):416–39.
- Durlesser, J.A. 1980. A rhetorical critical study of Psalms 19, 42 and 43. *Studia Biblica et Theologica*, 10:179–97.
- Dykstra, C. en D.C. Bass. 2002. A theological understanding of Christian practices. In Volf en Bass (reds.) 2002.
- Eaton, J.H. 2003. *The Psalms. A historical and spiritual commentary with an introduction and new translation*. Londen: T&T Clark.
- Egan, K.J. 2005. Contemplation. In Sheldrake (red.) 2005.
- Eising, H. 1997. זכר. In Botterweck, Ringgren en Fabry (reds.) 1997.
- Fokkelman, J.P. 2001. *Reading biblical poetry: An introductory guide*. Louisville: Westminster John Knox.
- Goldingay, J. 2007. *Psalms 2. Psalms 42–89*. Grand Rapids: Baker Academic. (Baker Commentary on the Old Testament.)
- . 2009. *Old Testament theology. 3. Israel's life*. Downers Grove: InterVarsity.
- Goulder, M.D. 1982. *The Psalms of the sons of Korah*. Sheffield: JSOT.
- Green, B. 2006. This old text: An analogy for biblical interpretation. *Biblical Theology Bulletin*, 36:72–83.
- Grogan, G.W. 2008. *Psalms*. Grand Rapids: Eerdmans. (The Two Horizons Old Testament Commentary.)
- Gruenwald, I. 2003. *The reference library of Judaism: Rituals and ritual theory in ancient Israel*. Leiden: Brill.
- Hauge, M.R. 1995. *Between sheol and temple: Motif structure and function in the I-Psalms*. Sheffield: JSOT.
- Hernandez, W. 2011. Soul. In Scorgie (red.) 2011.
-

- Holder, A. (red.). 2005. *The Blackwell companion to Christian spirituality*. Malden: Blackwell
- Holder, A.G. 2005. Discipline. In Sheldrake (red.) 2005.
- Hossfeld, F.-L. 2010. Der Elohistische Psalter. Entstehung und Programm. In Zenger (red.) 2010.
- Hossfeld, F.-L. en E. Zenger. 2003. The so-called elohistic Psalter: A new solution for an old problem. In Strawn en Bowen (reds.) 2003.
- Huls, J. 2006a. De innerlike mens. In Van Dijk e.a. 2006.
- . 2006b. From theology to mystagogy: the interiorization of the Protestant tradition by a world citizen. http://spirin.org/from_theology_to_mystagogy:_The_interiorization_of_the_Protestant_tradition_by_a_worldcitizen (1 Julie 2016 geraadpleeg).
- Humphrey, E.M. 2011. Ecstasy. In Scorgie (red.) 2011.
- Jacobson R.A. (red.). 2011. *Soundings in the theology of Psalms. Perspectives and methods in contemporary scholarship*. Minneapolis: Fortress.
- Jenni, E. en C. Westermann (reds.). 1984. *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament I*. München: Kaiser.
- Klingbeil, G.A. 2007. *Bridging the gap: Ritual and ritual texts in the Bible*. Bulletin for Biblical research Supplements 1. Winona-meer: Eisenbrauns.
- Kraus, H.-J. 1978. *Psalmen 1–59*. 5. Auflage. Neukirchen: Neukirchener. (Biblischer Kommentar Altes Testament 15/1.)
- . 1986. *Theology of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg.
- Linafelt, T. en T.K. Beal (reds.). 1998. *God in the fray. A tribute to Walter Brueggemann*. Minneapolis: Fortress.
- Lincoln, A.T., J.G. McConville en L.K. Pietersen (reds.). 2013. *The Bible and spirituality. Exploratory essays in reading scripture spiritually*. Eugene: Cascade.
- Lombaard, C.J.S. 2006. Four recent books on spirituality and the Psalms: some contextualizing, analytical and evaluative remarks. *Verbum et Ecclesia*, 27(3):909–29.
- Mahoney, E.J. (red.). 2005. *Scripture as the soul of theology*. Collegeville: Liturgical Press.
- Mays, J.L. 2011. *Psalms*. Louisville: Westminster John Knox. (Interpretation. A Bible commentary for teaching and preaching.)
- Mazza, E. 1989. *Mystagogy. A theology of liturgy in the patristic age*. New York: Pueblo.
-

- McGinn, B. 2006. *The essential writings of Christian mysticism*. New York: Modern Library.
- Merton, T. 1961. *New seeds of contemplation*. New York: New Directions.
- Meyers, C.L. 1997. The family in early Israel. In Perdue, Blenkinsop, Collins en Meyers (reds.) 1997.
- Miller, P.D. 1998. Prayer and divine action. In Linafelt en Beal (reds.) 1998.
- Perdue, G., J. Blenkinsop, J.J. Collins en C. Meyers (reds.). 1997. *Families in ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox.
- Perrin, D.B. 2005. Unitive way. In Sheldrake (red.) 2005.
- Raabe, P.R. 1990. *Psalm structures: A study of Psalms with refrains*. Sheffield: JSOT.
- Redmont, J.C. 2005. Joy. In Sheldrake (red.) 2005.
- Rienstra, D. 2011. Waiting. In Scorgie (red.) 2011.
- Robinson, J.M. 2005a. Absorption. In Sheldrake (red.) 2005.
- . 2005b. Annihilation, spiritual. In Sheldrake (red.) 2005.
- Ruffing, J.K. 2005. Direction, spiritual. In Sheldrake (red.) 2005.
- Schneiders, S. 1999. *The revelatory text. Interpreting the New Testament as sacred literature*. Minnesota: Liturgical.
- . 2002. Biblical spirituality. *Interpretation*, 56(2):133–42.
- . 2005. Biblical foundations of spirituality. In Mahoney (red.) 2005.
- . 2013. Biblical spirituality. Text and transformation. In Lincoln, McConville en Pietersen (reds.) 2013.
- Scorgie, G.C. (red). 2011. *Zondervan dictionary of Christian Spirituality*. Grand Rapids: Zondervan.
- Seebass, H. 1998. נִפְשׁ. In Botterweck, Ringgren en Fabry (reds.) 1998.
- Sheldrake, P. 2005a. Practice, spiritual. In Sheldrake (red.) 2005.
- . 2005b. Journey, spiritual. In Sheldrake (red.) 2005.
- Sheldrake, P. (red). 2005. *The new Westminster dictionary of Christian spirituality*. Louisville: Westminster John Knox.
-

- Steggink, O. 2003. *Mystiek: Woordgebruik en theorievorming*. In Baers, Brinkman, Jelsman en Steggink (reds.) 2003.
- Strawn, B.A. en N.R. Bowen (reds.). 2003. *A God so near. Essays on Old Testament theology in honor of Patrick D. Miller*. Winona-meer: Eisenbrauns.
- Turner, V. 1969. *The ritual process. Structure and anti-structure*, New York: Cornell.
- Van der Lugt, P. 2006. *Cantos and strophes in Biblical Hebrew poetry I*. Leiden: Brill.
- . 2010. *Cantos and strophes in Biblical Hebrew poetry II*. Leiden: Brill.
- Van Dijk, R. e.a. 2006. *Nuchtere mystiek*. Kampen: Ten Have.
- Volf, M. en D.C. Bass (reds.). 2002. *Practicing theology: beliefs and practices in Christian life*. Grand Rapids: Eerdmans (Kindle Uitgawe).
- Waaïjman, K. 1984. *Betekenis van de naam Jahwe*. Kampen: Kok.
- . 1986. *Psalmen vanuit ballingschap. Verklaring van een Bijbelgedeelte*. Kampen: Kok.
- . 2002. *Spirituality. Forms, foundations, methods*. Leuven: Peeters.
- . 2003: *Mystieke ervaring en mystieke weg*. In Baers, Brinkman, Jelsman en Steggink (reds.) 2003.
- . 2004a. *Mystiek in de Psalmen*. Baarn: Ten Have.
- . 2004b. *Vragen als geestelijke weg*. *Praktische Theologie*, 31(4):518–30.
- . 2006. *Conformity in Christ*. *Acta Theologica Supplementum*, 8:41–53.
- . 2013. *Psalmcommentaren (Waaïjman)/042–043*. [http://spirin.org/Psalmcommentaren_\(Waaïjman\)/042_-_043](http://spirin.org/Psalmcommentaren_(Waaïjman)/042_-_043) (3 Junie 2013 geraadpleeg).
- . 2015. *Devotion*. <https://spirin.org/Devotion> (1 Julie 2016 geraadpleeg).
- . 2016. *Holiness in spirituality*. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 72(4), a3463. <https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3463>.
- Welzen, H. 2008. “Were not our hearts burning within us while he was talking to us on the road, while he was opening the Scriptures for us?” (Luke 24:32). *Spiritual hermeneutics as a heuristic model for the spiritual aspects of intertextuality within the Lucan corpus*. In Blommestijn e.a. (reds.) 2008.
- . 2011. *Contours of Biblical spirituality as a discipline*. *Acta Theologica Supplementum*, 15:37–60.

Westermann, C. 1981. *Hoofdlijnen van een theologie van het Oude Testament*. Kampen: Kok.

—. 1984. יהוה. In Jenni & Westermann (reds.) 1984.

White, S. 2005. Ritual studies. In Holder (red.) 2005.

Wilson, G.H. 1985. The use of “untitled” Psalms in the Hebrew Psalter. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 97:404–13.

Zenger, E. 1991. *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*. Freiburg: Herder.

Zenger, E. (red.). 2010. *The composition of the book of Psalms*. Leuven: Peters.

Eindnotas

¹ Die eenheid van Psalm 42/3 word in afdeling 3.2.1 gemotiveer.

² Aangesien die spreker homself in 42:3, 10 as manlik identifiseer (אֱלֹהֵימִי), word die manlike voornaamwoorde deurgaans gebruik.

³ Kraus (1978:470–1) verkies om יהוה in plaas van אֱלֹהֵים dwarsdeur die teks te lees. Hy baseer sy besluit op die wyd aanvaarde beskouing dat die elohistiese psalms (Psalms 42–83) oorspronklik die naam יהוה sou bevat het en deur redaksionele hersiening in die 4de eeu v.C. verander is (vgl. Eaton 2003:28). Die afgelope tyd word hierdie siening deur Millard, Hossfeld en Zenger teengestaan (vgl. Hossfeld 2010:204–6). Hulle is daarvan oortuig dat die voorkeur vir die gebruik van אֱלֹהֵים vir die Godsnaam in Psalms 42–83 nie na ’n onafhanklike redaksie herlei moet word nie. Hulle stel eerder voor dat die meer algemene generiese benaming אֱלֹהֵים ’n uitdrukking van ’n teologiese gedagte kan wees wat die universele magsaanspraak van die God van Israel beklemtoon: “Moreover, the use of ‘elohim’ emphasizes God’s distance and transcendence; the distant, dark, mysterious God is accentuated” (Hossfeld en Zenger 2003:51). Buiten hierdie oortuigende standpunt is dit vir ’n mistieke lees van die teks van besondere betekenis dat die naam יהוה slegs een maal gebruik word te midde van die oorheersende voorkoms van אֱלֹהֵים, aangesien daar ’n bepaalde mistieke betekenis in die Godsnaam, יהוה, is: “In de psalmen functioneert de Naam als een centraal symbool om de eenheid tussen God en mens te verwoorden” (Waaijman 2004a:13).

⁴ Vgl. Green (2006:82): “But living when we do, it is not possible or desirable to rewind centuries of historical-critical work and the decades of insights from literary and readerly study, to step aside from engagement with them.”

⁵ Sien ook Lombaard (2006:909).

⁶ Welzen (2011:43) merk tereg op: “The way Schneiders discusses the meaning of the term ‘Biblical Spirituality’ seems very important for setting the outlines of the field of research indicated by this term.” Drie redelik onlangse publikasies wat hierdie drie rigtings duidelik na vore bring soos wat Schneiders die navorsingsveld van Bybelse Spiritualiteit oopmaak, is:

The Spirit that inspires: Perspectives on biblical spirituality (2011), *The Bible and Spirituality: Exploring essays in reading Scripture spiritually* (2013), waarvan in eindnota 24 melding gemaak word, en *The Spirit that guides. Discernment in the Bible and Spirituality* (2013).

⁷ Sien Welzen (2008:169–97) vir ’n toepassing van die model vir ’n spirituele hermeneutiek as heuristiese model om enkele spirituele aspekte van intertekstualiteit in die Lukaanse Korpus te ondersoek.

⁸ Die uitgangspunt ten opsigte van tekstuele keuses is om so ver as moontlik die Masoretiese Teks (voortaan: MT) te volg. Hierdie teks word algemeen aanvaar as die mees betroubare teks vir vakkundige werk (vgl. Grogan 2008:3).

⁹ Die alfabetletters is ’n aanduiding van die verskillende kola. ’n Kolon is die kleinste onafhanklike tekseenheid.

¹⁰ In teenstelling met die hedendaagse neiging van vertalers en kommentators om נַפְשָׁ met “ek” of “wese” te vertaal (bv. Goldingay 2007:19–20 en Alter 2009:716–8), word hier doelbewus gekies om dit met “siel” te vertaal. Daarmee word nie ontken dat die skeiding tussen liggaam en siel ’n vreemde konsep in die Hebreeuse Bybel is nie (vgl. Hernandez 2011:765). Tog is dit so dat baie tekste suggereer dat mense in ’n bepaalde verhouding met hulleself staan (vgl. Seebass 1998:510). Dit kom treffend na vore in die selfgesprek in Psalm 42/3, wat as ’n gesprek tussen die “ek” en “die siel” voorgestel word. Waaijman (2002:436) toon aan hoe die menslike aspek in die God-mens-verhoudingsproses in die geskiedenis van spiritualiteit veral met die woord “siel” beskryf word omdat dit so ’n veelkantige verskynsel is. Ook Kraus (1986:145) onderskryf hierdie vertalingswyse:

Humans need nourishment; they are eager to satisfy the hunger and thirst of the *nephesh* (Ps 42:1–2; 143:6). The *nephesh* is the seat of all the tumultuous longing and desire, seeking and yearning of humanity (Ps 24:4; 35:25; 42:1–2). It also represents the seat and the process of spiritual feelings and inner conditions. In matters of this sort it is appropriate to translate *nephesh* “soul” (Ps 31:7; 35:9; 42:5–6, 11; 43:5, etc).

¹¹ Anders as wat deur die redakteur van BHS, in navolging van die Septuaginta en die Siriese vertaling, voorgestel word, naamlik dat נַפְשָׁי (soos in 42:12 en 43:5) in plaas van נַפְשָׁ geles word, word daar by MT volstaan. Wanneer die saak vanuit ’n mistieke oogpunt bekyk word, is daar ’n betekenisvolle verskil tussen “die bevryding van sy gesig” (42:6d) en “die bevryding van my gesig” (42:12d; 43:5d). Dit word in afdeling 4.4.3 in besonderhede bestudeer.

¹² In Afrikaanse vertalings word die Tetragrammaton יהוה met “Here” (Nuwe Vertaling 1983) of “HERE” (1953-Vertaling, Nuwe Lewende Vertaling 2006 en Direkte Vertaling 2014) vertaal. Waaijman verkies om יהוה deurgaans met “Weser” (Ndl. “Wezer”, of Eng. “Be’er”) te vertaal omdat dit vir hom beter uitdrukking gee aan die eenheid van die mens se roep of smeking dat God dáár moet wees (“wees hier”) en God se bevestiging van God se dáár-wees (“Ek is hier”). In sy *Betekenis van de Naam Jahwe* (1984) beredeneer Waaijman hierdie standpunt in besonderhede. In ooreenstemming met die meeste kommentators, asook Engelse vertalings, word die vakkundige gebruik om יהוה as “Jahwe” weer te gee, hier gevolg.

¹³ Eindnota 8 het weer hier betrekking. MT word weer eens gevolg in die lig van die betekenisvolle verskil tussen “die bevryding van my gesig” (42:12d; 43:5d) en “die bevryding van sy gesig” (42:6d). Laasgenoemde dui op die bevryding wat van God af uitgaan en eersgenoemde dat ek bevry is. Sien verder in afdeling 4.4.3.

¹⁴ Uitgebreide en gedetailleerde werk in hierdie verband is onlangs deur onder andere Raabe (1990), Fokkelman (2001) en Van der Lugt (2006 en 2010) gedoen.

¹⁵ In die geskiedenis van psalmnavorsing was die studie van die konkrete lewensituasie, oftewel *Sitz im Leben* (n.a.v. Mowinckel), ’n belangrike fokuspunt. Aanvanklik het dit saamgehang met Gunkel se vormhistoriese ondersoek na die spesifieke literêre genre van die onderskeie psalms, maar sedert Brueggemann (2011) se bydrae oor die funksie van die psalms en sy bekende driedeling van die Psalms in psalms van oriëntasie, disoriëntasie en heroriëntasie het daar nuwe perspektief op die saak gekom. Hoewel daar sekerlik ’n verbintenis tussen die Psalms en die kultus is, is die situasies waarin dit tot stand gekom het, nie tot die kultus beperk nie.

¹⁶ Hauge (1995:75–6) gee ’n goeie oorsig van die verskillende moontlikhede wat aangebied word vir die konkrete lewensituasie waarbinne hierdie gedig tot stand gekom het. Dit wissel van siekte, wat gepaard kon gaan met kultiese onreinheid, tot verbanning en die moontlikheid van oorlog.

¹⁷ Sien bv. Goulder (1982:17), Eaton (2003:31–2), Waaijman (2004a:13, 158); Grogan (2008:16) en Mays (2011:174).

¹⁸ Die begrip *liminaliteit* (die woord kom van die Latyn *limen*, wat dui op “drempel”) is vroeg in die 20ste eeu deur die antropoloog Arnold von Gennep bekendgestel. *Liminaliteit* word gebruik om ’n spesifieke fase in Von Gennep se konsep van “oorgangsrituele” aan te dui. Onder “oorgangsrituele” verstaan hy “rites which accompany every change of place, state, social position and age” (Turner 1969:94). Dit gaan dus oor oorgangstye in die mens se lewe. Von Gennep identifiseer drie fases in hierdie oorgangsrituele: skeiding, liminaliteit en aggressie. Turner (1969:94–130) vind aansluiting by Von Gennep se gedagtegang en verbreed dit om prosesse in preliterêre, sowel as in Westerse kulture te verklaar. Hy vestig die gedagte van “struktuur-antistruktuur”. Struktuur behels ’n samehangende geheel van sosiale rolle en posisies wat in ooreenstemming met gewettigde norme en sanksies funksioneer. Antistruktuur is die gebied daar buite: “fruitful chaos, a place of incubation for new ideas and lifestyles, of resistance and creativity” (vgl. Waaijman 2002:214). Liminaliteit is ’n vorm van antistruktuur: individue bevind hulle buite die sosiale struktuur in ’n staat van onsekerheid.

¹⁹ Waaijman (2004a:161) omskryf dit so: “Het mystieke moment bestaat erin, dat die pelgrimstocht enerszijds de gewone levensenergieën uitput (geween; ten einde zijn), anderzijds het verlangen na God versterkt (minnen, onstuimig, ziel, hart, vlees, juilen).”

²⁰ Vgl. Ps. 122:1 waarin die gesamentlikheid van die pelgrimsreis duidelik na vore kom: “Ek was bly toe hulle vir my gesê het: ‘Kom ons gaan na die huis van Jahwe.’”

²¹ Die sosiologie van antieke Israel is ’n uitgebreide navorsingsveld wat sedert die aanvanklike werk van W. Robertson Smith vele gesaghebbende bydraers opgelewer het,

waaronder Max Weber en meer onlangs George Mendenhall en veral Norman K. Gottwald (vgl. Carter 1996:13–23). Deurgaans word die siening gehandhaaf dat groepsidentiteit baie belangrik was, soos mooi saamgevat word deur Goldingay (2009:20): “In the First Testament I am who I am as a member of my family, and my experience, work decisions, and fate are interwoven with, indeed dependent on, those of my family.”

²² Biddende verlanse en die verskuiwing van die handelingsentrum is tipiese kenmerke van ’n mistieke ervaring, soos wat Waaijman (2003:57–79) se ondersoek dit aantoon. Mettertyd sal dit duidelik aan die lig kom hoe ander aspekte van die mistieke ervaring, soos nietiging, ekstase, passiwiteit, onmiddellikheid, vereniging en aanskouing, ook deel uitmaak van die mistieke proses wat in Psalms 42 en 43 (of dan Psalm 42/3) afspeel.

²³ Verinnerliking pas in die konteks van toewyding (*devotio*). Om toegewyd te leef behels die nakom van sekere uiterlike handelingse soos rituele en gebed, maar die innigheid waarmee dit uitgevoer word, is van bepalende belang:

The basic word “devotion” situates the reality of spirituality in the field of tension between an inward attitude (dedication, surrender) with vivid affective colors (inwardness, fervency) on the one hand, and external practices (rituals, prayers, times, places, objects) on the other. The goal is that these practices should be sustained by fervent surrender to God. (Waaijman 2015)

²⁴ Vgl. Bocken (2006:71–2):

Wie verinnerlik, “devoet” leeft, sluit zich niet af van de dingen “buiten” zichzelf ... Wie innerlik leeft, benadert ook de dingen in hun innerlijkheid, dit wil zeggen, hun onvergelykbaarheid ... Een verinnerlijkt leven behelst de zoektocht naar de juiste verhouding tot de dingen.

²⁵ Gedagtig daaraan dat Psalm 42/3 vanuit ’n liminale situasie tot stand gekom het en liminaliteit deur antropoloë met oorgangsrituele in verband gebring word (Turner 1969:94), is dit te verwagte dat hier rituele na vore sal kom. Alhoewel daar ’n wye verskeidenheid van uiteenlopende definisies vir die begrip *ritueel* is (Klingbeil 2007:10–8), is die mees basiese omskrywing waarvoor geleerdes in rituele studies saamstem dat dit ’n kultureel gekonstrueerde sisteem van simboliese kommunikasie is wat uit patroonmatige herhaling van woorde en handelingse bestaan (vgl. White 2005:387–8). Meestal het rituele ten doel om die aanvanklike orde of eksistensiële ekwilibrium wat op die een of ander wyse geaffekteer is, te herstel (vgl. Gruenwald 2003:16).

²⁶ Vgl. Buschat (2011:785–6) se studie van die rol van tranes in Christelike spiritualiteit:

Tears are pointers to a deeper inward reality. Human tears release one’s grasp of power and control, and may signal a willingness to experience human emptying that mirrors the *kenosis* (emptying) of God in Christ (Phil 2:1–11). Christian transformation, expressed in trusting dependence on God’s mercy, requires this relinquishment, which will often be expressed with tears or surrender and acceptance.

²⁷ Vgl. Huls (2006a:184): “Wij worden niet innerlijk door veel te bidden of te mediteren, maar in dit gebed en deze meditatie kunnen wel opengebroke wordende voor de werkelykheid als een God doortrokken geheim dat ons onmiddellyk aanspreekte.”

²⁸ In Spiritualiteitkunde is geestelike praktyke ’n spesifieke navorsingsfokus. Drie terme word in wisselwerking met mekaar gebruik om aan dieselfde konsep uitdrukking te gee, te wete *oefeninge*, *dissiplines* en *praktyke* (vgl. Holder 2005:250 en Sheldrake 2005a:502). ’n Ouer, meer spesifieke gebruik van geestelike oefeninge dui op asketiese gebruike, waarmee mense doelbewus poog om fyner ingestel te wees op die heilige (vgl. Dykstra en Bass 2002:216–7). In die Benediktynse Reël is geestelike oefeninge daarop gemik om monnike voor te berei om die teenwoordigheid van God te kan “proe” (vgl. Waaijman 2002:173–4). Vanuit hierdie beskouing is geestelike oefeninge se doel dan om die hart te reinig met die oog op ’n ontmoeting met God: “Forms of spirituality are inconceivable without specific spiritual exercises whose purpose is to purify and open up the human subject. The exercises make people receptive to the God-relation and prepare them for contemplation” (Waaijman 2002:662).

²⁹ Steggink (2003:28) brei uit op die herkoms van die begrip: “De woord *mystikós* is ook verwant met *myéo* = inwijden in de mysteriën, dat wel een direct religieuse betekenis heeft: *mystès* = wie in de mysteriën is ingewijd, *mystagogós* = in de mysteriën inwijdend, en *mystagogia* – inwijden in de mysteriën.”

³⁰ Vgl. Waaijman (2002:871–2), met verwysing na die rol van mistagogie in geestelike vorming:

In spiritual formation mystagogy means the clarification of the spiritual way: one seeks to gain insight in the course of the way, into the mechanisms which either help or hinder the “going” of that way. Here mystagogy assumes the form of instruction or dialogue, retreat or consultation.

³¹ Sien Huls (2006b): “In this way the personal situation – which seems so significant – may be discovered as the Face of God. In things happening God is looking at us and in these concrete circumstances we may discover who God is.”

³² Vgl. Rienstra (2011:827): “The most counterintuitive feature of spiritual waiting is the surrender of our human desire to work, try, earn. Instead, we must allow God to act, revealing actions and purposes beyond our perception or comprehension.”

³³ Vgl. Waaijman (2004a:23): “De geschapen vorm komt tot bestaan vanuit de Vormer en wordte door de kracht van de Vormer bewaard.”

³⁴ Vgl. Westermann (1984:676). Sien ook Westermann (1981:161): “De Godslof wasemt door het hele bestaan van de Israëliet heen; hij is de natuurlyke reaktie op gebeurtenissen, waarin Gods goedertieren bestuur ondervonden werd.”

³⁵ Miller (1998:224–5) se opmerkings oor smeekgebed belig hierdie reddende handeling van God:

Petitionary prayer is – despite all its complaining, all the radical questioning of the hiddenness of God, and the experience of God-forsakenness that can come boiling to the surface in the prayer – a confident act, an expectant word. The petitioner prays between fear and trust. But the prayer has a form, and part of that form is an expression of confidence and expectation of God’s response.

³⁶ Vgl. Waaijman (2002:707): “In spiritual reading the perennial issue is the turnabout from text to the non-text of divine Self-communication, the revelation of Enlightenment.”

³⁷ Vgl. ook Egan (2005:211): “Christians perceive contemplation as a divine gift of grace.”

³⁸ Sien Waaijman (2002:680): “The I must be delivered of its self-defined identity by entering into nothingness. ... To be attached to the Creator is to be nullified in one’s own existence, that is, in the existence of which one is himself the center.”

³⁹ Sien Waaijman (2013): “De openbaring van mijn Machtige betekent het vrijkomen van mijn gelaat in God. Deze bevrijdingen van mijn gelaat (nu niet meer van zijn gelaat) worden in één adem verbonden met mijn geboorte uit de Machtige: ‘mijn Machtige’.”

⁴⁰ Waaijman (2002:761) skryf dat oratiewe dinamiek hier passief raak: “Orative dynamics is passive here: I am seen, heard, received. I am being included in intimacy with God, hidden in the recesses of his tent.”

⁴¹ Sien ook Humphrey (2011:420–1):

Instead, we will consider Christian ecstasy in terms of being “directed to the other” and as patterned for the church by the triune God himself. After all, true communion is possible only for those who “stand outside” themselves (*ecstasy* is from the Latin *ek-stasis*, “standing outside”).

⁴² Sheldrake (2005b:388) skryf dat die tema van die Christelike lewe as pelgrimsreis ’n ryk konsep is wat in die spiritualiteitsliteratuur baie aandag geniet het. Transformasie is ’n grondliggende faset hiervan: “The Christian understanding of the spiritual journey is thus a lifelong process of commitment to this process of turning – in other words, a movement of ongoing transformation.”

⁴³ Waaijman (2002:456) onderskei vyf vlakke van transformasie: transformasie in skepping (vanaf niebestaan tot bestaan in God se skepping van die mens); in herskepping (vanaf misvorming na hervorming in God se herskepping van die mens); in gelykvormigheid (na ’n spesifieke God-mens- transformerende model), in liefde (waarin die siel gelei word in God en God inwoon in die siel); en in heerlijkheid (wat eers in die lewe hierna verwerklik word, maar waarvan transformasie in liefde reeds ’n voorstelling is). Tegnies sou daar in Psalm 42/3 van transformasie in herskepping sprake wees.