

Huwelik of nie – wat van Hooglied?

H Viviers

(Universiteit van Johannesburg)

ABSTRACT

Marriage or not – what about the Song of Songs?

The traditional heterosexual, monogamous marriage can be questioned, not only on the grounds of modern deviating practices in regard to permanent love relationships but on discrepancies within the Bible itself. It is a myth that the “Bible says...” and then voicing only one viewpoint, when there are more than what fundamentalists have Bible readers to believe. The Song of Songs represents such an alternative voice, subverting the mainstream mores of its time. It not only subverts what was then deemed “proper”, patriarchy, class and religion but markedly also the typical Mediterranean marriage. The two lovers dream of a traditional marriage some time in the future but at the moment they focus predominantly on the intimate enjoyment of each other. “Sex before marriage”, however, is never promiscuous but adheres to a deapseated ethic of fidelity. The Song interestingly opens up morally defendable permanent relationships other than the traditional marriage. Utilizing Body Criticism the Song is appreciated in its own right in this article.

1 INLEIDING

Die moderne praktyk plaas ernstige vraagtekens oor die behoud van die tradisionele, heteroseksuele, monogame huwelik as die enigste morele en wettige ruimte waarbinne ‘n permanente liefdesverhouding¹ tussen twee mense gestalte behoort te kry. Jongmense, ouer mense en gay-paartjies – om maar ‘n paar groepe te noem – eksperimenteer amper nie eens meer by uitsondering met alternatiewe vorme van saamwees-verhoudings nie, maar in groot getalle. Kerklike veroordeling hiervan as *ipso facto* immoreel oortuig nie meer nie. Ook die staat het tot die besef gekom, deels as gevolg van die Grondwet, om oorweging te skenk aan die wettiging van alternatiewe “huwelike” (bv tussen gay-pare, poligamiese Afrika-tradisionele huwelike – vgl Dorey 2004:16). Die kompleksiteit van verhoudings in die moderne samelewing word nie genoegsaam deur die tradisionele huwelik aangespreek nie.

1 ‘n Seksuele verhouding hierby inbegrepe.

Die kerk is egter oortuig daarvan dat daar na meer as net moderne samelewingsneigings gekyk behoort te word alvorens oor ‘n ankersaak² soos die huwelik besin word. Die Bybel word die kerk se primêre bron wat die heteroseksuele, monogame huwelik as goddelike instelling bevestig, met ander woorde, die ononderhandelbare van hierdie huweliksvorm word as “bybels” voorgehou. Hiermee saam word die seksuele uitsluitlik vir binne die huwelik gereserveer. ‘n Onlangse studie bevraagteken monogamie egter as die enigste huweliksvorm volgens bybelse voorskrif, aangesien poligamie nie eksplisiet in die Bybel veroordeel word nie (Dorey 2004:17, 25). Die saak raak nog meer gekompliseer wanneer daar gepoog word om die “Bybel na te volg” in terme van die huwelik: wat van die leviraatshuwelik, is dit nie dalk ook iets sinvols om na te volg nie?; behoort ons ook weer gereelde (tussen families) sake-transaksie-huwelike in te stel?; en die bybelse patriargale huwelik waar ‘n vrou haar “plek moet ken” en haar seksualiteit byna genadeloos beheer word, is dit die antwoord?; moet jongmeisies weer op 12 jaar (met die aanvang van puberteit) trou en seuns so ‘n bietjie ouer? Die naboots van die pre-industriële bybelse samelewing lyk onhaalbaar. Maar daar word geargumenteer dat baie van hierdie huweliksgebruike net kultuurgebruike is en nie beginsels³ nie en daarom gelaat kan word. Maar wat nou gemaak as daar ‘n Bybelboek opduik wat baie duidelik ‘n ander “beginselstandpunt” stel teen die dominante hierbo genoem, veral wat betref die uitleef van die seksuele, dit wat in moderne idioom as ‘n “saamwoonverhouding” getipeer kan word? Die boek Hooglied tree hier op die toneel as die mees “onbybelse boek” (Meyers 1988:177), maar deel van die bybelse tradisie en daarom nie ignoreerbaar nie.

‘n Hele paar populêre studies en kommentare op Hooglied in Afrikaans het die afgelope aantal jare verskyn (bv Du Toit 1982; 1993; Burden 1993; Landman 1999; Bezuidenhout 1999; Claassens 2003; Venter 2003). Die winspunt van hierdie studies is dat almal

2 Die huwelik is van oudsher af beskou as dié simbool van sosiale kohesie, die bousteen van ‘n ordelike samelewing (Perkins 1995:41, 48-49).

3 Wie bepaal egter wat is “beginsel” en wat is “kultuurgebruik”? Verskillende belangegroepes gaan altyd verskillende beginsels kry uit hulle oorgelewerde, gevestigde lewenspraktyke? Die digotomie tussen kultuurpraktyk en beginsel is ook onverdedigbaar, aangesien lg ‘n uitvloeisel is van eg, ‘n verabsoluttering daarvan.

die boek Hooglied volgens sy oorspronklike bedoeling as die viering van die erotiese verhouding tussen 'n jongmeisie en jongman waardeer. In Protestantse kringe veral is hierdie “letterlike” lees van Hooglied die gebruikelike, teenoor die allegoriese lees van die teks wat veral in Rooms Katolieke kringe gewild is. Allegorie is niks anders nie as die subtiële sensurering van hierdie vurige lied tot 'n skadelose “mystical hymn” (LaCoque 1998:57). Opvallend van al die genoemde Afrikaanse studies op Hooglied is dat almal die jongpaartjie op een of ander manier “trou”, sodat hulle seksuele omgang “respektabel” kan wees. Dit kan of uit onkunde wees oor wat Hooglied werklik oor hierdie saak sê, of dit kan wees dat die skrywers versigtig is (en per implikasie oneerlik) vir die vervreemding van 'n redelik konserwatiewe Afrikaanse (kerklike) gehoor wat nog nie “gereed” is vir enige seks voor die huwelik nie, omdat hulle al die jare met die veilige dieet gevoed is. Hoe dit ook al sy, dit is nodig om Hooglied in eie reg te beoordeel, sonder die spreekwoordelike, bedekkende vyeblaar, laasgenoemde kennelik nie die skrywer se bedoeling nie.

In wat verder volg word Hooglied liggaamskrities⁴ waardeer. 'n Uitgebreide kommentaar is binne hierdie kort bestek nie moontlik nie, en slegs die breë (alternatiewe) ideologiese staanplek van die boek word toegelig, hopelik genoeg om die subversiewe aard van Hooglied bloot te lê. Liggaamskritiek, soos hier toegepas, hou verband met die ideologiese raamwerk waarbinne liggame (= persone⁵) diskoersmatig gegenerer of gekonstrueer word. “Liggaam” verwys na bepaalde gesedimenteerde idees wat 'n kultuur hieroor het en wat vormend inwerk om die status, plek, rol, ensovoorts van die volgelinge te bepaal. Werklike liggame word die draers en daarom die tasbare, konkrete getuies van die diepste waardes van 'n bepaalde kultuur, sodat daar konstant boodskappe onderling in 'n bepaalde groep na mekaar uitgaan oor wat die aanvaarbare “liggaam” van die groep is. “Liggaam” word dus 'n handige manier om mense te bemagtig, maar ook te beheer. Omdat liggame

4 Vir meer detail oor die teorie en illustrasie van hierdie metodologiese benadering, vgl Viviers (2002; 2003; 2005a; 2005b); Vorster (1997; 2001; 2002). Die ter perse derde uitgawe van *Scriptura* 2005 word volledig hieraan gewy.

5 Persoon dui op die sosialiteit/relasionaliteit van die liggaam (Vorster 1997:390).

onwillekeurig die betekenis van hulle kulturomgewing soos ‘n spons absorbeer en dit spontaan uitleef, “vertel”⁶ die liggaam normaalweg nie leuens nie. Berquist (2002:11) is daarom heeltemal korrek as hy sê: “Watching the body is the same thing as observing society”. Die reguleringsliggaam is die konstruk wat die maatstaf vorm vir alle ander: in ‘n samelewing waar nie-gestremdheid die norm is word gestremdes gemarginaliseer, waar heteronormatieweit gekoester word kom homoseksueles sleg daarvan af en in patriargale samelewings moet vroue hulle “plek ken”, om ‘n paar voorbeelde te noem. Wat was die Israelitiese reguleringsliggaam van die Hooglied-konteks en hoe reageer die hoofkarakters, die jong vroulike en jong manlike liggaam hierteen. Wat kan liggaamskritiek ons leer oor wat Hooglied werklik sê⁷, en of die huwelik hier wel ‘n prioriteit is al dan nie?

2 DIE SUBVERSIWITEIT VAN DIE BOEK HOOGLIED

Die boek Hooglied word redelik eenstemmig op grond van veral taalargumente (talle Arameïsmes, *hapax legomena*, Griekse en Persiese leenwoorde, ens) in die vierde eeu voor Christus gedateer. Omdat die boek byna skaamteloos vroulik-bevooroordeel is, is talle van mening dat dit deur ‘n vroulike outeur(s) geskryf is (bv LaCoque 1998:62), maar dit kon ook die produk van ‘n talentvolle manlike skrywer(s) gewees wat vroulike waardes onderskryf. Die boek het nie ‘n plot in die ware sin van die woord nie, maar is eerder episodies van aard (Bloch & Bloch 1995:18) wat omsluit word deur ‘n *inclusio* (1:2-2:7 en 8:5-14). Die boek vorm ‘n eenheid deur sy karakters, temas, beelde, poëtiese verteller, lentetyd, stad Jerusalem en plattelandse omgewing (Bloch & Bloch 1995:19; vgl ook Fox 1985:209-222) en vertoon veral ‘n samebindende psigologiese/emosionele eenheid (Munro 1995:143). Die individuele liefdesliedere is waarskynlik gebruik by bankette en vermaaklikheids-

6 Liggaam funksioneer soos ‘n “teks”, ‘n sosiale kode en daarom kan daar ook gepraat van die retorisiteit van die liggaam (vgl Vorster 2002:21).

7 Liggaamskritiek is nie ‘n metodologiese towerstaf nie (geen metode is nie), maar wel ‘n innoverende vorm van teksanalise om onder andere versteekte ideologieë tussen die lyne en agter die teks bloot te lê. Enige benadering wat erns maak met Hooglied in eie reg (allegorie uitgesluit) het ook al vroeër tot dieselfde konklusie gekom as hierdie studie, so bv gesaghebbende histories-kritiese studies van dekades gelede (vgl bv Gerleman 1981).

geleenthede, die wêreld van hofmakery en op 'n latere stadium ook by huwelike (Brenner 2000:162).

2.1 Die Israelitiese reguleringsliggaam

Wat was die dominante liggaamsideologie waarteen Hooglied reageer, of anders gestel, hoe het die reguleringsliggaam van die Hoogliedkonteks daar uitgesien? Die ideale “liggaam” in oud-Israel was die heel, manlike liggaam wat in beheer was van homself (Berquist 2002:18-50), tot so 'n mate dat hy 'n gevangene was van sy eie ononderhandelbare (“godgegewe”) oortuigings. Laasgenoemde word onderstreep deur veral die priesterlike fiksasie op liggaamsregulering en bewaring (reinheid en heelheid), wat toegeskryf kan word aan Israel se geskiedenis van konstante bedreiging. Soos wat die grense van die land, die groter makro-liggaam, gedurig beveilig moes word teen vyandige invloede (fisies en spiritueel), so ook die grense van die individuele mikro-liggaam. Heelheid impliseer nie slegs bewaring teen aanslae van buite nie, maar vanselfsprekend dat die man al sy organe in werkende toestand moes hê om in die gemeenskap aanvaarbaar te wees (vgl oa Lev 21:16-21), en by name 'n (besnyde) penis moes hê (Deut 23:1; Berquist 2002:35). Fallokrasie en sy bloedbroer patriargie se wortels lê ver terug!

Die feit dat 'n vrou nie 'n penis gehad het nie het haar in 'n minderwaardige posisie teenoor die man geplaas – sy kon slegs maar die objek van sy fallokrasie wees. Die man moes sy buitekant heel hou, soveel te meer die vrou, want sy is as meer poreus as die man beskou. Dit was veral deur haar vagina dat sy baie meer blootgestel was aan vyandige invloede: die ontvang van vreemde saad, siektes (Num 25:1-9) en bose invloede (Archer 1990:201-202)⁸. Die buitengewone klem in antieke Israel op die beheer van vroulike seksualiteit deur endogame huwelike, deur veral maagde “binnenshuis” te hou⁹ en die klem op maagdelikheid as indeks van die stabiliteit en eer van 'n huishouding (Matthews & Benjamin 1993:176-181), maak groot

8 Archer toon aan hoe veral die pasgetroude Joodse vrou in Grieks-Romeinse Palestina teen demone in die huwelikskamer beskerm moes word. Daar is geglo demone smag uiteindelik na 'n “vlees-en-bloed” bestaan. Om dit te bereik moes hulle vanuit die natuur, die blootgestelde vrou inneem (haar maagdebloed beset) en uiteindelik ook die man beheer met wie sy in kontak is.

9 Getroude vroue het meer bewegingsvryheid gehad (Archer 1990:243-245).

sin. Vir ‘n man om dus met ‘n maagd te trou verseker die voortbestaan van die heelheid van die kultuur. Anders as ‘n man s’n verander haar liggaam ook dikwels van vorm (bv tydens swangerskap) wat binne die antieke denke gelei tot die idee dat ‘n vrou los, onbetroubaar en onbeheerbaar is op veral seksuele gebied. Menstruasie wat sy nie kan beheer nie versterk hierdie oortuiging.

Die Israelitiese “liggaam” behels veel meer, maar hierdie paar kwashale is hopelik genoegsaam om ‘n begrip vir Hooglied se teenreaksie te kan vorm, om te verstaan hoekom die boek as ‘n subversiewe teks kon “werk”. Die geïnhibeerde en inhiberende manlike reguleringsliggaam kon eintlik nie iets anders as ‘n ongeïnhibeerde, rebellerende liggaamlikheid uitlok nie (vgl Viviers 2002).

2.2 Die alternatiewe “liggaam” in Hooglied

Wanneer Hooglied se alternatiewe liggaamlikheid as ongeïnhibeerd en vry beskryf word, is dit veral van toepassing op die jongmeisie, want die jongman het as man in elk geval ‘n voller lewe as sy. In wat verder volg word Hooglied se alternatiwiteit eers kortliks in die algemeen geskets alvorens daar op die probleem van die huwelik gefokus word.

2.2.1 Hooglied se bevraagtekening van “respektabel”, patriargie, klas en godsdiens

Dit is opvallend hoe spontaan en openlik die Hoogliedverliefdes mekaar se naaktheid geniet en so die etos van Israelitiese “respektabelheid” bevraagteken. Anders as byvoorbeeld tydens die antieke Griekse Spele waar atlete dikwels nakend gekompeteer het, was gekleed wees in Israel die norm (Eilberg-Schwartz 1994:91). Dit is veral in die sogenaamde *wafs* of beskrywingsliedere waar naaktheid sonder skroom besing word. Die een oor die man (5:10-16) herinner weliswaar aan ‘n standbeeld, hoewel sommige geleerdes in 5:14 “sy lyf is ‘n blok ivoor...”, oortuig is van ‘n verwysing na sy fallus. Die drie *wafs* oor die meisie besing haar naakte skoonheid in detail. In 4:1-7 en 6:4-7 word haar bolyf van bo na onder beskryf en in 7:2-8 word sy van “toon tot kop”, sensueel, lighartig en selfs uittartend dansend beskryf (Brenner 1993:255). Haar liggaam is heel en aantreklik in eie reg soos die man s’n!

Anders as haar vriend wat redelik vry kan kom en gaan soos hy wil, ervaar sy die brutale hand van patriargie aan eie lyf, hulle waardes word as’t ware op haar liggaam “geskryf”. Die wingerd wat sy moet oppas en haar songebrande donker vel getuig van haar

minderwaardige status (1:5-6). Dit gaan hier nie slegs oor die benutting van alle hande-arbeid binne die destydse bestaans-ekonomie nie (Bird 1992:952), maar terselfdertyd die beheer van haar seksualiteit deur haar broers, ‘n manier om haar “binnenshuis” te hou en losbandigheid te smoor. In 5:2-8 is sy die slagoffer van die stadspatriarge, die wagte en bewakers ook van die sosiale orde (Fox 1985:142). Hulle rand haar aan asof sy ‘n “ding” is, ‘n *iššāh zārāh* (“vreemde vrou”, hier as ‘n prostituut beskou), omdat sy dit durf waag om die publieke domein te betree wat vir mans gereserveer is. En in 8:8-10 is dit weer haar broers wat haar agter slot en grendel “binnenshuis” hou, totdat haar ontwikkelde borste vir hulle die teken word dat hulle vir haar ‘n huwelik moet reël. Dieselfde vol borste word die teken (“teks”) van haar opstand, sy behoort reeds aan iemand anders en is kennelik nie bereid om die ingeperkte, beheerde liggaam van haar kultuur te leef nie.

Hooglied hef ook klasverskille op. Die naaktheid hierbo aangeraak is klaar reeds ‘n gelykmaker, ‘n relativisering van die destydse genderhiërargie¹⁰, waar man en vrou blootgestel voor mekaar staan (Whedbee 1993:277). Die stad huisves die elite, invloedryke ouer mans en ook die hoëklas vroue wat hulle paternalistiese waardes geïnternaliseer het (1:5-6). Hoewel hierdie magsbastion per geleentheid aangeprys word is die primêre metafoor van Hooglied ‘n terugkeer natuur toe, ‘n “rural retreat” (Landy 1983:31), terug na die nederige, ongekompliseerde platteland toe. Sels die wilde, onherbergsame natuur word die twee verliefdes se “habitat” en “hemel” (vgl bv 1:17; 3:6; 4:8). Daar beweeg, leef en bemin hulle nie slegs saam met die laagstes op die klassehiërargie, die diere en plante nie, maar word hulle “een” met die res van die skepping. Die man word byvoorbeeld treffend as ‘n ratse wildsbok gemetaforiseer (2:8 ev) en die vrou as ‘n aanloklike tuin (4:12-5:1), mens en natuur verkry ‘n gedeelde liggaamlikheid.

Die afwesigheid van die groot temas van Israel se heilsgeskiedenis word algemeen deur kommentatore uitgewys en ook die

10 Die metaforiese vlak waarop Hooglied beweeg relatiewer beslis ‘n strakke genderdigotomie en open die moontlikheid van geslagsgelyke verhoudings. Ostriker (2000:47) vat dit raak: “Indeed, so much do the lovers mirror each other, and so little does the poem seem to stress sexual difference as such, that it makes itself available to same-sex lovers in much the same metaphorical way as it makes itself available to lovers of God”.

afwesigheid van God. Die vroeëre foutiewe vertaling van *šalhebetjāh* (8:6) as “vlam van Jahwe” is reggestel waar *jāh* as ‘n versterker funksioneer en nie ‘n afkorting vir Jahwe nie, en lees nou “‘n vurige vlam (of weerlig)”. LaCoque (1998) het insiggewend aangetoon hoe feitlik die ganse Israelitiese heilige/goddelike repertoire deur Hooglied ondermyn word. So byvoorbeeld word daar in plaas van “in die naam van God sweer” in die besweringsrefrein (2:7; 3:5) in die “naam van wildsbokke gesweer”: “*YHWH šeba’ôt* [Lord of hosts] has become *šeba’ôt* [gazelles]; while *El Shadday* [God Almighty] has been changed into *’ay^elôt hassadeh* [hinds of the field]” (LaCoque 1998:62, 86). By al die redes wat reeds gegee is vir God se “afwesigheid” kan ook gevoeg word dat ‘n vrouvriendelike boek soos Hooglied moeilik eer kan betoon aan ‘n patriargale god (Jahwe) in wie se godsdiens vrouwees per definisie beteken om “onrein” te wees (Eilberg-Schwartz 1990:191). Brenner (1993:273) sluit hierby aan deur te wys waar sterk vroue op die voorgrond tree (bv Ester; Rig 4) is God afwesig. In Hooglied het transendentalisme plek gemaak vir panenteïsme, waar “god” oral geruik, geproe, gevoel, gehoor en gesien kan word (LaCoque 1998:31). Die boek adem ‘n onmiskenbare mistisisme, gebore uit die liggaam se genialiteit om ook te spiritualiseer¹¹.

Bevraagteken hierdie jongvrou en jongman se uitleef van ‘n alternatiewe liggaamlikheid, se openlike erotiese viering van mekaar, ook die gebruikelike huwelik van hulle tyd?

2.2.2 Hooglied se relativering van die huwelik

Om die seksuele vir die huwelik te reserveer word die argument gewoonlik gevoer dat Hooglied klimakties ontwikkel deur die fases van eers hofmakery, dan die huwelik self (vgl bv die huweliksoptog in 3:6 ev) en dan die konsumering van die huwelik deur seks (4:12-5:1). Hierdie argument hou egter nie stand nie en lyk eerder na ‘n doelbewuste, deursigtige poging om Hooglied “respektabel” te maak en in lyn te bring met die seksuele etos wat vir jare verkondig is dat seks binne die huwelik hoort. En dit ten spyte van die opmerking van een van die groot geleerdes op die boek Hooglied, Michael Fox (1985:xxiii): “Egyptian and Israelite poets seem to accept premarital sex without hesitation”.

11 ‘n Treffende insig vanuit die Kognitiewe Wetenskappe (vgl bv Lakoff en Johnson 1999).

Reeds binne die eerste toneel waarmee Hooglied open (1:2-4) is daar sprake van seks. Die Hebreuse woord vir “liefkosings”, *dodîm* (vs 2, 4; vgl ook 7:13, 14), verwys deurgaans na die seksuele spel (Fox 1985:97). En dit gebeur binne een van die mees liefdesvriendelike ruimtes vir intimiteit, naamlik die “kamer” (vs 4; vgl ook 1:12-14). Hulle liefdesnessie is dikwels ook iewers in die privaatheid van die natuur (1:15-16).

In die direk opvolgende toneel (1:5-6) gee die jongmeisie blyke dat sy reeds seksueel aktief is as sy erken dat sy haar eie “wingerd” nie opgepas het nie (Bloch & Bloch 1995:6; Exum 2000:31). Sy is hier nie onder die gesag van haar man nie, maar van haar broers wat soos hierbo reeds aangedui, haar seksualiteit probeer beheer deur haar tot die wingerd te beperk.

In die feesplek in 2:4-7 bevind die jongvrou haar en haar minnaar in die klassieke, intieme liefdesposisie met sy linkerhand onder haar hoof en sy regterarm wat haar omhels (Keel 1986:173; vgl ook 8:3). Die Mesopotamiese gode (bv Tammuz and Ishtar) word in hulle liefdespel dikwels so uitgebeeld: “Your right hand you have placed on my vulva, your left stroked my head” (Bloch & Bloch 1995:34). Binne die onmiddellike konteks kry die besweringsrefrein in 2:7 (vgl ook 3:5 en 8:4) eerder die betekenis om die minnaars nie in hulle liefdespel te steur nie, as die moralistiese verklaring dat “groen liefde nie rypgedruk moet word nie” (Fox 1985:109; Viviers 1989). En ‘n verdere refrein bevestig die konsumering van die twee jongmense se liefde vir mekaar in seks: 2:16 “Die man wat ek liefhet, is myne en ek syne. Hy laat sy skape tussen die lelies wei...” (vgl ook 6:3; 7:10). Lank voor¹² die konsumering van hulle “huwelik” deur seks in 5:1, aldus die “respektabele” standpunt hierbo, is daar dus duidelik sprake van intieme liefde by hierdie jong paartjie.

Sou die jongman en jongvrou wel getroud wees dan is daar te veel anomalieë in die boek, wat eerder op die teendeel van hulle ongehude status dui. Hulle gedurige wegglip uit die openbare oog na intieme liefdesnessies, hetsy dit in die privaatheid van die “kamer” is

12 Hoewel Hooglied nie chronologies is nie, word ‘n “respektabele chronologie” (hofmakery, huwelik, konsumering van huwelik deur seks) in die boek ingelees. My argument gaan saam met hierdie oënskynlike “chronologie” juis om dit te ontmasker.

of geheime plekke iewers op die platteland, in die tuine of boorde, of in die wilde natuur, is beslis eerder die styl van jong minnaars as getroudes. Hulle gedurige wegglip natuur toe “...is not to a bed of matrimony, but to make love” (Fox 1985:231). ‘n Getroude vrou volg nie haar herder se spoor in die weivelde nie, maar ‘n minnares wel (1:7-8). Hoekom sou ‘n getroude vrou dit nodig ag om in 3:1-5¹³, en haar goeie reputasie op die spel te plaas (vgl 5:2-8), na haar man te gaan soek en hom dan terug te bring na haar (moeder se) huis toe? Dit is eweneens eerder die styl van ‘n vurige minnares. Die terugbring na die moeder se huis gebeur weer in 8:1-4 en hier weer met die oog op die liefdespel (vs 2-4). Sou die geliefde haar broer wees (of man) dan sou ‘n openlike soen op straat niks snaaks wees nie, maar omdat hulle ongetroud is, is hulle blootgestel aan die polisiëring van die “openbare oog” (Fox 1985:166). Dit is daarom ook in die nag dat die jongman sy geliefde kom besoek by haar huis (5:2 ev), dat hy hom snags haas na die aanloklikheid van haar “mirreberg” en “wierookheuwel” (haar borste; 4:6). ‘n Getroude man hoef seker nie sy vrou so skelm in die nag te gaan besoek nie. By die pragtige plattelandse gehuggies, tussen die bottende wingerde en granaatbome, daar gee sy haar liefde (*dodîm*) aan haar beminde (7:10-13). Hierdie optrede is nie die styl van ‘n tradisionele getroude paar nie¹⁴, en dit is duidelik dat hierdie jong paartjie ook wat die destydse huweliksinstelling betref, nie die voorgeskrewe “liggaam” van hulle kultuur leef nie. Hulle verwerp die inhiberende kontrole van die dominante liggaamsideologie en dit geld beide die jongmeisie en jongman. Dit was reeds duidelik dat vroue se seksualiteit deur die patriarge van haar huis “besit” word en slegs in ‘n ooreengekome huwelik afgestaan word aan haar man om ‘n nuwe huishouding te begin. ‘n Jongman soos hier in Hooglied, hoewel hy

13 Die argument kan gevoer word dat hier slegs van ‘n (gewaagde) droom/fantasie sprake is. Drome is egter eweneens (nes die werklike lewe) die draers van kulturele waardes, in hierdie geval die skrywer se alternatiewe waardes. Die grens tussen werklikheid en fantasie is deurgaans vloeibaar in Hooglied.

14 Rabbi Akiba (1^e/2^e eeu nC) se sensurering van die sing van Hooglied in die destydse tavernes maak alleen sin as die paartjie ongetroud is, hy waarsku dus teen hulle “vrydenkendheid”. As Hooglied slegs maar ‘n onskuldige huwelik tussen twee jongmense voorstel, dan is sy waarskuwing hierteen betekenisloos, want as rabbi staan hy die huwelik voor.

meer vryheid geniet het, was weens sy jonkheid ook onderwerp aan die gesag van die meer senior mans.

Daar is ook verder 'n opmerklike stilswye in Hooglied oor die tipiese aanduiders van 'n antieke Mediterreense huwelik: nêrens is daar eksplisiet sprake van die vrugbaarheid van die jongmeisie om kinders voort te bring nie, haar primêre “roeping” binne 'n gemeenskap waar prokreasie van die uiterste belang was (Ostriker 2000: 44)¹⁵; die opvallende afwesigheid in die boek van die bloedbevleete kledingstukke as bewys van haar maagdelikheid tydens konsumering van die huwelik (vgl Deut 22:13-30), dui op die afwesigheid van die huwelikseremonie (LaCoque 1998:50); die jongmeisie word ook nooit as (getroude) “vrou” (“wife”, LaCoque 1998:7 n 10) getipeer nie; die gebruiklike, gereelde huwelik wat moes wees (8:8-10) is verwerp deur die jongmeisie. Sy volg haar eie hart met die man wat sy liefhet, want “skelm trou” was nie moontlik nie. Dit is duidelik dat hierdie twee jongmense wat in 'n intieme verhouding gewikkel is nie getroud is nie.

Voorstanders van die standpunt dat die jongmense van Hooglied wel 'n huwelikspaar vorm, is vinnig om daarop te wys dat daar wel verwysings na die huwelik in die boek is. Verwysings alleen is egter nie genoegsame getuienis dat hulle wel getroud is nie. Die jongmeisie word 'n paar keer *aḥat kallāh*, “susterbruid” genoem (4:8, 9, 10, 11, 12; 5:1) en dit sou dan 'n bewys wees dat sy wel getroud is. Nou is dit opvallend dat die bruid-gedeelte (*kallāh*) van die Hebreuse woordpaar letterlik geïnterpreteer word, maar nie die suster-gedeelte (*aḥat*) nie, want die implikasie is duidelik: dit klink darem baie na bloedskanie! Die inkonsekwensie egter hiervan raak weer eens deursigtig om die boek “respektabel” te maak, maar is duidelik 'n swak, onoortuigende argument. Daar is geen dwingende gronde waarom die een gelaat behoort te word, maar die ander een gekies word nie. Kenners is dit eens dat beide woorde eerder as speelse “byname” verstaan moet word, om beeldryk die intieme nabywees van die twee verliefdes te kommunikeer. Net so moet ook die beskrywings en rolle van die twee as “koning”, “koningin”, “herder”, “diensmeisie”, ensovoorts, as fiksie verstaan word en nie letterlik opgeneem word nie. Die verwysings na die huweliksoptog

15 Hier breek die boek 'n lansie vir moderne kinderlose pare, dat kinders nie noodsaaklik is om 'n verhouding sinvol te maak nie.

(3:6 ev) moet soortgelyk verstaan word. Soos wat daar elders dan “koningsfiksie” en “herdersfiksie” voorkom, waar die twee karakters hulle in hierdie rolle “verbeel” en so kleur gee aan hulle verhouding, so droom hulle ook oor die rolle van “bruid” en “bruidegom” (vgl Fox 1985:123, 124, 135). Hulle voorsien dus wel ‘n huwelik iewers in die toekoms, maar op die oomblik is al wat saak maak hulle passievolle liefde vir mekaar. Die Hooglieds krywer ondermyn en verwerp dus nie op ‘n vyandige manier die huwelik van destyds nie¹⁶, maar relativeer dit. Ware en getroue liefde is die belangrike saak, die ruimte waarbinne dit gebeur is onbelangrik. En dit sluit die seksuele verhouding in. Fox (1985:313-314) som Hooglied se standpunt geveleud op: “With Canticles sexual intercourse does not consummate marriage. Rather, marriage will consummate sex...”.

Die weerstand teen voorhuwelikse seks kan teruggelei word tot baie immorele voorbeelde daarvan, maar soos hieronder geargumenteer sal word waarborg ‘n huwelik allermins moraliteit in die slaapkamer (vgl Ruether 2000:35-53). In sy populêre kommentaar op Hooglied ‘n aantal jare gelede, verwoord Burden (1993:960) die oortuiging van baie dat voorhuwelikse seks “sleg” en promisku is: “Maagdelikheid word vandag deur baie mense as ouderwets beskou, maar dit was nog altyd God se plan vir ongetroudes. Daar is ‘n rede daarvoor: seks buite die huwelik is goedkoop”. Die problematiek van “God se plan” kom later weer aan die orde, want tussen die kanonieke boek Hooglied en die res van die Bybel is daar kennelik ‘n weerspreking (Bloch & Bloch 1995:12). Die stelling dat seks buite die huwelik goedkoop is, is ‘n veralgemening. Burden is natuurlik oortuig daarvan dat Hooglied die huwelik voorstaan, maar dit het duidelik hierbo geblyk dat dit nie die geval is nie. En is die seks in Hooglied nou goedkoop? Allermens! Die seksuele moraliteit van die jong paartjie is aanprysenswaardig en ook navolgenswaardig. Hulle aanvaar die gawe van seksualiteit met oorgawe. Hier is geen ongefundeerde inhibisies dat die gees die liggaam in toom moet hou nie. Daar is ook geen hiërgie tussen *eros* en *agape* nie, liggaam en gees is in harmonie verenig in die omhelsing van die

16 Oor die patriargale beheer van die huwelik is die skrywer egter besonder krities (vgl weer 8:8-10). Kommentatore wys ook deurgaans op die positiewe rol van die “moeder” in Hooglied, teenoor die afwesigheid van die vaderfiguur van die jongvrou. Die vader as patriarg, is waarskynlik net soos God, subtiel uit die boek “uitgeskryf”.

lewe en die liefde. Hulle verhouding is eksklusief en toegewyd, hulle het oë slegs vir mekaar en geen derde party is welkom in die intimiteit van hierdie verhouding nie. Die jong verliefde paar is immuun teen status, rykdom en mag, dit wat verhoudings gewoonlik vertroebel en vernietig. Trouens, hulle “speel” ryk en arm, hoog en laag, kultuur en natuur en oorbrug die kloof tussen hierdie mensgemaakte dualismes wat eintlik nooit moes gewees het nie. Hulle verhouding is speels en interessant, hulle respekteer mekaar as gelykes en hulle offer vir mekaar op. Hooglied vergestalt al die gekoesterde huweliksdeugde, maar ironies, buite die huwelik. Troue liefde is waaroor dit gaan ongeag die troue, ongeag die ruimte waarbinne dit gebeur. Dit is gepas om weer vir Michael Fox (1985:315) ook hier die laaste gevleuelde woord te gee: “The Song does assume a sexual ethic, but the sexual virtue cherished is not chastity. It is fidelity: unquestioned devotion to one’s lover...”.

3 SLOTOPMERKINGS: ‘N POST-HOOGLIED SIENING VAN DIE HUWELIK

Dat die Bybel problematies raak vir teologie, laasgenoemde dikwels dekonstrueer en eerder van meerdere, uiteenlopende “stemme” as ‘n enkele, “finale stem” getuig, vloei duidelik voort uit die voorafgaande. Dit wat mense glo daar staan en wat daar werklik staan is dikwels twee verskillende dinge (Carroll 1997:27). “God wil seks binne die huwelik” is aldus die tradisionele standpunt die bybelse standpunt, en ewe duidelik wil God seks voor die huwelik in Hooglied, as deel van die bybelse kanon (Bloch & Bloch 1995:12). Wat nou gemaak met hierdie ooglopende kontradiksie?¹⁷ Dit is beter om hierdie verskillende ideologiese standpunte eerder aan verskillende belangegroepes in oud-Israel toe te skryf as om hulle aan ‘n sogenaamde geïnspireerde “godsopenbaring” te wil koppel, anders lyk God darem besonder wispelturig¹⁸. Feit bly egter staan

17 Carroll (1997:56) toon aan hoe problematies die Bybel raak vir teoloë met sy opponerende beelde van God – ‘n God wat liefhet en haat, skep en vernietig, in woede uitbars en seën, kort-kort van besluit verander, onvoorspelbaar is in sy optrede, ens. In die lig hiervan is dit daarom beter om God as ‘n literêre karakter te beskou.

18 In aansluiting by die vorige voetnoot is ‘n beter omskrywing vir God ‘n gepersonifieerde samelewingsprojeksie van diepste waardes. Dit is slegs deur menslike kognisie (bv metafore) dat God geken kan word, meer as dit is ons nie

dat beide standpunte in die Bybel geakkommodeer word en ‘n keuse vandag vir slegs een as die norm (gewoonlik die tradisionele) is onverdedigbaar. Die Bybel self kies dus nie net vir een standpunt nie, maar skep interessant ruimte vir ‘n tradisionele huwelik en óók ‘n Hoogliedsituasie¹⁹.

Hierdie artikel is nie bedoel as ‘n nullifiëring van die tradisionele huwelik nie, maar die behoud van die goeie daarvan. Ook die Hoogliedpaartjie het gedroom van ‘n tradisionele huwelik iewers in die toekoms. Die huwelik het sigself al oor en oor bewys as ‘n veilige, koesterende omgewing veral vir pare wat graag gesinne wil hê. Maar die tradisionele huwelik spreek nie die komplekse, moderne samelewing se behoeftes aan wetlike, morele, permanente verhoudings anders as die tradisionele, heteroseksuele, monogame verbintenis aan nie (bv saamwoonpare jonk of oud, gay-pare, ens). ‘n Breër visie word reeds deur die “sekulêre wêreld” gekonkretiseer, die ontwikkelinge hier te lande op regsgebied waar ander huweliksvorme as die tradisionele in ‘n proses van wettiging is. En hier is die “wêreld” die kerk ironies genoeg voor, selfs in terme van “bybels”, omdat hy meerdere moontlikhede erken.

Maar is “vrye seks” nie heeltemal onverantwoordelik vandag in die lig van onvolwasse jongmense wat roekeloos saamslaap, geslagsiektes, HIV-VIGS, ensovoorts, nie? As “vrye seks” immorele seks impliseer, dan is dit beslis af te keur. Hooglied se seks mag miskien voor die huwelik gebeur (en dus “vry” van die huwelik), maar dit is soos hierbo reeds aangetoon allesbehalwe immoreel. Reuther (2000:35-53) argumenteer verhelderend oor die belang van morele seks binne ‘n verhouding wat gekenmerk word deur veral liefde, toewyding, getrouheid en wedersydse respek. Waar hierdie deugde nie aanwesig is nie, selfs binne ‘n wettige huwelik, is die seksuele immoreel. Dit gaan dus oor ‘n stilering, ‘n beskaafdheid van die seksuele binne ‘n opvoedingsproses wat by kinders begin om hulle in staat te stel om gesonde waardes op hierdie gebied te

in staat om te kan sê of meet nie. “Soveel hoofde soveel sinne”, verklaar dus die uiteenlopende voorstellinge van God.

19 En ook deur kreatiewe “teologisering” ander permanente verhoudings/“huwelike” (bv gay-pare), maar binne die raamwerk van ‘n gesonde moraliteit. Vergelyk ook voetnoot 10.

internaliseer, sodat hulle later as volwassenes hulle liggame verantwoordelik kan geniet.

Isherwood onderstreep die belang van ons liggaamlikheid treffend as sy sê ‘Bodies know more deeply than minds alone ...’ (2000:14). Dit geld nie slegs die waardering van ‘n antieke teks soos Hooglied nie, maar ook die waardering van die moderne “lewenstek”, deur die influistering van die liggaam. Dan kan die lewe met verantwoordelikheid en oorgawe geleef word.

Literatuurverwysings

- Archer, L J 1990. *Her price is beyond rubies: The Jewish woman in Greco-Roman Palestine*. Sheffield: Sheffield Academic Press (JSOT Suppl series 60).
- Berquist, J L 2002. *Controlling corporeality: The body and the household in ancient Israel*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bezuidenhout, L C 1999. Hooglied, in Vosloo, W & Van Rensburg, F J (reds), *Die Bybellennium Eenvolumekommentaar: Die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing*, 762-768. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Bird, P 1992. Women, OT, in Freedman, DN (ed), *The Anchor Bible Dictionary*, volume 6, 951-957. New York: Doubleday.
- Bloch, A & Bloch, C 1995. *The Song of Songs: A new translation*. New York: Random House.
- Brenner, A 1993. “Come back, come back the Shullamite” (Song of Songs 7.1-10): A parody of the *waf* genre, in Brenner (ed) 1993, 234-257.
- , (ed) 1993. *A Feminist companion to the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- , 2000. ‘My’ Song of Songs, in Brenner, A & Fontaine, C R (eds) 2000, 154-168.
- Brenner, A & Fontaine, C R (eds) 2000. *The Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press (A feminist companion to the Bible, second series).
- Burden, J J 1993. Hooglied, in Vosloo, W & Van Rensburg, F J (reds), *Die Bybel in Praktyk (Nuwe Vertaling)*, 954-963. Vereeniging: Christelike Uitgewers-maatskappy.
- Carroll, R P 1997. *Wolf in the sheepfold: The Bible as problematic for theology*. London: SCM Press.
- Claassens, J 2003. Hooglied, in Landman, C (red), *Leefstyl-Bybel vir vroue*, 793-807. Wellington: Lux Verbi.
- Du Toit, D 1982. *Liefde beter as wyn: ’n Kursus vir groepbybelstudie oor Hooglied*. Wellington: Bybelkor.

- , 1993. Hooglied van Salomo, in Van Zyl, A H (red), *Die Bybel verklaar*, 806-817. Kaapstad: Lux Verbi.
- Dorey, P J 2004. Genesis 2:24: *Locus Classicus* van monogamie in die Ou Testament? 'n Literêr-historiese ondersoek na perspektiewe op poligamie in die Ou Testament. *OTE* 17 (1), 15-29.
- Eilberg-Schwartz, H 1990. *The savage in Judaism: An anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*. Bloomington: Indiana University Press.
- , 1994. *God's phallus: And other problems for men and monotheism*. Boston: Beacon Press.
- Exum, J C 2000. Ten things every feminist should know about the Song of Songs, in Brenner, A & Fontaine, C R (eds) 2000, 142-151.
- Fox, M V 1985. *The Song of Songs and ancient Egyptian love songs*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Gerleman, G 1981. *Ruth, Das Hohelied*. 2. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (BKAT XVIII).
- Isherwood, L 2000. Introduction, in Isherwood, L (ed) 2000, 9-18.
- , (ed) 2000. *The good news of the body: Sexual Theology and Feminism*. Sheffield: Sheffield Academic Press (Studies in Theology and Sexuality, 5).
- Keel, O 1986. *Das Hohelied*. Zürich: Theologischer Verlag (Zürcher Bibelkommen-tare AT 18).
- LaCoque, A 1998. *Romance she wrote: A hermeneutical essay on the Song of Songs*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Lakoff, G & Johnson, M 1999. *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books.
- Landman, C 1999. *Lirieke van die liefde: 'n Bybelstudie oor liefde en verhoudings uit die boek Hooglied, vir pare, individue of groepe*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Landy, F 1983. *Paradoxes of paradise: Identity and difference in the Song of Songs*. Sheffield: Almond Press (Bible Literature 7).
- Matthews, V H & Benjamin, D C 1993. *Social world of ancient Israel 1250-587 BCE*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Meyers C 1988. *Discovering Eve: Ancient Israelite women in context*. New York: Oxford University Press.
- Munro, J M 1995. *Spikenard and saffron: A study in the poetic language of the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press (JSOT Suppl series 203).
- Ostriker, A 2000. A Holy of Holies: The Song of Songs as countertext, in Brenner, A & Fontaine, C R (eds) 2000, 36-54.

- Perkins, J 1995. *The suffering self: pain and narrative representation in the early Christian era*. London: Routledge.
- Ruether, R R 2000. Sex in the Catholic Tradition, in Isherwood, L (ed) 2000, 35-53.
- Venter, P 2003. Hooglied, in Van der Watt, J (red), *Die Bybel A-Z*, 409-412. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Viviers, H 1989. Die besweringsrefrein in Hooglied 2:7, 3:5 en 8:4 – “Moenie die liefde rypdruk nie” of “Steur ons nie in ons liefde nie”. *Skrif en Kerk* 10(1), 80-89.
- , 2002. The rhetoricity of the ‘body’ in the Song of Songs, in Porter, S E & Stamps, D L (eds), *Rhetorical criticism and the Bible*, 237-254. Sheffield: Sheffield Academic Press (JSNTS 195).
- , 2003 Die waarom en waartoe van rabbi Akiba se allegoriese verstaan van Hooglied. *Verbum et Ecclesia* 24(2), 623-635.
- , 2005a. The politics of bodily disability. Ter perse in *Scriptura*.
- , 2005b. The ‘body’ and Lady Wisdom (Proverbs 1-9). *OTE* 18(3), 879-890.
- Vorster, J N 1997. Construction of culture through the construction of person: The *Acts of Thecla* as an example, in Porter, S E & Olbricht, T H (eds), *The rhetorical analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*, 445-473. Sheffield: Sheffield Academic Press (JSNT Suppl 146).
- , 2001. ‘n Politieke tegnologie van die vroeë Christen se gepynigde liggaam. *Verbum et Ecclesia* 22(2), 434-454.
- , 2002. A rhetoric of the body, praxis and wisdom. Referaat gelewer by OTWSA-kongres, Stellenbosch, 12 September.
- Whedbee, J W 1993. Paradox and parody in the Song of Solomon: Towards a comic reading of the most sublime song, in Brenner, A (ed) 1993, 266-278.