

# VROULIKHEID BY DIE SKEPPERGOD?

‘N LIGGAAMSKRITIESE ONTLEDING  
VAN GESELEKTEERDE SKEPPINGSTEKSTE  
IN DIE OU TESTAMENT

Deur

PHILIPPUS PETRUS VENTER

Proefskrif voorgelê ter vervulling van ‘n deel van die vereistes vir die graad

DOCTOR LITTERARUM ET PHILOSOPHIAE

in Bybelkunde

Fakulteit Geesteswetenskappe  
Universiteit van Johannesburg

PROMOTOR: PROF H VIVIERS

November 2006

## Dankwoord

‘n Projek soos hierdie gebeur nie sonder die ondersteuning en soms groot opofferings van mense om jou nie. Ek was omring deur ‘n skare kosbare persone, en wil hiermee aan sommige van hulle (wat ek kan onthou) dank betuig.

Prof Hennie Viviers is ‘n inspirerende, stimulerende en briljante studieleier. Sy entoesiasme is aansteeklik, en sy opregtheid het my nie slegs as student nie, maar ook as persoon opgebou en verryk. Baie dankie!

Christa, my eggenote, bring soveel liefde, positiwiteit, aanmoediging en deernis in my lewe in, dat ek haar nooit genoeg kan bedank nie. My kinders Tessa, Wilhelm en Suna vul my lewe met hulle entoesiasme en lewenslus, en hulle nuuskierigheid en respek.

Baie mense het oor baie jare tot my akademiese vordering en vorming as mens bygedra. Dankie aan Johan Avenant, Wicus Coetzer, Daan de Bruyn, Chris Dirks, Dionne Crafford, Danie du Toit, Louise du Toit, Johannes Haarhoff, Francois Hugo, James Kirkpatrick, David Kotzé, Jan Kitshoff, Koos Kriek, Estelle Lamprecht, Andre la Grange, Jurie le Roux, Jimmy Loader, Danie Lombard, Zulch Lötter, Piet Naude, Nelus Niemandt, Gert Prinsloo, Fanie Snyman, Lourens Stapelberg, Carel van der Merwe, Wentzel van Huyssteen, en Pieter Viljoen, onder andere.

Dankie aan my kollega Ds Giel Roux en die kerkraad van Fairlandgemeente vir studieverlof.

Die Universiteit van Johannesburg se finansiële steun was onontbeerlik en word met dank erken.

Dankie aan my pa, op wie se bedkassie sedert my kinderdae tot vandag toe twee boeke lê: die Bybel, en Aldo Leopold se “*A Sand County Almanac*”.

**ONLY THE MOUNTAINS HAVE LIVED LONG ENOUGH  
TO LISTEN OBJECTIVELY  
TO THE HOWL OF THE WOLF<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Aldo Leopold in *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (1949) soos aangehaal deur Ahlers (1990:433).

# ABSTRACT

## FEMININITY WITHIN THE CREATOR GOD: A BODY CRITICAL ANALYSIS OF SELECTED CREATION TEXTS IN THE OLD TESTAMENT

by  
Philippus Petrus Venter

Western society is pervaded by a value system that leads to a virtually natural discrimination against women and an accompanying unbridled “right” to Earth. Dichotomies, whereby, amongst others, masculinity is prioritized over femininity, lie at the heart of these value systems. These dichotomies are underpinned by the gender ideologies in the texts of the Old Testament that are regarded as normative.

The possibility that creation texts of the Old Testament contain dimensions of ecojustice was foreseen, specifically regarding the potential femininity of the god constructs in cosmological texts. The ideological values leading to the construction of certain god characters were weighed up against the six principles of ecojustice promoted by the *Earth Bible* series. These principles are: intrinsic value, interconnectedness, voice, purpose, mutual custodianship and resistance to exploitation.

The method of body criticism was employed in analyzing the texts and exposing the values foundational thereto. Body criticism as analytical tool is based upon the findings of modern cognitive science regarding the embodiment of thought, the cognitive unconscious as well as the metaphoricity of human abstract constructs. The paradigm or model of embodied realism was construed, wherein the body is regarded as “text” reflecting the deepest values and convictions of a community. God constructs represent the ideal symbolic body of a community, a regulating body that moulds and refines the values and norms of that community. In an ecojust phenomenology of the body, including the concepts of an ideal body and god constructs, gender will function as a dynamic interactive continuum.

In the exposition of the body ideology of antique Israel, the focus was placed on the Israelite regulatory body in the form of God as foundation of the patriarchal ideology of the ancient world. That ideal or regulatory body was found to be decidedly male.

The body critical analysis of Genesis 1:1-2:4a exposed that cosmogony as accommodating a metaphor of a god that is clearly and pertinently male. The god

construct of the first creation narrative is a rhetorical power mechanism for the confirmation of male dominance. Values inherent to the god construct leave no room for Earth as equal subject. With the possible exception of a moment of wonderment and awe in Genesis 1:31, this text does not support the principles of ecojustice.

The god metaphor in Psalm 74 is strictly and brutally male. Nature and Earth and her components simply form the stage on which the male dominated cult performs.

The gender values underlying the god construct in Proverbs 8 and 9 represent the typical male-female dichotomy or duality. Woman Wisdom is a rhetorical power strategy employed in the service of the male God.

The god character in Job 38:1-42:6 represents a contrast with the previous god constructs since hierarchized gender constructs seem to be absent. Multi-faceted gender continuum metaphorizations safeguard the god construct against one-sided and exclusive masculinity. A god construct and cosmology that serves ecojustice is constituted by the mutual incorporation of masculine *and* feminine values. The metaphor of a balanced body thus construed can be utilized as starting point for the regeneration of ecojust principles.

Values wherein femininity is incorporated, specifically with regards to the construction of a god character, lead to a more just attitude towards Earth. Values that lead to the construction of a god character as male, or the metaphorization of a god as exclusively and one-sidedly masculine, lead to an attitude of disregard and destructiveness towards Earth. This hypothesis was confirmed by the findings of the body critical analysis of well known and important Biblical cosmological texts.

Mutual incorporation of male as well as female values should constitute the god symbols of society. A society that share the conviction of ecojustice will deconstruct traditional polarizing gender categories and gender hierarchies and replace them with concepts such as the continuum of gender, empathic absorption, mutual incorporation and reciprocal constitution.

# SAMEVATTING

## VROULIKHEID BY DIE SKEPPERGOD: 'N LIGGAAMSKRITIESE ONTLEDING VAN GESELEKTEERDE SKEPPINGSTEKSTE IN DIE OU TESTAMENT

deur  
Philippus Petrus Venter

Die Westerse gemeenskap is vasgevang in 'n waardesisteem wat lei tot 'n byna natuurlike diskriminasie teenoor vroue en 'n gepaardgaande ongebreidelde "reg" op die aarde. Die oorsprong daarvan is te vinde in digotomieë waarin onder andere manlikheid bo vroulikheid geprioriseer word en sodanige digotomieë word onderskraag deur die gender-ideologie onderliggend aan die normatiewe geneemde tekste van die Ou Testament.

Die moontlikheid is voorsien dat daar in die skeppingstekste van die Ou Testament wel dimensies van ekobilikheid opgesluit lê, spesifiek in die potensiële vroulikheid van die godsstrukture in kosmologiese tekste. Die waardes onderliggend aan die gekonstrueerde godsfigure is opgeweeg teen die ses waardes van ekobilikheid vervat in die Earth Bible reeks, te wete die beginsels van intrinsieke waarde, onderlinge verbondenheid, hoorbaarheid (stem), dinamiese kosmiese ontwerp, gemeenskaplike sorg, en weerstand teen uitbuiting.

Die metode van liggaamskritiek wat gevolg is in die ontleding van tekste en ontbloting van die waardes onderliggend daaraan is gefundeer in die bevindinge van moderne kognitiewe wetenskappe aangaande die beliggaamdheid van denke en die kognitiewe onbewuste, asook die metaforiese aard van menslike abstrakte konsepte. Hieruit is die paradigma of model van beliggaamde realisme gekonstrueer waarbinne die liggaam as "teks" die diepste waardes en oortuiging van 'n gemeenskap weerspieël. Godsstrukture verteenwoordig die ideale simboliese liggaam van 'n gemeenskap, 'n regulerende liggaam wat die waardes en norme van 'n gemeenskap vorm en plooi. In 'n ekobilike fenomenologie van die liggaam, ook van die "ideale" liggaam of godsstruktuur, sal gender as dinamiese interaktiewe kontinuum funksioneer.

In die uiteensetting van die liggaamsideologie van oud-Israel is gefokus op die Israelitiese reguleringsliggaam in die vorm van God as fondament van die patriargale ideologie van die antieke wereld. Daardie ideale of reguleringsliggaam is eensydig manlik.

Die liggaamskritiese ontleding van Genesis 1:1-2:4a het daardie kosmogonie ontbloot as akkommoderend van 'n godsmetafoor wat duidelik en pertinent manlik is. Die

godskonstruk van die eerste skeppingsverhaal is 'n retoriese magsmeganisme vir die bevestiging van manlike oorheersing. Waardes voortvloeiend daaruit laat geen ruimte vir die aarde as mede-subjek nie. Op 'n enkele uitsondering na, die verwonderingsoomblik in Genesis 1:31, ondersteun hierdie teks nie die beginsels van ekobillikheid nie.

In Psalm 74 is die godsmetafoor streng en gewelddadig manlik. Die natuur, aarde en haar komponente is bloot die verhoog waarop die manlik oorheersende kultus uitspeel.

In Spreuke 8 en 9 blyk die genderwaardes onderliggend aan die godskonstruk die tipiese gehiërargiseerde man:vrou dualiteit of digotomie te verteenwoordig. Vrou Wysheid is 'n retoriese magsstrategie in diens van die manlike God.

Die gods karakter in Job 38:1-42:6 kontrasteer met die voorafgaande aangesien gehiërargiseerde genderkonstrukte afwesig is. Eensydige en uitsluitlike manlikheid is uit die godskonstruk geweer by wyse van veelkantige en veelduidige gender-kontinuum metaforiserings. Wedersydse inkorporasie van manlike en vroulike waardes konstitueer 'n godskonstruk en wêreldbeeld wat ekobillikheid dien. 'n Metafoor van 'n gebalanseerde liggaam kom tot stand, waarop voortgebou kan word in die terugvind van ekobillike waardes.

Waardes wat vroulikheid inkorporeer, spesifiek in die daarstel van 'n godskonstruk, lei tot 'n billiker houding teenoor die aarde. Waardes wat aanleiding gee tot 'n manlike godskonstruk, of die metaforisering van 'n god as ongebreideld en uitsluitlik manlik, lei tot 'n houding van miskenning en vernietiging van die aarde. Hierdie hipotese is gestaaf deur die bevindinge van die liggaamskritiese ondersoek van vier bekende en belangrike Bybelse kosmologiese tekste.

'n Wedersydse inkorporasie van alle waardes, manlik sowel as vroulik, behoort 'n samelewing se godesimbole te onderskraag. 'n Samelewing wat ekobillikheid ernstig neem, sal dus tradisionele wedersydse polariserende genderkategorieë en genderhiërargieë dekonstrueer en vervang met konsepte soos 'n gender-kontinuum, deernisvolle absorpsie, wederkerige inkorporasie en wedersydse konstituering.

# INHOUDSOPGAWE

<b>HOOFSTUK 1: NAVORSINGSPROBLEEM EN METODOLOGIESE VERANTWOORDING</b>	<b>1</b>	
1.1	Inleiding: navorsingsprobleem	1
1.2	Doel en fokus van die studie	3
1.3	Metodologie: liggaamskritiek as retoriese analise	8
1.3.1	Beliggaamde gees	9
1.3.2	Onbewustelike denke	11
1.3.3	Metaforisiteit van abstrakte konsepte	12
1.3.4	Die liggaam as sosiale “teks”: die simboliese liggaam	17
1.3.5	Die reguleringsliggaam	20
1.3.6	Die godsstruk as reguleringsliggaam	21
1.3.7	Gender en seksualiteit binne die Israelitiese godsstruk	22
1.3.8	Dekonstruksie van tradisionele genderstrukture deur liggaamskritiek	24
1.3.9	‘n Nuwe fenomenologie van die liggaam	26
1.4	Samevatting van doelstelling en hipotese	34
1.5	Verloop van die ondersoek	35
1.6	Verwysingstelsel	36
<b>HOOFSTUK 2: DIE ANTIEKE REGULERINGSLIGGAAM</b>	<b>37</b>	
2.1	Inleidend	37
2.2	Die fisiese en simboliese liggaam	37
2.2.1	Die liggaam in die Grieks-Romeinse wêreld	39
2.2.2	Die liggaam in Israel	43
2.3	Die gehiërargiseerde liggaam in Israel	46
2.4	Israel se god: die manlike god	54
2.4.1	‘n Manlike godsstruk	54
2.4.2	Die manlike god en monoteïsme	56
2.4.3	Die manlike god en manlike priesters	58
2.4.4	Die dilemma van die liggaam in die monoteïsme van Israel	59
2.5	Patriargie	61
2.6	Die manlike god en skeppingsteologie	67



## HOOFSTUK 3: LIGGAAMSKRITIESE ONTLEDING VAN VIER SKEPPINGSTEKSTE 69

3.1	Genesis 1:1 tot 2:4(a)	69
3.1.1	Histories-ideologiese konteks	69
3.1.1.1	Konteks en diskoersanalise	69
3.1.1.2	Agtergrond tot die retoriek: historiese en ideologiese omstandighede	70
3.1.1.3	‘n Heroriëntering van lewensuitkyk	72
3.1.1.4	‘n Nuwe torso: ‘n nuwe god	73
3.1.2	Die teks en vertaling	75
3.1.2.1	Tekskritiese opmerkings	75
3.1.2.2	Vertaling	77
3.1.2.3	Strukturele en intratekstuele kenmerke	79
3.1.3	Die “liggaam” in en agter die teks	82
3.1.3.1	‘n Retoriese bemagtigingstrategie	82
3.1.3.2	Aspekte van die beliggaamde personifikasie van Elohim	83
(a)	Voor hande liggaamlikheid: Elohim het en is ‘n liggaam	83
(b)	Teenwoordigheid: die gees van Elohim	85
(c)	Transformasie: die woorde van Elohim	86
(d)	Fondasie: lig en hitte	89
(e)	Partisie en beheer: skeppingsentiteite en name	90
(f)	Waarneming en beoordeling	93
(g)	Perpetuering: seën.	94
(h)	Prokreasie: afbeelding (imago Dei)	99
(i)	Konsultasie: seksualiteit	103
(j)	Voeding en versorging: ekologiese bewussyn?	106
(k)	Voltooiing: estetiese bewussyn?	107
(l)	Rus	110
(m)	Heiliging: kultifisering	111
3.1.4	Vroulikheid en manlikheid: liggaamsideologie in Genesis 1:1-2:4a	112
3.1.5	Eko-teologiese implikasies	115
3.2	Psalm 74	118
3.2.1	Histories-ideologiese konteks	118
3.2.1.1	Konteks en diskoersanalise	118
3.2.1.2	Agtergrond tot die retoriek: historiese en ideologiese omstandighede	119
3.2.2	Die teks en vertaling	121
3.2.2.1	Tekskritiese opmerkings	121
3.2.2.2	Vertaling	122
3.2.2.3	Strukturele en intratekstuele kenmerke	124
3.2.3	Die “liggaam” in en agter die teks	126
3.2.3.1	Inleidend	126
3.2.3.2	Aspekte van die beliggaamde personifikasie van God	126

(a)	Voor hande liggaamlikheid	126
(b)	Emosionaliteit versus rasionaliteit	128
(c)	Eiendomsreg, verantwoordelikheid, en die patriarg	129
(d)	Voete	130
(e)	Hand	131
(f)	Eerskending deur barbare	132
(g)	God die skepper-koning	136
3.2.4	Vroulikheid en manlikheid: die liggaamsideologie in Psalm 74.	138
3.2.5	Eko-teologiese implikasies	140
3.3	Spreuke 8:1-9:18	143
3.3.1	Histories-ideologiese konteks	143
3.3.1.1	Konteks en diskoersanalise	143
3.3.1.2	Agtergrond tot die retoriek: historiese en ideologiese omstandighede	145
3.3.2	Die teks en vertaling	150
3.3.2.1	Tekskritiese opmerkings	150
3.3.2.2	Vertaling	151
3.3.2.3	Strukturele en intratekstuele kenmerke	155
3.3.3	Die “liggaam” in en agter die teks	156
3.3.3.1	Inleidend	156
3.3.3.2	Aspekte van die beliggaamde personifikasie van God en Vrou Wysheid	161
(a)	Voor hande liggaamlikheid	161
(b)	Vrou Wysheid in die openbare forum	163
(c)	Haar aanbod is suiwer en seker	165
(d)	Mag en wysheid loop saam	166
(e)	Wie Vrou Wysheid besit, ontvang geskenke	168
(f)	Vrou Wysheid se kosmiese oorspronge	169
(g)	Wysheid=lewe=die guns van die Here	173
(h)	Wysheid as gasvrou	175
(i)	Die Heilige is die spil waarom alles draai	176
(j)	Vrou Dwaasheid se verleiding	178
3.3.4	Vroulikheid en manlikheid: die liggaamsideologie in Spreuke 8:1-9:18	182
3.3.5	Eko-teologiese implikasies	184
3.4	Job 38:1-42:6	189
3.4.1	Histories-ideologiese konteks	189
3.4.1.1	Konteks en diskoersanalise	189
3.4.1.2	Agtergrond tot die retoriek: historiese en ideologiese omstandighede	190
3.4.2	Die teks en vertaling	192
3.4.2.1	Tekskritiese opmerkings	192
3.4.2.2	Vertaling	193
3.4.2.3	Strukturele en intratekstuele kenmerke	197
3.4.3	Die “liggaam” in en agter die teks	200
3.4.3.1	Inleidend	200

3.4.3.2	Aspekte van die beliggaamde personifikasie van God	205
(a)	Voor hande liggaamlikheid: God het en is 'n liggaam	205
(b)	Die stormwind	206
(c)	Maak reg vir die geveg	208
(d)	God die bouer	208
(e)	Die see word gebore	210
(f)	Lig en lewe	211
(g)	Duisternis en dood	211
(h)	Die groot, wye wêreld en Job se insig	212
(i)	Die metereologiese kosmos	216
(j)	Die biotiese kosmos	218
(k)	Job uitgedaag, Job se eerste antwoord	225
(l)	Job weer aangespreek uit die stormwind en uitgedaag	225
(m)	Die seekoei	227
(n)	Die krokodil	229
(o)	Job se tweede antwoord	231
3.4.4	Vroulikheid en manlikheid: die liggaamsideologie in Job 38-42:6	235
3.4.5	Eko-teologiese implikasies	241

#### **HOOFSTUK 4: VROULIKHEID BY DIE SKEPPERGOD EN EKOBILLIKHEID: BEVINDINGE EN KONKLUSIE**

		247
4.1	Bevindinge	247
4.2	Konklusie en Implikasies	254
	Bibliografie	261
	Nawoord	274

## HOOFSTUK 1

### NAVORSINGSPROBLEEM EN METODOLOGIESE VERANTWOORDING

#### 1.1 Inleiding: navorsingsprobleem

Mense praat oor God met bewustelike of onbewustelike voorveronderstellings vanuit hulle eie ervaringe, spesifiek hulle liggaamservaringe. “Human beings speak of God according to their own human images” (Gerstenberger 1996:vi). Dit is ook waar van die persepsie dat God manlik is. Die manlikheid van God het as’t ware natuurlik ontwikkel vanuit die dominansie van mans in die samelewingstrukture van oud-Israel. Vroue moes binne hierdie patriargale samelewing hulle plek ken, en van ‘n eie unieke subjektiwiteit was daar weinig sprake. Die man het haar “besit”. Die belangrikste literêre nalatenskap van Israel toon blyke hiervan. Daarom word die Bybel met reg vanuit feministiese kringe getipeer as ‘n boek hoofsaaklik geskryf deur mans vir mans waar manlike belange voorrang geniet (Brenner 1997a:3). Binne hierdie eensydige gender-ideologie is dit ‘n ope vraag wat die status van die aarde en hiermee saam skeppingsbewing geniet. Waar die aarde universeel as vroulik gemetaforiseer word lyk die behandeling daarvan analoog te wees aan die wyse waarop ‘n vrou in die Bybel behandel sou word. Sy (aarde) is daar om mee gehandel te word, na die goeddunke van haar 1 [ 'B ' (meester, besitter), selfs geplunder te word soos wanneer ‘n stad of ‘n land tydens die antieke oorloë binnegeval word. Hierdie hiërargiese digotomie tussen “man” en “vrou” is baie effektief deur die geskiedenis heen tot vandag toe gereïnskribeer.

Die Westerse gemeenskap, vir wie die tekste van die Ou Testament normatiewe waarde inhou, is vasgevang in ‘n waardesisteem van ‘n byna natuurlike diskriminasie teenoor vroue en ‘n gepaardgaande ongebreidelde “reg” op die aarde. Aarde, natuur, word deurlopend as “vroulik” of “liggaamlik” gemetaforiseer vanuit oorgeërfde dualistiese denkskemas. Die dualisme tussen man en vrou hou byvoorbeeld direk verband met ander Westerse digotomieë waar gees bo liggaam geprioriseer word, rede bo materie, “hemel” bo aarde, en kultuur bo natuur (Viviers 2004:816). In hierdie dualisme het die eerste begrip telkens ‘n “manlike” en die tweede ‘n “vroulike” konnotasie. Die digotomie tussen man/god en vrou/natuur is diep ingebed in die etiese

bewussyn, en daaruit vloei voort ‘n ideologie en etos waarvolgens die aarde (en vrou ) as objek behandel word. Die teologie se uitsluitlike omhelsing van sy manlike godskonstrukte herbevestig gedurig deur hierdie toedrag van sake. So byvoorbeeld word die verhouding tussen Jahwe en die aarde in Psalm 99:1 as volg weergegee: “Die Here regeer: die volke erken bewend sy gesag. Hy troon oor die gerubs: die aarde sidder van ontsag” (NAB 1983). Die plek wat die aarde inneem in die groot eenheid van alles wat bestaan, volgens hierdie religieuse teks, is ‘n sidderende, vreesbevange posisie voor die godskonstruk van oud-Israel; ‘n posisie van onderhorigheid voor die goddelike sosiale magsmeganisme (Vorster 2003:4) van ‘n antieke volk. In fundamentalistiese en ander kringe word hierdie soort kulturele artefak, omdat dit in die teks van die Bybel voorkom, en deur lesers aan die tekste van die Bybel ewige normatiewe waarde toegeken word, verhef tot universele kosmologie en teologie. Daarteen protesteer hedendaagse eko-teologie en feministiese teologie. In die woorde van Veronica Brady: “...far from being the word of life, the Bible brings a word of death and has little or nothing positive to contribute to the struggle for earth and for the future of humanity” (Habel 2000:13). Voeg hierby ‘n tradisie of erfenis wat onverbiddelik antroposentrië is (vgl. Berry 1996:2), dan lyk dit of daar werklik min hoop vir die aarde en haar welsyn in tradisionele teologiese geleedere en kerklike kringe is. Dit word ontstellend geïllustreer deur byvoorbeeld die eensydige klem op verlossingsteologie ten koste van die skeppingsteologie, soos vergestalt in protestantse kerklike belydenisskrifte: verlossingsteologie wil die mens red van hierdie “jammerdal” (d.i. die aarde) (*Heidelbergse Kategismus* Sondag 29 Vraag 26). Nie alleen is die Christelike tradisie egter antroposentrië nie, dit is ook androsentrië, en aanbid ‘n manlike God. Per definisie word manlikheid dus “vergoddelik”- “If God is male, then all males are god” word dikwels in feministiese kringe gehoor. Soos wat dominerende, kontrolerende “manlikheid” weinig ruimte laat vir onafhanklike “vroulikheid”, so ook die geval met vrou aarde. Sy is uitgelewer aan oorheersing en byna vanselfsprekende uitbuiting (Viviers 2004:15).

Die moontlikheid wat in hierdie studie voorsien word is dat daar in die Bybel dimensies is wat ‘n eko-billikheid vir die aarde behels wat vroeër misgekyk is: spesifiek die dimensie van ‘n vroulikheid by God waarin Vrou Aarde bondgenootskap kan ervaar. Aartsbiskop Desmond Tutu skets die moontlikheid dat dieselfde ideologiese tradisies wat die huidige eko-etiese krisis veroorsaak het, ook oor hulpbronne beskik wat oplossend kan bydra as hy sê: “We all need to come to terms

with the forces that have created this crisis and the resources within our traditions that can motivate us to resolve the crisis. One of those traditions is our biblical heritage” (Habel 2000:7). Die doodgeswygde stemme en momente moet net ontdek word soos treffend deur veral feministiese Bybelgeleerdes gedoen word. Een hiervan is ook die vroulikheid van God met die klem op empatie, broosheid en weerloosheid, spontaneïteit, ‘n leef-en-laat-leef etos jeens die aarde, in plaas van die wurggreep van strakke, patriargale beheer en ‘n gevolglike doodleef-etos. Die blootlê van die vroulikheid van die Skeppergod hou groot potensiaal in vir eko-billikheid. Gevolglik sal die persoon van Jahwe deeglik onder die vergrootglas geplaas word. Die effek van uitsluitlike manlike konstrunkte van die Ou-Testamentiese Skeppergod en die invloed daarvan op die noodsaaklike ideologie van eko-sensitiwiteit en eko-billikheid sal opgeweeg word teen moontlike “vroulikheid” by Elohim/Jahwe wat vrugbaar ontgin kan word vir ‘n moderne eko-etiese bewussyn.

## 1.2 Doel en fokus van die studie

Die doel van hierdie studie is om geselekteerde Ou-Testamentiese tekste wat kosmologiese trekke vertoon onder die loep te neem, en die godskonstrukte daarin liggaamskrities te ontleed. Liggaamskritiek (sien 1.3) het die vermoë om byvoorbeeld antroposentriese en androsentriese fiksasies in die godskonstrukte bloot te lê, en terselfertyd vroulike personifikasies (“tussen die lyne”) uit te wys (Vorster 2002a:6). Die fokus sal val op God as karakter (Carroll 1997:38), dit wil sê as kulturele- en gemeenskapskonstruk, die ideale reguleringsliggaam van antieke Israel, soos dit in die literêre nalatenskap neerslag gevind het. Soos wat ‘n uitsluitlike manlike dominansie en beheer van vroue lei tot hulle sosiale dood en ‘n verarming van die lewe, so ook lei ‘n uitsluitlike manlike oorheersing en beheer van vrou aarde tot haar verarming, uitbuiting en selfs dood. God, voorgestel in die skeppingstekste as die volmagtige, almagtige koningspatriarg hou die gevaar in van presies die teenoorgestelde van ekobillikheid. Daarteenoor hou vroulike eienskappe soos spontaneïteit, broosheid en verwondbaarheid in die skeppergod, of karaktertipering soos vroedvrou of geboortegewer (Fontaine 2002:140) treffende ekobillike moontlikhede in. Omdat die karakter van God of ‘n god, as die hoogtepunt van ‘n gemeenskap se ideale liggaamskonstruksie, ook inspeel op daardie gemeenskap, en die gemeenskap vorm en plooi om te voldoen aan die ideale liggaam, verteenwoordig die godskonstruk ‘n magsuitoefening vanuit en oor ‘n kultuur of gemeenskap wat daardie god/gode

aanhang. Die god van 'n kultuur is die absolute “mikrokosmos”, die ideale menslike liggaam, waaruit die “makrokosmos” gekonstrueer word. 'n Gemeenskap se wêreldbeeld hang ten nouste saam met daardie gemeenskap se godsstruktuur, en sodanige wêreldbeeld vorm die ontwikkelingskrag of die magsdinamika van 'n gemeenskap. Malul (2002:3) bestempel 'n wêreldbeeld as 'n totaliteit van kennis en geloof oor dit wat kognitief as die werklike wêreld beskou word. Hierin word 'n stel waarde-oordele ingebou wat die verhouding tussen die aanhangers van die wêreldbeeld en hulle wêreld, en die betekenis of waarde wat hulle daarin vind, verteenwoordig. Hierdie waarde-oordele is dikwels affektief bepaald. So 'n stel waarde-oordele ondersteun 'n naasteby koherente sisteem van doelwitte, ideale en gedragsbeginsels, wat die kontakpunt vorm tussen die wêreldbeeld en die lewenspraktyk, die sosiale en kulturele interaksie, wat daarvan 'n krag maak in die ontwikkeling van die individu, en deur die individu, van die breë gemeenskap. Hierdie ontwikkelingskrag verteenwoordig die wil, die konatiewe aspek van gesistematiseerde gedrag. 'n Wêreldbeeld moet egter nie gesien word as gegrond in een of ander objektiewe gegewe wat van buite op 'n gemeenskap inspeel nie, maar as 'n samehangende konstellasië van konsepte, veral metaforiese konsepte, oor een of meer konseptuele domeine, wat uit liggaamlike kognisie voortspruit. Dus kan ons byvoorbeeld 'n filosofiese, morele of politieke wêreldbeeld teëkom. Wêreldbeelde bepaal hoe ons die wêreld verstaan, en beïnvloed dus grootliks hoe ons optree. Hoewel ons alledaagse metafisika, of morele konsepte, of ideologiese sisteme wat ons deur elke dag se lewe dra, as idealisties gesien kan word, ontspring dit nogtans uit die beliggaamdheid van ons realiteit. Ons metafisiese konsepte word gekonstrueer deur metafore en ander beliggaamde konseptuele strukture (Lakoff & Johnson 1999:511). Die godsmetafoor, as ideale konsep, as ideale “mikrokosmos” van die “makrokosmos”, verteenwoordig, ten minste in die kosmologiese tekste van die Bybel, die hoogtepunt of “telos” van 'n wêreldbeeld. In die skeppingsteologie van die Ou Testament word spesifiek hierdie godsmetafoor, die simbool van 'n god, as dinamika aangewend vir die konstrueer van so 'n wêreldbeeld of wêreldvisie<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> “The objective of any embodied interpretation is to establish the mechanisms by means of which the body becomes a locus of political power; a place upon which communities map its envalued hierarchies” (Vorster 2002a:2). As sulks sal 'n liggaamskritiese blik op die godsstruktuur van Israel dus die Israelitiese God in terme van die hiërargisering van magsstrukture in spel bring, in besonder, in die lig van die fokus van hierdie studie, die kategorie van gender soos dit in die personifikasie van 'n skeppingsgod die liggame van Israel vorm en plooi.

Vier Ou-Testamentiese tekste is geselekteer as fokus vir liggaamskritiese ontleding: Genesis 1:1-2:4(a); Psalm 74; Spreuke 8:1-9:18 en Job 38:1-42:6. Hoewel die tekste gedeelde skeppingsmetafore vanuit die antieke nabye-Oosterse skeppingsmites vertoon (byvoorbeeld skeidings- en konflikmotiewe) (Simkins 1994:75) val die fokus in hierdie studie nie op wat “agter” die tekste lê nie, maar wat “voor” die tekste lê, naamlik die effek op die moderne lesers of ontvangers daarvan. Dit gaan dus nie primêr oor die historisiteit van die tekste nie, of oor die suggestie dat daar intertekstuele bande tussen hulle mag bestaan nie. Laasgenoemde mag wel waar wees, maar die bepaling daarvan is nie die doel van hierdie studie nie. Dit gaan oor hulle retorisiteit – hoe hierdie tekste hulle lesers vorm. In lyn met Robbins (1996:1-2) se definisie van sosio-retoriese kritiek, word uitgegaan van die standpunt dat taal ‘n wyse is waarop betekenis oorgedra word in die wêreld en tussen die wêreldde waarin mense lewe, en dat tekste ‘n ryke diversiteit van potensiële betekenis verteenwoordig. ‘n Liggaamskritiese ontleding sal fokus op sosiale en kulturele tekstuur, waarin erken word dat tekste die kapasiteit besit om sosiale hervorming, onttrekking of opposisie te onderskraag, of om kulturele persepsies van oorheersing, onderhorigheid, onderskeid en uitsluiting uit te lok (Robbins 1996:3, 71-94). Die ideologiese tekstuur sal deeglike aandag ontvang, aangesien die liggaam as magsmeganisme bekyk sal word waardeur en waarvolgens die teks self en die lesers daarvan geposisioneer word in verhouding met ander individue en groepe, en selfs die aarde<sup>3</sup>. Die teks funksioneer as medespreker in die gesprek oor die mens se posisie in die grote kosmos. Derdens bemoei hierdie studie sigself uiteraard met die sakrale tekstuur van die tekste, omdat die tekste in Bybelse geskrifte voorkom en bemoeienis maak met God, gode en religieuse gemeenskappe (Robbins 1996:4, 120-131). Wat intra- en intertekstuele tekstuur betref, sal gesteun word op die uitstekende studies wat reeds gedoen is, en is die oogmerk dus nie om ten opsigte daarvan ‘n nuwe bydrae te lewer nie. Ideologiese tekstuur, veral in terme van gender, is egter grootliks afgeskeep in die verlede, vandaar die fokus van hierdie studie.

‘n Spesifieke en resente voorbeeld van veral ‘n ideologiese lees van die Bybel word gevind in die “Earth Bible” projek van Norman Habel en andere, wat aanleiding

---

<sup>3</sup> Robbins (1996:4, 95-119) bestempel ‘n ideologiese analise en interpretasie as ‘n gefokusdheid op mense. Ter sake is die sosiale, kulturele en individuele perspektiewe van lesers en hoorders. Ideologie as geïntegreerde stel aannames, waardes en oortuiginge wat die behoeftes en belange van ‘n bepaalde groep op ‘n bepaalde tydperk verteenwoordig vloei voort uit die behoefte “to understand, to interpret to self and others, to justify, and to control one’s place in the world” (Robbins 1996:96).



gegee het tot publikasies soos “Readings from the Perspective of Earth” (2000) en andere. Die spesifieke fokus van hierdie projek is op eko-teologie en ekobillikheid. In die voorwoord bestempel Brady (2000:13-17) die Bybelse woorde as ‘n belangrike aspek van die voortgaande en voortgesette krag van die goddelike realiteit wat aan die mens geopenbaar word. Die Bybel is, volgens haar (en dit vorm die vertrekpunt van die wyse waarop die “Earth Bible” lees) ‘n magswoord: realiteit in die mees gekonsentreerde, gekompakteerde en essensiële vorm<sup>4</sup>. Die aarde en haar voortbestaan is die ernstige belang en fokus van die projek, maar daar word uitgegaan van die positiewe veronderstelling dat die tekste van die Bybel steeds “goeie nuus” inhou, ook vir Vrou Aarde. Vanuit ‘n ideologie van ekobillikheid, is ses ekobillikheidsbeginsels gefomuleer wat as lense dien waardeur tekste van die Bybel gelees word ten einde die waarde van Vrou Aarde te herstel in die oë en denke van hedendaagse Bybellesers. Omdat hierdie “Earth Bible” studie waarskynlik die mees uitgebreide en mees gekonsentreerde hedendaagse ontleding van die Bybel in ekobillikheidsterme verteenwoordig, sal die liggaamskritiese ontledings in *hierdie* studie telkens ook die ses beginsels van die “Earth Bible” verdiskonteer en evalueer. Hulle is:

- *Die beginsel van intrinsieke waarde*  
Die universum, Aarde en alle komponente daarvan besit intrinsieke waarde
- *Die beginsel van onderlinge verbondenheid*  
Aarde is ‘n gemeenskap van lewende wesens wat onderling aan mekaar verbonde is deur hulle gemeenskaplike afhanklikheid van mekaar ter wille van lewe en oorlewing
- *Die beginsel van stem: hoorbaarheid*  
Aarde is ‘n subjek wat die vermoë besit om haar stem te laat hoor in waardering en as protes teen ongeregtigheid
- *Die beginsel van doel*  
Die kosmos, Aarde en al haar komponente is deel van ‘n dinamiese kosmiese ontwerp waarbinne elke deeltjie ‘n plek het in die omvattende doel van die ontwerp
- *Die beginsel van gemeenskaplike sorg*

---

<sup>4</sup> “In this sense the world and its future as well as our individual lives can be said to depend on it” (Brady 2000:13).

Aarde is ‘n gebalanseerde en diverse domein waarin verantwoordelike bewaarders behoort te funksioneer as vennote, eerder as heersers, om ‘n gebalanseerde en diverse aardse gemeenskap te onderhou

- *Die beginsel van weerstand*

Aarde en al haar komponente ly nie net aan die hand van menslike ongeregthede nie, maar staan sulke ongeregthede aktief teen in die stryd om geregtigheid.

(Habel 2000:24)

Van die uiterste belang, en waarskynlik die belangrikste rede waarom die bevindinge van die “Earth Bible” soveel aandag in hierdie studie sal ontvang, en as stimulus daarvoor gedien het, is die metaforisering van Aarde daarin as vroulik. Hierdie vroulik gemetaforiseerde Aarde word as subjek beskou en nagespeur in die tekste van die Bybel. Dit bring onmiddelik die vraag na vore of ‘n vroulike, dus gegenderde beskouing van Aarde, sal bydra tot groter ekobilikheid, veral as sodanige gegenderde aarde as subjek gelees word. Daar kan met reg gevra word: as Aarde die vrou is, wie is die man? Gender, manlikheid en vroulikheid, en dus die liggaam, staan dus sentraal ook in hierdie besondere voorbeeld van ‘n ideologiese analise, die Earth Bible. ‘n Liggaamskritiese ontleding van Bybeltekste sal dus ook lig kan laat val op die effektiwiteit van ‘n projek wat ekobilikheid wil herstel deur van genderkonstrukte gebruik te maak.

Uiteraard kon, vanweë die beperkte omvang van hierdie studie, nie aandag geskenk word aan alle tekste wat deel uitmaak van die Earth Bible nie. Die vier tekste waarop gefokus word is populêre tekste in die Bybel, wat gereeld gelees word, en gevolglik ‘n belangrike invloed uitoefen op die Bybellesers, veral in terme van kosmologie en wêreldbeeld. Die keuse van die tekste is verder bepaal daardeur dat dit verskillende literatuursoorte in die Ou Testament verteenwoordig, maar veral omdat ‘n voorlopige ondersoek dui op verskillende godsstrukture in terme van gender. In die eerste twee tekste is God oënskynlik besonder manlik, terwyl Hy in die laaste twee tekste verbasende vroulike trekke vertoon (vroedvrou, verwondbaarheid, ensovoorts). Hierdie verskillende konstruksie maak dus ‘n goeie vergelyking moontlik en dra ook by tot ‘n beoordeling van die bepaalde teks as meer of minder ekovriendelik, selfs al is dit ‘n tradisionele “skeppingstekst”. Om die studie nie te omvangryk te maak nie word die fokus tot hierdie skeppingsgedeeltes beperk. Daar is baie meer

skeppingstekste in die Ou Testament wat op soortgelyke wyse ondersoek kan word (vgl Viviers 2003a, 2004 op Ps 150 en 148) waartoe hierdie studie hopelik as stimulasie kan dien. Die profetiese literatuur word met opset oor die hoof gesien, ten spyte van treffende vroulike metafore van God daarin (bv Jes 66:13 : God as moeder) omdat die skeppingsnuanses daarvan duidelik en omvattend ingebed is in die verlossingsteologie, antroposentries dus en weinig geosentries. So byvoorbeeld word profetiese skeppingstekste getipeer as “profetiese orakels van redding” (Brooke 1987:227), die profetiese tradisie handel oor “nuwe skepping en verlossing” (Anderson 1984:152) en as “verlossing in skeppingsterme uitgedruk” (König soos aangehaal deur Augustyn 1996:108). Tog mag ‘n liggaamskritiese ontleding van profetiese tekste waarde kon toevoeg tot die werk van Norman, Wittenberg, Carley, Stevenson, Wurst, Braaten, Gardner en Olley soos weergegee in die *Earth Bible* (Habel en Wurst 2000, 2001).

### 1.3 Metodologie: liggaamskritiek as retoriese analise

Aangesien dit ‘n belangrike vooropgestelde premisse van liggaamskritiek as analitiese metode en dus van hierdie studie is dat die liggaam die oriëntasie-middelpunt is waardeur ons met ons wêreld omgaan en so betekenis konstrueer, word vervolgens stilgestaan by die liggaamlikheid van kognisie soos bevind deur die moderne kognitiewe wetenskap. As sulks verteenwoordig hierdie studie as ‘n liggaamskritiese analise van Bybelse kosmologieë ‘n nuwe invalshoek tot die insig in die gemeenskaplike en kulturele faktore wat tot sodanige tekste aanleiding gegee het, aangesien dit ‘n nuwe filosofiese benadering behels: ‘n beliggaamde filosofie wat in pas is met die bevinding van die beliggaamdheid van denke, die kognitiewe onbewuste, en die metaforiese aard van abstrakte konsepte. Deur erns te maak met die liggaamsideologie onderliggend aan die konstrakte en konsepte van Bybelse kosmologieë, sal hopelik ‘n nuwe diskoers oor daardie begrippe wat as normatief beskou is en word, gestimuleer word, en moontlik nuwe (beliggaamde) perspektiewe bring in die verhouding van die mens teenoor die omgewing, en ander “Andere”. In hoofstuk 4 sal aan hierdie potensiële moontlikheid aandag gegee word.

Die vernaamste empiriese bevinding van moderne kognitiewe wetenskap behels die volgende: ons versteekte konseptuele meganismes, insluitend beeldskemas (“image schemata”), metafore en beliggaamde konseptuele strukture maak dit tot ‘n groot mate

vir ons moontlik om “ ‘n leefwêreld te hê”. Ons kognitiewe onbewuste vervul ‘n sentrale rol nie alleen in die konseptualisering daarvan nie, maar om die wêreld wat ons ervaar, te skep (Lakoff & Johnson 1999:509). Die bevinding kan as volg opgesom word:

- Gees is altyd beliggaam
- Denke is meestal onbewustelik
- Abstrakte konsepte is grootliks metafories

Hierdie bevindinge van die kognitiewe wetenskap (soos ook geïllustreer deur die studie van Ashbrook waarna hieronder verwys word), het ingrypende implikasies op die filosofiese denkraamwerk waarbinne kulturele geskrifte, veral teologiese tekste, interpreteer is en interpreteer kan en moet word, en dwing die liggaam voorop as ‘n uiters belangrike epistemologiese bron. In die woorde van Leder (1990:1): “Human experience is incarnated” , die liggaam is nooit bloot ‘n objek in die wêreld nie, maar die medium waardeur ons wêreld in aansyn geroep word (Leder 1990:5).

### 1.3.1 Beliggaamde gees

Hierdie bevinding, selfs die term “beliggaamde gees” op sigself, daag tradisionele dualismes in hulle wese uit, en trek ‘n streep deur die Cartesiaanse dualisme se byproduk, naamlik objektiwisme. As sulks is dit goeie nuus vir ‘n situasie waarin juis die “aarde” herdefinieer moet word, as subjek beskou moet word, ten einde haar ondergang te voorkom. As gees, denke of gedagte as onbeliggaamd beskou word, word die gaping tussen denke en wêreld onoorbrugbaar.

Die beliggaamdheid van gees, soos in denke en rede, soos deur die kognitiewe wetenskappe uitgewys, bied ‘n nuwe begrip aan van die verhouding tussen gedagte of denke en realiteit: dit kan ‘n beliggaamde realisme genoem word (Lakoff & Johnson 1999:95). Beliggaamde realisme, wat die Cartesiaanse digotomie tussen denke (gees) en liggaam verwerp, is ‘n realisme gegrond op die menslike kapasiteit om suksesvol in ‘n fisiese omgewing te funksioneer. Gevolglik is dit ‘n ewolusie-gebaseerde realisme. Ewolusie het ons van aangepaste liggame en breine voorsien wat ons in staat stel om ons omgewing te akkomodeer, en selfs te transformeer. Realisme, as omgekeerde van objektiwisme, gaan dus fundamenteel oor die mens se suksesvolle funksionering in die wêreld. Iemand wat “onrealisties” is, is ‘n wanaangepaste

persoon: ‘n persoon uit voeling en in disharmonie met die wêreld. Realisme behels in voeling wees met die wêreld op wyses wat oorlewing verseker, wat groei waarborg, en wat die bereiking van doelwitte inhou. Om egter so in “voeling” te kan wees, vereis iets wat kan “voel”, ‘n liggaam.

Konsepte, en dan ook konsepte ter wille van oorlewing, soos sogenaamde “coping mechanisms”, word gebore uit, en word begryp deur, die liggaam, die brein, en liggaamlike ervarings in die wêreld. Konsepte verkry betekenis deur beliggaming, en veral deur persepsuele en motoriese kapasiteite (Lakoff & Johnson 1999:497). In beliggamde realisme hang waarheid nie af van een of ander van buite gegewe rasionele konstruk, byvoorbeeld ‘n “openbaring” nie, maar van subjektiewe begrip, “understanding” (Lakoff & Johnson 1999:114).

In objektivistiese sienings van betekenis en rasionaliteit is die menslike liggaam, veral die struktuur van konseptualisering, verbeelding en begrip wat vanuit ons beliggamde bestaan na vore kom, grootliks geïgnoreer en onderwaardeer. Die liggaam is geïgnoreer deur objektiwisme omdat geglo is dat ‘n subjektiewe element wat irrelevant is ten opsigte van die objektiewe aard van betekenis daardeur voortgebring word. Die liggaam is geïgnoreer omdat rede as abstrak en transendent beskou is, dit wil sê, glad nie verbind met enige liggaamlike aspek van menslike begrip nie. Die liggaam is geïgnoreer omdat dit klaarblyklik geen rol gespeel het in ons redevoering oor abstrakte konsepte nie (Johnson 1987:xi). Dat hierdie vrug van die Cartesiaanse liggaam-gees dualisme uitgedaag moet word, spreek uit die geweldige sosiale impak wat dit gehad het en steeds het. Die hiërargiese Cartesiaanse dualisme het gedien om onderdrukking van vroue, diere, die natuur en ander “andere” te regverdig (Leder 1990:4). Viviers (2005a:883) verwoord dit as volg: “The body is also thrown away for the sake of the mind, and the result: an impoverished experience of life....bodies know deeper than minds alone”. Gevolglik is die bevindinge van die kognitiewe wetenskappe waardevol om ons in staat te stel om ons gewaande transendensie te oorkom, sodat ons die immanensie van ons bestaan in eenheid en vervlegting met die ganse universum kan beseef. Die denkende gees en die liggaam is in werklikheid nie opponerende substansie nie maar vervlegte aspekte van een lewende organisme. Cartesiaanse kategorieë van gees en liggaam dien bloot om klasse van ervaring wat in onophoudelike interaksie en wedersydse inkorporasie staan, te hervestig en te segregeer. Geleenthede waar die liggaam hoogs verborge en

selftransenderend is, word versamel onder die kategorie “gees”. Ander ervaringe, waar liggaamlikheid ‘n sterk tematiese teenwoordigheid vertoon, word versamel onder die kategorie “liggaam”. Tog, as mense, is ons “begeesterde liggame”. Ons ervaringe vertoon weliswaar wisselende aksente. Soms is ons hoogs bewus van onself, ander kere heel onbewus. Ons beleef onself as wesens wat invloed uitoefen op ons omgewing, en ander kere weer beleef ons ‘n groot mate van uitgelewerdheid. Soms word ons getref deur die transendensie van ons aardse bestaan, ander kere is die lewe op aarde ‘n immanente, harde werklikheid. Dit is egter dieselfde liggame wat hierdie wisselings ervaar, en uiteindelik metaforiseer (Leder 1990:149).

Met die bevinding van die vervlegtheid van gees en liggaam, of dan die beliggaamdheid van die gees, word verder alle ander dualismes wat voortvloei uit die van gees en liggaam, uitgedaag, en getransformeer. Die implikasie daarvan is dat die beliggaamdheid van alle konsepte, soos gender, natuur, God, ensovoorts erken moet word, en potensieël ontruk word uit die hiërargieë wat daarop gebou is. Dit hou moontlik belangrike gevolge vir die herstel van vele verbreekte verhoudinge in.

### 1.3.2 Onbewustelike denke

In ‘n ingrypende studie aan die hand van die Rorschach projektiewe tegnieke deur Diane Jonte-Pace in 1987, soos gerapporteer deur Ashbrook (1996:385-398), is die brein-gebaseerdheid van subsimboliese kognisie sowel as simboliese kognisie uitgewys. Daar is bevind dat normale menslike waarneming en funksionering ‘n wederkerige interaksie tussen die sub-simboliese (“ou brein”, ouer korteks) en die simboliese (“nuwe brein”, neokorteks) behels, waar die *subsimboliese* ons gemeenskaplike erfenis behels, dit wat ons deel met elke ander wese ongeag kultuur, klas, ras of gender, en die *simboliese* ons unieke erfenis, die kultuurbepaalde instinkte en intuïesies. Ons “ouer brein” verbind ons met alle ander organismes, met elke deel van die fisiese universum. Die “nuwe brein” verteenwoordig ons relasionaliteit in terme waarvan ons onderskei word van sommige ander organismes. “The nonconscious mind attends to maintaining an inner equilibrium and our conscious mind attends to developing an outer rationale” (Ashbrook 1996:387). Wat insiggewend is van Ashbrook se bevindinge, benewens die fisiese grondslag van ons mees subsimboliese sowel as eksplisiet simboliese funksionering, is eerstens die resiprositeit, die interaksie tussen liggaamlik bepaalde instinktiewe kognisie en

liggaamlik bepaalde kultuurvorming en kultuur-ordinasie (wederkerigheid sal ‘n sleutelaspek vorm van hierdie studie), en die ewolusie-gebaseerdheid of ewolusionêre aard van die funksionering van ons breinkognisie: “the neocortex acts in accordance with what the older cortex determines to be necessary for the long-term survival of humanity” (Ashbrook 1996:387). Spirituele ervaring, of kognisie vanuit ‘n diepgesetelde spirituele (religieuse) paradigma, kan die subsimboliese kognisie tot ‘n groot mate de-automatiseer, (“in spiritual experience, ordinary perception is deautomized and then resymbolised primarily in terms which the particular culture used to interpret and explain the cosmos”) (Ashbrook 1996:386) en lei tot wanfunksionering. So het Diane Jonte-Pace se studie van drie verskillende godsdienstige “meesters” bevind. Nogtans kan die liggaamlike ewolusionêre interaktiwiteit van breinfunksionering nie ontkom word nie en bly die kognitiewe onbewuste alleen verstaanbaar as beliggaamde kognisie.

Hierdie en ander empiriese studies oor menslike waarneming dui ‘n wesenlike en fundamentele beginsel aan: enige sinvolle siening van betekenis en rasionaliteit moet ‘n sentrale posisie toeken aan beliggaamde en onbewustelike strukture van begrip waardeur ons ‘n greep op ons wêreld verkry (Johnson 1987:xiii). Ons is produkte van ewolusionêre prosesse, en ons breinfunksies in terme van die interaksionaliteit daarvan “skep” ons nuwe bestaan, nie alleen in die sub-simboliese domein nie, maar ook in die simboliese domein. Doelbewuste de-automatisering van ons breinprosesse, soos deur byvoorbeeld die magsuitoefening van buite by wyse van spiritualiteit, religie en politiek is dus kontra-menslik: en dit is geen wonder dat in die studie van Diane Jonte-Pace die drie geestelike “meesters” al drie tekens van wanaangepastheid en wanfunksionering, self op sub-simboliese vlak, vertoon het nie<sup>5</sup>.

### 1.3.3 Metaforisiteit van abstrakte konsepte

Gesien teen die agtergrond van die liggaam as sentraal tot al ons simboliseringsaktiwiteite, is dit voorts van belang om die beliggaamde kognitiewe prosesse waardeur ons ons wêreld konstrueer (Johnson 1987:102) in oënskou te neem.

---

<sup>5</sup> Hier is myns insiens ‘n ruim navorsingsveld blootgelê deur die empiriese bevinding van die liggaamlike bepaaldheid van onbewustelike denke. Die studie van die impak van ewolusionêre prosesse op die simboliese en sub-simboliese breinfunksies van die mens, soos dit byvoorbeeld aanleiding gee tot die skep van “coping mechanisms”, soos godskonstrukte en kultuur, behoort fassinerende resultate op te lewer.

Vorster (1997a:452) konstateer dat ons nie slegs dinge rondom ons persoonlikheid as uitbreiding van ons liggaamlikheid nie, ons verleng ook ons liggaamlikheid op metaforiese wyse deur die konstruksie van kosmologieë, simboliese wêreldes waarbinne ons lewe. So onderskryf ons die antieke oortuiging dat die liggaam ‘n mikrokosmos is van die makrokosmos, ‘n kleiner weergawe van die groot wêreld (Martin 1995:16; sien ook Berquist 2002). Metaforisering is gevolglik essensieel tot ons bestaan as menslike wesens. Om te leef, is om te metaforiseer, te simboliseer, om betekenis te soek en te konstateer in ons interaksie met realiteit (Viviers 2002:516), en ons beliggaamdheid lê daaraan ten grondslag.

Daar is reeds hierbo (1.3.1) verwys na ‘n filosofie van beliggaamde realisme wat in opposisie staan tot byvoorbeeld objektiwisme as filosofiese vertrekpunt. Die besondere bydrae van moderne kognitiewe wetenskap, waardeur ‘n nuwe deur vir diskoers oor filosofiese konsepte, of “rede-nasies”, geopen word, lê daarin dat beliggaamde realisme as vertrekpunt deur die kognitiewe wetenskap empiries gestaaf word, in teenstelling met die aannames wat inherent is aan byvoorbeeld objektiwisme (Lakoff & Johnson 1999:14, 15, 551-552). Rede, soos gevorm deur die liggaam, word as volg beskryf:

From the commonalities of our visual systems and motor systems, universal features of spatial relations (image schemas) arise. From our common capacities for gestalt perception and motor programs, basic-level concepts arise. From the common color cones in our retinas and the commonalities of our neural architecture for color vision, the commonalities of color concepts arise. Our common capacity for metaphorical thought arises from the neural projections from the sensory and motor parts of our brain to higher cortical regions responsible for abstract thought. Whatever universals of metaphor there are arise because our experience in the world regularly makes certain conceptual domains coactive in our brains, allowing for the establishment of connections between them. The commonalities of our bodies, brains, minds and experience makes much (though not all) meaning public.

(Lakoff & Johnson 1999:463).

In ‘n vroeëre werk fokus Johnson (1987) op die prosesse van metaforisering en simbolisering deur gebruik te maak van die term “image schemata”, of beeldskemas.



“Image schemata” is die menslike denkgereedskap of “hardware” (Viviers 2002:517) waarmee ons ons ruimte orden en betekenis toeken aan die miljoene stimuli wat ons deur ons sintuie ontvang. Natuurlik filtreer ons die massa data wat ons sintuie versamel en ons aanvaar slegs dit wat ons benodig. ‘n “Image schema” is ‘n herhalende patroon of vorm in hierdie ordenende aktiwiteit (Johnson 1987:29). Hierdie patrone van ordening is nie-voorskriftelike, voorwaarneemlike geheelstrukture (Johnson 1987:44), maar nie irrasioneel nie. In taal verskyn hierdie patrone uiteindelik as voorskriftelike, feitelike of objektivistiese stellings, en dit is hierdie voorskriftelike stellings wat bepaal wat ons glo. Sulke feitlikhede of voorskriftelikhede word gewoonlik gesien as “geopenbaarde waarhede”, maar blyk bloot die oppervlak, die uiteinde, van ons beliggaamde begrip te wees “which we peel off as abstract structures” (Johnson 1987:138). Die oppervlaklaag van ons konseptuele konsepte en stelling, en die liggaamlike bepaaldheid daarvan verteenwoordig een proses, en nie ‘n dualisme waarvolgens eersgenoemde as ‘n hoër vorm van waarneming en die tweede as minderwaardig bestempel kan word nie (Johnson 1987:167-168). Liggaam en gees funksioneer as ‘n eenheid. “Image schemata” verbind liggaamlike ervaringe, sensasies en gedagtes. Dit is eie aan die menslike vermoë om liggaamservaringe te verleng, te vertaal en te metaforiseer na verdere of ander fisiese of nie-fisiese domeine. As voorbeeld dien die “image schema” van balans<sup>6</sup>. Ons projekteer ons liggaamlike ervaring van balans in die domein van ons dieët in deur ‘n “gebalanseerde dieët” te volg. Ons promoveer ‘n beleid van gebalanseerde beplanning en bestuur van ons stede. Of ons projekteer die ervaring van balans in die psigologiese domein in deur ons emosies “in toom te hou” of gebalanseerd tot uiting te laat kom.

Ons liggaamlike sensoriese en motoriese ervaringe gee aanleiding tot abstrakte konsepte, wat aan sodanige abstrakte konsepte ‘n kwalitatiewe “tasbaarheid” verleen (Lakoff & Johnson 1999:128). ‘n Sensoriese ervaring gaan dikwels by wyse van ‘n “image schema” oor in primêre, en dan in meer komplekse, metafore. So byvoorbeeld kan die abstrakte konsep “gelukkig” in die sin van ‘n emosionele hoogtepunt afgelei word van die primêre metafoor dat “gelukkig” dui op opwaartse beweging, op die “toppunt” van emosionele ervaring. Dit op sigself kom van die regop liggaamshouding, wat dui op energie, gesondheid en beheer (Lakoff & Johnson

---

<sup>6</sup> Verdere voorbeelde van “image schemata” sluit in *omsluiting, krag, siklusse, skakels, roetes*, ens. (Johnson 1987:126).

1999:50). “My gedagtes het gedwaal” of “idees het deur my kop gemaal” is afgelei van die metafoor “denke is beweging”, wat op sigself afgelei is van die liggaamlike belewenis van rondbeweeg om inligting te versamel (Lakoff & Johnson 1999:236). Ook ons abstrakte konsepte oor moraliteit is begrond in ons fisiese welsyn. Ons konsep van regte, byvoorbeeld eiendomsreg, vryheid van beweging en beskerming teen leed is afgelei van ons fisiese ervarings vanuit ons kinderdae, toe ons besittings (speelgoed) gehad het, of gevrywaar is deur ‘n verskeidenheid ouerlike metodes teen fisiese belemmerings en pyn (Lakoff & Johnson 1999:128). Voorbeelde sou vermenigvuldig kon word om te bevestig dat ons liggame ons denke bepaal.

Johnson (1987:x) beskryf die sogenaamde “objektiewe wêreld” as bestaande uit objekte met eienskappe en in ‘n verskeidenheid relasies wat onafhanklik is van menslike begrip. Die wêreld is soos dit is, ongeag wat enige persoon daarvoor dink of glo. Daar is maar een korrekte Goddelike perspektief op wat en hoe die wêreld is. Daar is ‘n rasionele struktuur inherent aan alle realiteit, en korrekte rede is die spieëlbeeld van sodanige rasionele struktuur. “Waarheid” kan dus ontdek word deur die menslike rede te verbind met die suiwere, universele (ontliggaamde) rede. Uit die empiriese bevindinge ten opsigte van die beliggaamdheid van denke en metaforiserings blyk egter duidelik dat sogenaamde “universele waarhede” oor die “objektiewe werklikheid” beter verklaar kan word by wyse van menslike gedeelde liggaamlikheid, waaruit (abstrakte) wêrelde geskep word, in plaas van die objektivistiese aansprake op gegewenhede of realiteite “daar buite”. ‘n Beliggaamde realisme lei nie tot absolute of transendente waarhede nie, maar is ook nie ‘n blote relativisme nie. Dit lei tot stabiele waarhede soos wat mense oor kulture heen sin maak van hulle omgewings, gesamentlik beperk deur hulle gemeenskaplike liggaamlikheid (Lakoff & Johnson 1999:6). As elementêre voorbeeld, wat die aanname dat objekte oor eienskappe beskik wat onafhanklik is van menslike konseptualisering daarvan dekonstrueer, dien *kleur*. *Kleur* bestaan nie onafhanklik van ons breinfunksie van kleurwaarneming nie, en is ook nie ‘n afskynsel van die oppervlak van ‘n objek nie. Deur die proses van ewolusie het ons die vermoë ontwikkel om groen as *kleur* te “sien”, waarskynlik as bron van voedsel of beskerming. Die blou lugruim is nie die afskynsel van een of ander oppervlak nie, nogtans “sien” mense wêreldwyd die lug as “blou”. Kleure bestaan nie as objektiewe eienskappe nie, dit is menslike denkkonstrukte. Die rede waarom ons wêreld skyn ‘n

objektiewe werklikheid te verteenwoordig, is omdat ons deur ons beliggaamdheid so merkwaardig daarby aangepas het (Lakoff & Johnson 1999:23-26).

Hierdie bevindinge, soos verteenwoordig in die filosofiese konsep van beliggaamde realisme in kontras met objektiwisme, het verrykende implikasies vir die voer van godsdienstige diskoerse, en open nuwe deure vir die bestudering van byvoorbeeld religieuse tekste. Veral ten opsigte van godsdiens en godsdienstige konsepte het objektiwisme 'n wurggreep uitgeoefen wat ons vir ons menslike subjektiwiteit verblind het. Die onafhanklike waarheidsmomente van godsdienstige “feite” wat so kenmerkend is van 'n fundamentalistiese godsdiensbeskouing, dit wat as “normaal” of “natuurlik” bestempel word (Vorster 1998:205), die “geopenbaarde” of “ingegewe” waarhede, is duidelik niks anders nie as versimboliseerde produkte van ons eie liggaamlikheid. Objektiwisme word dikwels in spreke oor God verteenwoordig, en kom tot uiting in kategorieëse uitsprake soos die volgende: “God het die man as die vrou se meerdere geskape, dit is 'n natuurlike gegewe”. Vorster (1997:409) wys daarop dat sodanige uitsprake wat essensiële uitbeeldings vervat, die “ononderhandelbaarhede” van 'n gemeenskap verteenwoordig, en gewoonlik die bedoeling het om alle bespreking te beëindig by wyse van 'n outoritiewe argument. In die bogenoemde voorbeeld word egter nie 'n “waarheid” onthul nie, maar verteenwoordig die uitspraak die patriargale strewe na mag en beheer. So is die “God” van Godspraak gewoonlik 'n gepersonifieerde simbool<sup>7</sup> wat as kragtige sosiale strategie funksioneer by wyse waarvan gemeenskapspraktyke beheer word, as't ware die “gemeenskap-as-god” (Vorster 2003:4). Uit samelewingsverskynsels soos patriargie, seksisme en rassisme blyk dan ook hoedat sekere liggame, met goddelike ondersteuning, bo ander geprioriseer word: die beleid van Apartheid in Suid-Afrika in die twintigste eeu, en die godsdienstige onderbou wat daaraan verleen is, dien as kragtige voorbeeld. Die bevinding van die liggaamlike bepaaldheid van menslike metaforisering oor selfs die mees abstrakte konsepte, insluitend godskonstrukte, ontbloot spreke oor God as subjektiewe, menslike metaforiserings, gebore uit bepaalde liggaamlike belewenisse. Hoedat sodanige metaforiserings in 'n gemeenskap daarop terugspeel, word vervat in die simbolisering van die liggaam as 'n gemeenskap se kulturele kode, of sosiale “teks”.

---

<sup>7</sup> Sien 1.3.6 vir 'n uiteensetting van die godsstruk as ideale reguleringsliggaam van 'n gemeenskap.

### 1.3.4 Die liggaam as sosiale “teks”: die simboliese liggaam

Die liggaam is nie slegs die altyd teenwoordige realiteit wat ons kognitiewe vermoëns bepaal nie. Die liggaam as sodanig verkry ook simboliese of retoriese waarde wanneer dit gekonstrueer word as sosiale “teks<sup>8</sup>” of kode en aan die gemeenskap aangebied word. “Liggaam” as teks van die gemeenskap verwys na die simboliese liggaam van ‘n gemeenskap of die idees wat ‘n bepaalde gemeenskap oor die liggaam daarop nahou. As kode bevestig en herbevestig die liggaam die kulturele identiteit van ‘n gemeenskap.

Alvorens daar gefokus word op die retorisiteit van die liggaam, of die liggaam as kulturele “teks”, eers enkele opmerkings oor metafoor in die algemeen. Basson (2005:31) wys op die belangrikheid van metaforisering as taalgebeure wat onder andere die waardestelsel, menslike persepsies, oriëntasies en voorkeure van ‘n bepaalde kultuur ontbloot. Die mees fundamentele waardes van ‘n kultuur sal in ooreenstemming wees met die metaforiese struktuur van die mees fundamentele konsepte van die kultuur (Basson 2005:31). Die metafoor selekteer, beklemtoon, onderdruk en organiseer eienskappe van die primêre subjek deur stelling te impliseer daarvoor wat gewoonlik van toepassing is op die sekondêre subjek, en andersom. In die stelling “only the mountains have lived long enough to listen objectively to the howl of the wolf” word die ouderdom van die berge (“so oud soos die berge”) gekontrasteer met die kort leeftyd, in kosmiese terme, van die mens. Die menslike eienskappe van lewe, luister en objektiwiteit of goeie oordeel word op die berg toegepas, en die berge se inkorporasie van hierdie menslike eienskappe bring ‘n nuwe verhouding tot stand tussen die mens en die wolf, ‘n verhouding analoog aan die verhouding tussen die berg en die wolf (of ten minste probeer Aldo Leopold met hierdie metaforiese uitdrukking so ‘n eko-billike insig by mense promoveer!). Deur die sifting van een stel gemeenplase met ‘n ander word ‘n nuwe konsepsuele struktuur georganiseer wat ‘n nuwe perspektief op ‘n gebeure of ‘n objek vestig (Basson 2005:36).

Deur ‘n metafoor te begryp kom iets nuuts na vore, omdat ‘n metafoor ‘n taalgebeure is wat ‘n kreatiewe respons uitlok. Die kognitiewe teorie van metaforisering

---

<sup>8</sup> ‘n Teks kan enige konfigurasie van tekens en stimuli wees wat ‘n aanspraak maak op ons sensoria om dit te absorbeer, en wat ons stimuleer om betekenis daaraan toe te ken, dit wil sê, om die boodskap daarin weggeleë, te dekodeer (Malul 2002:42).

beklemtoon dat metafore ons gedagtes deurdrenk en ‘n integrale deel vorm van ons daaglikse redenerings. Metaforisering is die wyse waarop menslike wesens ontdekkend omgaan met wetenskap, godsdiens, digkuns, politiek ensovoorts (Basson 2005:37).

Ook ‘n gekonstrueerde liggaam as sodanig funksioneer as ‘n metafoor/simbool om iets nuuts in die kultuur tot stand te bring. Vorster (1997a:450-453; 1997:390) bevestig die liggaam as “fundamentele konsep van kultuur” (om die term hierbo deur Basson gebruik verder te neem). In retoriek lê die klem sterk op die “persoon”. Daarom word die vraag na menslike motivering<sup>9</sup> gevra: hoekom doen ons, praat ons skryf ons, en interpreteer ons soos ons doen? Wat motiveer ons om uit die groot omvang van simbole sekeres te kies, en ander te ignoreer of te verwerp? (Vorster 1995:400-402). Daarmee word erkenning verleen aan ons subjektiwiteit. Die konsep “persoon” verwys na die sosialiteit of relasionaliteit van die liggaam (Vorster 1997:390; Viviers 2005a:880). Die dialektiek tussen liggaam en taal spruit voort uit die menslike wese se vermoë om te simboliseer, waardeur die liggaam retorisiteit verkry: ‘n “stem” word. Sodoende verkry die liggaam politieke mag (Vorster 1997:393). ‘n “Persoon” is dus ‘n liggaam met mag, ‘n liggaam wat oor dieselfde interaksionele, strukturende en skeppende vermoë van taal beskik, en dus realiteitsvormend funksioneer (Vorster 1997:393)<sup>10</sup>. Hierdie siening van taal staan in opposisie met die siening dat taal bloot ‘n stel simbole is wat die objektiewe werklikheid reflekteer, waarin daar min ruimte is vir menslike subjektiwiteit. Vorster (1997:393) toon aan hoedat die liggaam ingetrek word in die diskursiewe praktyke van ‘n gemeenskap vanaf die mens se geboorte, en sodoende deur taal beheers word: die liggaam word ‘n “speech act”, ‘n sosiale of kulturele teks of kode (Vorster 2002a:21). Op en in die liggame as “tekste” word ‘n gemeenskap se waardes geïnskribeer, dikwels verborge (Vorster 2001:441). As ‘n taalkonstruksie vorm en plooi hierdie kodes of “tekste” die aanhangers van ‘n bepaalde gemeenskap om die liggame te wees wat hulle behoort te wees. Hierdie liggaamsideologieë van ‘n gemeenskap stem nie noodwendig ooreen met werklike vlees en bloed liggame nie, maar is ideale konstrunkte (Viviers 2005a:879-880). Dit bied aan die lede van die

---

<sup>9</sup> “Human motivation within rhetoric is not a regress into intentional fallacy, because it is open-ended and implies multiple motivations” (Vorster 1995:401).

<sup>10</sup> Dit is belangrik om daarop te let dat Vorster (2000:109) die simboliese liggaam, net soos klas, ras en gender, as ‘n konstruksie tipeer.

gemeenskap voorstellinge van kultureel-spesifieke subjektieweite of selfbegrip. Die liggaam is die produk van hierdie betekeniskonfigurasies en repliseer dit. Vorster (2002a:7) verwys na die konsep *habitus* om hierdie betekeniskonfigurasies van 'n bepaalde gemeenskap wat oor 'n lang tydperk as “objektiewe waarheid” gesedimenteer geraak het, te beskryf<sup>11</sup>. Hierdie “feite en waarhede” fabriseer, skep en vorm die liggame van 'n gemeenskap in die ideale liggaam wat die gemeenskap koester. Hierdie normatiewe liggaam kan bestempel word as die gemeenskap se “reguleringsliggaam”, in die antieke wêreld 'n status wat aan die manlike liggaam toegeken is (Vorster 2002a:11-19; Berquist 2002:36).

Die simboliserings van die liggaam via die sosialiteit daarvan word deel van 'n gemeenskap se ideologiese wêreld, stel die diepste oortuigings en waardes daarvan bloot, en verskaf so 'n tasbare toegang na die hart van 'n kultuur. Hierdie konstrukte of simboliserings van die liggaam word dikwels ingebed in 'n gemeenskap se letterkundige konstrukte, as deel van die gemeenskap se diskursiewe praktyke. Dit word gedra deur die gemeenskap se groot verhale of “meta-narratiewe”, soos Isherwood (2000:9) aantoon, “to construct and equip their followers with the status, roles and actions of the different bodies within that specific culture”. Die patriargale narratief van die Ou Testament is tipies van so 'n ononderhandelbare meestersverhaal. Hierdie liggaamsimboliserings, verteenwoordigend van die gemeenskap se ideale liggaam, word soms as heel openlike en bedoelde konstrukte in literatuur aangetref, byvoorbeeld Genesis 1:26-27:

WDr]yIwÕ WnteWmd]Ki Wnmel]x'B] µd;a;  
 hc,[}n" µyhil;aÔ rm,aYæw"  
 h;Alk;b]W hm;heB]b'W µyIm'V;h' ¹w[ob]W  
 µY:h' tg¾d]bi  
 .År,a;h;Al[' cmeroh; cm,r,h;Alk;b]W  
 År,a;

<sup>11</sup> *Habitus* word deur Vorster (2002a:7) omskryf as stelsels van volhoubare, oordraagbare voorveronderstellings. Dit is strukture wat bestem is om ook vormend te funksioneer. Dit dien as beginsels wat praktyke en voorstellings te weeg bring en organiseer wat objektief aangepas kan word na aanleiding van die uitkomst daarvan, sonder 'n bewuste voorafgerigtheid op die uitwerking daarvan, of sonder 'n uitdruklike bemeesting van die werkinge daarvan wat vereis word om hierdie strukturende beginsels te bereik.

ar;B; uyhil;ãÔ µl,x,B] wmol]x'B]  
 ud;a;h;Ata, uyhil;ãÔ ar;b]YIw"  
 .µt;ao ar;B; hb;qenÔW rk;zÉ wtoao

Toe het God gesê: “Kom ons maak die mens volgens ons afbeelding, ons beeld, sodat hy kan heers oor die vis in die see, die voëls in die lug, die mak diere, die diere wat op die aarde loop en al die diere wat op die aarde kruip.” God het die mens geskep na sy beeld, as beeld van God het Hy die mens geskep, man en vrou het Hy hulle geskep.

Dus: om na die mens te kyk, is om God (se liggaam) te sien. Die mens lyk soos God, soos wat God soos die mens lyk.

Ander kere is die liggaamsimboliek verborge, weggesteek as ‘n soort kulturele kode, byvoorbeeld Genesis 1:28:

Wal]miW Wbr]W WrP] uyhil;ãÔ µh,l;  
 rm,aYæw" uyhil;ãÔ µt;ao Jr,b;yÔw"  
 µyIm'V;h' <sup>1</sup>w[ob]W µY:h' tg<sup>3</sup>/d]Bi Wdr]W  
 h;vub]kiwÔ År,a;h;Ata,  
 .År,a;h;Al[' tc,m,roh; hY:j'Alk;b]W

“En God het hulle geseën, en God het vir hulle gesê: ‘Wees vrugbaar en vermeerder en vul die aarde, onderwerp dit en heers oor die visse van die see en die voëls van die hemel en oor al die diere wat op die aarde kruip’”. Verskuil in die konsep “seën” is die bedoeling van die liggaam as prokreatiewe entiteit. Om mens te wees, is om soos God te funksioneer in terme van voortplanting. (Meer hieroor in hoofstuk 3).

Die simboliese liggaam is voortdurend teenwoordig, veral in die vorm van die ideale of reguleringsliggaam.

### 1.3.5 Die reguleringsliggaam

“Feite en waarhede”, oorgedra deur die diskoerse, ook die sogenaamde “meester-narratiewe” van ‘n gemeenskap, word tweede natuur; dit word geïnternaliseer, en die proses kan vergelyk word met die aanleer van ‘n tegniek (Vorster 1997:394). Dit word so deel van die eenaar daarvan, dat dit outomatiese, meganiese gedrag word. So byvoorbeeld sosialiseer die geïnkorporeerde patriargale narratiewe mans en vroue om

hulle “regte” plekke in die samelewing in te neem sonder bevraagtekening. Dit word eenvoudig deel van ‘n gemeenskap se hiërargiese struktuur. Mense weet “instinktief” wat die regte gedrag binne die gemeenskap is, en deur die “reguleringsliggaam” van jou kultuur te leef, hou jy daardie ideale liggaam in stand en verseker die voortbestaan daarvan. “Liggame” word dus nie alleen deur ‘n kultuur gevorm nie, maar reproduseer sodanige kultuur en sit die kultuur voort. Vorster (1997:395-397) skets die effek van ‘n gemeenskap se simboliese “liggaam” as volg: dit vestig beheer oor die liggaam, om dit in pas te bring met die waardesisteem van ‘n gemeenskap. Hierdie gereguleerde liggaam word dus die “normale” of aanvaarbare liggaam van ‘n kultuur. Voorts word die liggaam ook bemagtig, geïntegreer in ‘n bepaalde sosiale struktuur in. Die liggaam funksioneer nou binne die parameters van die gemeenskap en dien die gemeenskap se belange. Deur die herhaling van norme en waardes aangaande die liggaam, word die liggaam ‘n “gesedimenteerde effek” van daardie reïterasies, soms ook in die vorm van rituele praktyke (Butler 1993:16). Liggame word gematerialiseer soos wat dit gereguleer word deur sosiale norme, en in die proses kom ‘n simboliese ideale liggaam tot stand en terselfertyd ook die simboliese misvormde liggame. Hierdie ideale liggaam verkry retorisiteit deur die sosiale interaksie, want “persone” is immers sosiale liggame, en funksioneer gevolglik as die reguleerder, die reguleringsliggaam van ‘n kultuur. Die ideale of reguleringsliggaam word dus nie maklik bevraagteken nie, maar is die “erfenis” of die “kultuur” waarin nuwelinge gebore word, die bril waardeur na persone gekyk word, en die norm waaraan alle liggaamlikheid gemeet word. Dit deurdrenk die taal en kommunikasie van ‘n gemeenskap, en skryf so die ideale liggaamswaardes op die liggame van die gemeenskap. Die reguleringsliggaam word die gemeenskap se ideale kulturele kode, waardeur alle ander kodes of konstruksies bepaal word.

Hieruit blyk reeds die mate waarin ‘n retoriek van die liggaam mag uitoefen oor die persone van ‘n kultuur. Wanneer die retoriek van die liggaam, in besonder die reguleringsliggaam, egter in religieuse diskoers manifesteer, verkry die liggaam besondere mag. Ander liggame word die plek waarop die hiërargieë, geïnformeer deur die reguleringsliggaam van ‘n gemeenskap, (selfs met geweld: sien Vorster 2001) sigself uitspeel.

### 1.3.6 Die godsstruktuur as reguleringsliggaam



Religieuse diskoers het die daarstel van ideale, paradigmatische of absolute volmaakte konsepte op die oog. Dit is gemeid met die daarstel van betekenisstrukture wat die bestaan van die mensdom sinvol en betekenisvol sal struktureer. Dit eis die besit van finale betekenis op. Daarom kan, in navolging van Vorster (2002a:11), die term “god” bestempel word as die hoogtepunt, die kulminasie van ‘n kultuur se linguïstiese hiërargie. Die konsepte of strukture, selfs personifikasies, van religieuse diskoerse is dikwels so kragtig dat dit onbevraagtekend aanvaar word en funksioneer as strukturende beginsels.

In haar studie van “geleefde religie” bring Bach (2004:23) die *habitus*, wat sy bestempel as “the power of cultural structures and inherited idioms” in verband, nie net met die vorming van die denkpatrone van ‘n gemeenskap nie, maar veral as generatiewe faktor, as die kreatiewe krag agter godsdienstige interpretasie en skeppingsvermoë. Die *habitus* van ‘n gemeenskap, die siening of oortuiging en simboliserings aangaande die ideale liggaam in ‘n gemeenskap, kulmineer in en lê die konstruksie van ‘n god of gode ten grondslag, as die hoogtepunt. Die perfekte, hoogste ideale liggaam word gevind in die persona van die god (Viviers 2005a:881). ‘n Gemeenskap se god en sy/haar wêreld word gemodelleer op die menslike sosiale wêreld. Om die liggaam van ‘n gemeenskap se god waar te neem sluit die verstaan van ‘n gemeenskap se liggaamsideologie oop. As kulturele konstruk, gevorm deur die gemeenskap se ideologie en simboliseringsaksies, verkry die god van die gemeenskap ook retorisiteit, in die sin dat daardie godsstruktuur weer herinskryf op die liggaam van die gemeenskap, individueel en kollektief, en die ideologie, waardes, ensovoorts vorm en slyp.

Godskonstrukte is dus nóg gegewenhede van buite waaraan ‘n gemeenskap bepaalde waarde of mag kan toeken of nie, nóg onskuldige of “skadelose” figure waarby die lede van ‘n gemeenskap “speels” of met erns en oortuiging kan assosieer of nie. Gode is die kulminasie van gesedimenteerde sosiale waardes, waaraan die liggaamsideologie ten grondslag lê. As geprojekteerde metaforiserings en denkkonstrukte, as “vergeestelike” liggaam, verteenwoordig die godsstruktuur die gemeenskap se hoogste of uiteindelijke waardes, maar ook sy uiterste bemagtigende (of ontmagtigende) hiërargiese hoogtepunt.

### 1.3.7 Gender en seksualiteit binne die Israelitiese godsstruktuur

Sonder om die uiteensetting van hoofstuk 2 of die bevindinge van hoofstuk 3 vooruit te loop, moet egter hier reeds kennis geneem word van bepaalde eienskappe van Bybelse godsstrukture. In haar studie oor die patriargie in antieke kulture wys Lerner (1986:220) daarop dat mans teologieë gekonstrueer het en gebaseer het op die metafoor van manlike prokreatiwiteit, en vroulikheid gevolglik herdefinieer is in 'n beperkende en seksueel afhanklike modus. Hierdie teologieë of godsstrukture kom voort uit 'n metaforiese domein waarbinne genderbepaaldheid duidelik gefigureer het, met manlikheid as die norm en vroulikheid as afwykend, die man as heel en magtig, die vrou as onvoltooid, geskend en sonder enige eie outonomie. Ook Du Toit (2005a:299) wys daarop dat die noodsaaklike projeksie van die hoogste waardes wat nagestreef word, in die vorm van die idee van heelheid, voltooidheid of perfektheid, gevul is deur die goddelike. "Hy" was egter verteenwoordigend van 'n hoogs selektiewe stel "hoogste waardes". Hierdie waardes, verteenwoordig, beliggaam en beskerm deur die godsstruktuur, het maar 'n klein gedeelte van die mensdom gedien, dikwels ten koste van die meerderheid. Die waardes voorgestaan deur die manlike god was dus nie werklik universele waardes nie, maar onder andere beduidend manlik. Die tradisionele "God" het 'n goddelike horison vir die florering van manlikheid verteenwoordig, en gedien as maatstaf vir normatiewe manlikheid wat sigself op die "Een" (dit is, God) as norm gebou het, en alle ander entiteite, insluitend skepping, of die wêreld, as "Ander" gekonstitueer het. Die monoteïsme het alle waarde ingebind in die "Een" van manlike hegemonie. Ook in terme van die bekende dualisme van transendensie en immanensie blyk die genderbepaaldheid van die godsstruktuur van die monoteïsme wat in antieke Israel ontstaan het. Van vroeg af al, tot vandag toe, is transendensie gesien as karaktertrek van die goddelike, en dus van mense se groei deur byvoorbeeld geloof na die "beeld van God". Immanensie is geassosieer met die konkrete materialiteit van die waarneembare wêreld. Natuurlik, soos Du Toit (2005a: 301) uitwys, was dit ook 'n genderbepaalde onderskeid waarin mans geassosieer is met die transendente, deur hulle noue verbintenis met die Vader God, en vroue met die immanente, veral vanweë hulle verbintenis met geboorte, liggaam en voeding.

Hieruit blyk alreeds dat die Israelitiese reguleringsliggaam aan 'n bepaalde genderbepaaldheid onderworpe was omdat, soos in hoofstuk twee uitgewys sal word, die liggaamsideologie van ou Israel gehiërargiseer was in terme van gender en seksualiteit, gebore uit die metaforiserings aangaande die liggaam wat in die kultuur bestaan het en die kultuur gevorm het. Hoedanig sulke genderstrukture bepalend

was vir die vorming van die godsstruktuur van die Israelitiese Skeppergod, en in watter mate die “gegenderde” Skeppergod die bepalende faktor was in die vorming van ‘n wêreldbeeld, sal ondersoek word in die analise van die geselekteerde tekste wat kosmologiese trekke vertoon, te wete Genesis 1, Psalm 74, Spreuke 8 en 9, en Job 38 tot 42.

### 1.3.8 Dekonstruksie van tradisionele genderkonstrukte deur liggaamskritiek

Daar bestaan die moontlikheid dat ‘n teologie van die liggaam juis besondere hoop inhou vir die heling en herstel van een van die wreedste skeidings wat patriargale denke meegebring het, naamlik die skeiding in terme van gender, en die gepaardgaande hiërargisering. In die woorde van Isherwood (Isherwood & Stuart 1998:33): “Body theology holds out the hope of healing the cruel rupture that patriarchal thinking has introduced into theology; it attempts to put the body, mind and emotions back together in order to see anew the glory and goodness of creation”.

Seksualiteit, en die gepaardgaande kategorie van gender, is ‘n hoogs gekonstrueerde realiteit wat die magstrukture van die gemeenskap waarin dit geld, reflekteer. Dit kan ook nie anders nie, aangesien liggaame waardeur seks en gender beleef word en uitgeleef word soos “sponse” is wat betekenis absorbeer. Liggame is veral blootgestel en absorberend ten opsigte van “politieke” agendas, politiek in die sin dat die liggaam gebruik word om die gemeenskap te reguleer en te vorm. Die liggaam dien as ‘n model vir die sosiale struktuur (Isherwood 2000:20). Genderkonstrukte is nie “ewige gegewes”, politiek neutraal en ononderhandelbaar nie. Dit is gewoon menslike konstruksie wat op hulle beurt deur mense gedekonstrueer kan en dalk behoort te word. “Ewige” simbole versterk natuurlik hierdie gesedimenteerde oortuigings (bv. God is manlik, daarom is mans “god”) (Viviers 2003:633). Na die mate dus waarin, volgens die ideologiese staanplek van die interpreteerder of leser van enige “teks”, synde ‘n werklike letterkundige produk, of die kode of ideologie van ‘n gemeenskap of kultuur, sodanige kode of “teks” onregverdigheid behels, bring dit vir die interpreteerder die noodsaak na vore om nuwe simbole en metafore te skep wat regverdiger kultuurpatrone stimuleer. Dit is byvoorbeeld die uitgangspunt van feministiese teoloë soos Ruether, Isherwood, Butler, Landman, Bach, Bal, Bechtel, Brenner, Camp,

Fontaine, Fuchs, Hobgood-Oster, Hurcombe, Lerner, Klopper, Maier, McFague, Meyer, Newsom, O’Grady, Rousselle, Sawyer, Scotroff, Schüssler-Fiorenza, Tribble en andere, filosowe soos Du Toit, en eko-teoloë soos Habel en Wurst. Trouens, laasgenoemde se definitiewe uitgangspunt in onder andere die Earth Bible reeks, is om die genderkategorie ten opsigte van die God van die Bybel te dekonstrueer, synde in negatiewe dualisme met Aarde, wat as vroulik gemetaforiseer word<sup>12</sup>. Voorlopig dien dus gelet te word op die opmerkings van Viviers (2003:633), naamlik dat die antwoord nie te vinde is in die ruil van magsposisies deur nuwe diensdoenende simbole, byvoorbeeld “God is vroulik” nie, maar dat nuwe kreatiewe wyses bedink moet word om seksisme uit te skakel. Die voorstelle van Du Toit (2002:8) rondom wedersydse konstituering en ‘n radikale interafhanklikheid tussen manlikheid en vroulikheid, soos ook verteenwoordig in Leder se fenomenologie van die liggaam, sal in ag geneem word in hierdie studie. As sodanig dus is dit die doelwit om nie alleen die negatiewe effek van patriargale genderkonstrukte en liggaamsymboliserings in die skeppingstekste uit te wys nie, maar ook om moontlike “nuwe”, dus nie-hiërargiese en ondualistiese metaforiserings oor die liggaam en gender, uit te wys, of te konstrueer aan die hand van die kosmologieë van oud-Israel. Die noodsaak van ‘n herstrukturering van denke, veral oor gender, en dus die noodsaak ook van ‘n studie soos hierdie, word uitgewys deur Lerner (1986:220) as sy konstateer dat die androsentriese dwaasheid wat ingebou is in die denkpatrone van die Westerse samelewing (en per implikasie dus ook in ons interpretasiemodelle van Bybelse geskrifte) nie reggestel kan word deur bloot “vroue by te voeg” nie. Wat vereis word is ‘n radikale herstrukturering van denke en analise wat eens en vir altyd aanvaar dat die mensdom uit gelyke dele mans en vroue bestaan, en dat die ervaringe, gedagtes en insigte van beide geslagte verteenwoordig moet word in elke veralgemening wat gemaak word oor menslike wesens (Lerner 1986:228-229). Uiteraard beteken dit ‘n kritiese ingesteldheid, ‘n hermeneutiek van suspisie, wat so kenmerkend is van feministiese teoloë, asook sekere eko-teoloë, teenoor bekende patriargale denkpatrone en –stelsels. Alle aannames, waardetoekenning en definisies waarin die kategorie van gender voorkom, moet met suspisie bejeën word. Die hermeneutiek van suspisie is dan ook ‘n uitgangspunt van hierdie studie, maar ‘n uitgangspunt met die positiewe veronderstelling dat patriargie, en gepaardgaande miskennings van vroue en die

---

<sup>12</sup> In watter mate Habel en andere daarin slaag in die Earth Bible reeks, sal onder die loep kom deur die toepassing van die bevindinge van liggaamskritiese ontledings op skeppingstekste, op die beginsels waarvan die Earth Bible vertrek ten einde eko-billike teologie te bevorder, in hierdie studie.

voortvloeiende ongebreidelde uitbuiting van Vrou Aarde historiese konstrakte is wat ‘n einde kan hê<sup>13</sup>. Die moontlikheid word voorsien dat daardie einde reeds opgesluit lê in sommige Ou-Testamentiese tekste, veral daardie tekste wat eksplisiete vroulike trekke vertoon, soos Spreuke 8-9 en Job 38-42.

### 1.3.9 ‘n Nuwe Fenomenologie van die Liggaam

‘n Hermeneutiek van suspisie behoort ook ons fenomenologie van die liggaam te kenmerk, as daar gepoog word om veranderde en nuwe konstrakte oor gender te vind. In hierdie verband lewer die studie van Leder (1990) ‘n besondere bydrae. Hy konstateer die beginsel van universele onderlinge verbondenheid, wat die raamwerk bied vir ‘n liggaamsideologie waarin genders nie as wedersyds uitsluitende konstrakte hoef te funksioneer nie, maar in terme van wedersydse konstituering, wat ‘n radikale interafhanklikheid te weeg bring as generatiewe krag vir moderne genderkonstrakte (Viviers 2003:633, met verwysing na Du Toit ).

Leder (1990:6) beskryf intrinsieke geleefde liggaamlikheid as die volgende: om subjek te wees, wat waarneem, en om ook objek te wees, beskikbaar om waargeneem te word. Hierdie “geleefdheid”, beide as subjek en objek, geskied met ‘n liggaamlike fokus. Dit is deur die “oppervlak” van my liggaam dat ek eerstens met die wêreld in interaksie tree. Op die “oppervlak” van die liggaam ontmoet my “self” dit wat anders is as my “self” (Leder 1990:11). My hele liggaam verskaf die agtergrond wat die liggaamlike fokus ondersteun, en as sulks is die liggaam ‘n georganiseerde veld waarin sekere organe en vermoëns prominensie verkry en andere in die agtergrond verdwyn. Hieruit ontwikkel die konsep van die mens as “vlees-en-bloed”, dit wil sê, ekstatisiese en resessiewe wese. Dit bring ‘n groot verandering te weeg aan die (tradisionele) siening van die funksionele self. Die skynbare onsigbare of resessiewe aspekte van menswees beteken nie onsigbare “gees” versus kenbare of tasbare

---

<sup>13</sup> Die historisiteit van genderbepaalde simboliek en kosmologie in die Bybel word treffend geïllustreer deur Lerner (1986:198) se uiteensetting van die ontstaan en posisie van ‘n teks soos die boek Genesis in die monoteïsme van oud-Israel. Die ontwikkeling van monoteïsme in die boek Genesis was ‘n betekenisvolle stap in die definisie van universeel aanvaarbare simbole. Dit is ‘n tragiese toeval van die geskiedenis dat hierdie stap plaasgevind het in ‘n sosiale konteks en onder omstandighede wat patriargie bevestig en ondersteun het. Die hele proses van simbolisering het plaasgevind in ‘n vorm wat vroue gemarginaliseer het. Vir vroue het Genesis hulle definisie as kreature wat beduidend anders as mans is, verteenwoordig, ‘n herdefinisie van hulle seksualiteit as “goed” en “betekenisvol” slegs binne die grense van patriargale dominasie, en die konstatering van hulle uitsluiting sover dit die verteenwoordiging van die goddelikheid of goddelike beginsel aangaan.

“liggaam” nie. In baie spirituele tradisies word die indentifikasie van die self in enige formaat geassosieer met die liggaam beskou as primêre oorsaak van lyding en verwydering (Leder 1990:68). Ekstasiteit en resessiewiteit setel egter in die liggaam *per se*, en word beskryf aan die hand van die liggaam se “verdwyning” of resessie in gesonde omstandighede of tydens die byvoeging van byvoorbeeld gereedskap tot die liggaamfunksies, en die liggaam se “disfunksionele verskyning” (“dys-appearance”), wanneer een of ander wanfunksionerende liggaamsdeel die liggaam as “vreemde entiteit” op die voorgrond dring, en die normale “afwesige” of geoutomatiseerde liggaam “verdwyn”. Ten opsigte van die mens as persoon, konstateer Leder (1990:94) die perspektief op die universum as ‘n geheel en die mens se posisie daarin as volg: ek is nie bloot ‘n “Ek” nie, maar ook alles wat ek nie is nie. As “bloed”, as resessiewe wese, vind ek ‘n verwantskap met prosesse wat die tradisionele grense van my self veroorsake. Dit is nie “ek” as bewustelike, beperkte ding wat my as persoon geskep het of onderhou nie, maar ‘n wyer konteks van natuurlike kragte waarvan ek bloot ‘n gedeeltelike uitdrukking is. Elke asemteug beaam my afhanklikheid van die geheel. Die universele of “geestelike” hoef dus nie gekonsepsualiseer te word as in stryd met “vlees en bloed” nie, die liggaam self proklameer die geestelike in ons lewens, dit wil sê, transendensie, misterie en onderlinge verbondenheid.

Met die konsep van *wedersydse inkorporasie* formuleer Leder (1990:94) die kommunikatiewe sosialiteit van die liggaam in terme van medesubjektiviteit. Om saam met ‘n “ander” liggaam te wees, ondermyn nie noodwendig transendensie nie. Mense wat ‘n ervaring deel, soos om ‘n sonsopkoms saam dop te hou, “transendeer” saam na ‘n gemeenskaplike wêreld van estetika of verwondering. Ten aanskyn van die oorweldigende prag van die sonsopkoms word twee mense medesubjekte. Een persoon se subjektiviteit forseer ‘n ander nie in die posisie van objek in nie, maar twee persone se potensiaal en moontlikhede word eerder aangevul as beperk deur die gesamentlike ervaring. Ek sien die sonsopkoms nie alleen deur my eie oë nie, maar ook deur die oë van ‘n ander. Deur gebare en beskrywings word ek blootgestel aan nuwe waarnemings. Hierdie proses van medesubjektiviteit geskied ook op abstrakte vlak, wanneer deur byvoorbeeld kennisuitruiling my perspektief op die wêreld verbreed word deur ‘n ander se perspektief. Nie alleen besit ‘n liggaam die vermoë om ekstasies te verbreed of te groei deur die inkorporasie van nuwe tegnieke nie, maar ook deur die aanvulling tot ons beliggaamdheid deur ‘n “ander”. Een liggaam neem byvoorbeeld deur natuurlike empatie die affektiewe response van ‘n ander oor. Ek

voel hartseer as ek iemand anders se trane aanskou, of vind sy/haar lag aansteeklik. Deur taal en gebare word 'n oordrag van bedoelinge tussen liggame oorgedra. In wedersydse inkorporasie vind elke persoon se kapasiteite en interpretasies 'n uitbreiding of verbreding deur die geleefde liggaam van 'n ander. Dit beteken nie dat ons versmelt en een word nie (Leder 1990:95). Ek en 'n ander is altyd in 'n sekere onverbondenheid, op 'n afstand van mekaar deur elkeen se perspektief. Die beperking en unieke toespitsing wat beliggaamdheid meebring is die gronde vir die afstand of verwydering tussen ons. Juis egter deur hierdie verwydering bestaan die potensiaal tot wedersydse verryking van mekaar se perspektiewe. Wederkerigheid is onmoontlik wanneer daar nie afstand is nie.

Wedersydse inkorporasie in die modus van weiering of afwysing lei tot verbreking van kommunikasie, wat Leder (1990:96) "social dys-appearance", of sosiale disfunksionaliteit, noem. Die liggaam is verwyderd, apart, uitmekaar in ruimtelike of temporele terme. Dit word veroorsaak deur die geïnkorporeerde blik van die ander. Dit is egter nie elke blik of aangekyk-wees wat so 'n disfunksionaliteit of verwydering meebring nie, maar spesifiek die objektiverende blik. So lank as wat 'n ander my as mede-subjek behandel en aankyk, dit wil sê, saam met my die wêreld ervaar wat ek belewe, veroorsaak wedersydse inkorporasie geen skerp splitsing of verwydering nie. Dit verander egter dramaties as die posisie of staanplek van die ander hoogs gedistansieerd, antagonisties, of objektiverend is. Deur hierdie perspektief van die ander te internaliseer of te inkorporeer, word ek bewus van myself as 'n "vreemde ding". So 'n verwydering tussen die self en die vervreemde ander bring sosiale disfunksionaliteit te weeg. Die wêreld ken baie vorme van hierdie disfunksionaliteit van die liggaam in sosiale terme, hierdie vervreemding. Dit word meegebring deur etiese afstand of beoordeling, fisiese of kulturele verskille wat normatief gemaak word, estetiese disfunksionaliteit, tegniese disfunksionaliteit, diskrepancies ten opsigte van mag (dalk 'n beskrywing van die negatiewe effek van godsdienstige oefeninge wat aanleiding gee tot oorloë?), want magteloosheid verhoog die selfbewussyn, soortgelyk aan die wanfunksionerende liggaamsdeel wat sigself op die voorgrond plaas. Die liggaam is 'n plek van verwondbaarheid, nie slegs in biologiese terme nie, maar ook ten opsigte van sosiopolitieke kragte. Daarteenoor is die liggaam nie slegs die lokaliteit van pyn en siekte nie, maar ook van plesier, vermoëns wat aangeleer is, gesondheid, sport, ornamentasie en ritueel. Die onbeperkte veelvuldigheid van die liggaam se aanwending skep 'n wye verskeidenheid in die kulturele interpretasies van

die liggaam. Daarom word die liggaam se praktyke en selfinterpretasies voortdurend deur kultuur gevorm. Kultuur op sy beurt word weer gevorm deur liggaamlike dinge, die mens se liggaamlike response tot behoeftes en begeertes. Kos en behuising moet verseker word, seksualiteit gereguleer (moontlik gemaak) word, veiligheid daargestel word, dans en ritueel gereël word. Liggaamlik gevormde kragte funksioneer om selfs die hoogste intellektuele bereikings van 'n kultuur daar te stel. Die aksievelde wat deur die geleefde liggaam daargestel word, en die kulturele konteks waarbinne dit ontvou, is wederkerige strukture van vorming en bemagtiging. Die menslike liggaam vorm sosiale gebruike, en sosiale gebruike vorm ons gebruik en verstaan van die liggaam (Leder 1990:151-152).

Die vraag, in terme van die fokus van hierdie studie, is watter rol die kategorie van gender speel in die sosialiteit van die liggaam, in kultuurvorming, en selfs ten opsigte van die konsep van wedersydse inkorporasie. Is gender 'n "versubjektifiserende" krag, of gee dit aanleiding tot objektifisering en gepaardgaande disfunksionaliteit? Leder (1990:154) meen dat 'n bepaalde dualistiese visie ons selfontwikkeling en ons verhouding met die uitgebreide "self" beperk. Meer nog, hierdie dualistiese visie, gekenmerk deur die toegekende waardebepalings inherent daaraan, het ons verhoudinge met andere dramaties beïnvloed, deurdat die hiërargiese opposisies beklemtoon is. So byvoorbeeld, in ons tradisionele kulturele hermeneutiek, is vroue deurlopend geassosieer met die liggaamlike sfeer. Vroue is verbind met natuur, seksualiteit en drifte, waarteenoor mans geassosieer is met rasionele denke, oftewel "gees". Hierdie assosiasies legetimiseer intrinsieke strukture van oorheersing. Net soos wat "gees" meerderwaardig is bo "liggaam", en die liggaam moet beheers, so moet mans heers oor vroue. Dit spreek dus vanself dat die kategorie gender in hierdie dualistiese visie ontwrigtend funksioneer, en as't ware as hindernis dien vir wedersydse inkorporasie sover dit die interaksie tussen manlike en vroulike liggame aangaan.

Ons verhouding met ander kulture is deur dieselfde logika gereël. So byvoorbeeld word gemeenskappe met 'n nou verbintenis met die liggaam en die aarde as primitief geëtiketteer en met suspisie bejeën. Selfs die kulturele verskynsel van rassevooroordel en rassime vloei uit die hiërargisering in genderterme voort. Hierdie (Westerse kulturele) arrogansie infesteer ook ons verhouding met ander spesies. As gees en siel met intellek geïdentifiseer word, dan het diere eenvoudig nie siel of gees



nie. “Mindless creatures can thus be viewed as inferior, or more extremely, as lacking in inherent worth” (Leder 1990:154). Die hiërargiese struktuur van die waardebepalende dualisme word gebruik om onderdrukking te regverdig. Sekere groepe of individue word met die liggaam geassosieer, soos vroue, werkers, diere, of die natuur in die algemeen. Hulle word dus gedefinieer as die “Ander”, net soos wat die liggaam die “Ander” is. Meer nog, waar die liggaam gesien word as onderworpe aan streng beheer, so ook “liggaam” se verteenwoordigers. Onderdrukking word ‘n noodsaaklikheid en ‘n natuurlike vereiste, of selfs die voorreg van mans!

Die noodroep van Vrou Aarde, en vroue wêreldwyd, vereis die wegbreek van hierdie hiërargiese visie. Dit sal geweldige kulturele impak uitoefen, maar sodanige “tsunami” is moontlik al wat die planeet kan red van totale uitwissing. Daartoe dra feministiese teoloë wêreldwyd by; eko-teoloë soos Habel en andere het dieselfde oogmerk. In watter ander modus as die dualistiese hiërargiserende *gender* egter behoort te figureer, is die vraag, ook die vraag waartoe hierdie studie ‘n bydrae wil maak in soverre as wat die skeppingstekste van die Ou Testament as kulturele produkte bygedra het, en moontlik selfs verder kan bydra, tot kultuurvorming, al is dit dan ‘n radikaal “nuwe” kultuur.

Leder (1990:156) stel voor dat ons uit die Westerse (gehiërargiseerde) tradisie tree met die aanwending van die konsep van “ons vorm een liggaam met die kosmos”. Om een liggaam te vorm is nie bloot ‘n ontologiese stelling nie, maar ‘n morele en spirituele ideaal, bedoel om selfontwikkeling te begelei. Wind, reën, dou, donder, son en maan, sterre, diere, planete, berge en riviere, aarde en klippe is essensieel een liggaam met die mens. Daarom kan graan en diere mense voed, en chemikalieë en minerale siektes genees. Omdat almal dieselfde materiële krag deel, kan hulle mekaar inkorporeer.

Die begrip wysheid, om as wyses te lewe, beteken dus dat die ontologiese waarheidskonstruk, naamlik dat ons “een liggaam” vorm met die kosmos, aanvaar word, en dit die morele imperatief word waarvolgens mens lewe. Juis daarin faal ons egter dikwels. Min mense realiseer hierdie struktuur van gemeenskaplikheid. Min mense maak daarvan ‘n ervaringswerklikheid deur dit te beliggaam in alledaagse lewensaktiwiteite. Vir meeste mense blyk die afskeidende egos en selfsugtige begeertes baie meer belangrik te wees as ons universele verbondenheid en

gemeenskaplikheid. Waar mens dan vir jouself lewe, met ontkenning van jou relasionaliteit, blyk daar geen perke te wees aan die konflik en brutaliteit wat kan volg nie (Leder 1990:159).

Hoe realiseer mens in die alledaagse lewe die waarheid van universele verbondenheid? Leder (1990:159) stel voor dat op drie inherent *menslike* eienskappe gesteun word:

Deernis

Absorpsie

Gemeenskap

Deernis is ‘n algemene term wat verwys na ‘n gemeenskaplike ervaring, of dit nou verwys na die deel van iemand se vreugde of leed, na ‘n saam huil, of ‘n feesviering. In elk(e) geval verteenwoordig dit ‘n deelname aan die andere se ervaring deur empatiese of deernisvolle identifikasie. So ‘n deernisvolle gemeenskaplikheid is wat ons wêreld, ook die natuurlike wêreld, benodig. ‘n Meer omvattende morele ideaal, wat uitstrek bo blote intermenslike belange, word benodig. Alles, regeerder, bedienaar, man, vrou, vriende, berge, riviere, geestelike wesens, voëls, diere en plante behoort volledig waardeer te word sodat menslikheid gerealiseer kan word in terme van ons onderlinge verbondenheid, ons een liggaam-wees met mekaar. Sodoende sal die mens se egte karakter te voorskyn kom, en sal die mens een liggaam vorm met die hoogste ideale, hemel, aarde en die veelvuldige skeppingsentiteite (Leder 1990:164). Absorpsie verteenwoordig veral ook die estetiese ervaring (vgl. Genesis 1:31 hieronder). “Yet there are times when we awaken and the world rushes in, fraught with beauty or significance. At such times we become truly absorbed in our world” (Leder 1990:164). Deur absorpsie vind die soort wedersydse inkorporasie plaas wat gekenmerk word deur spontaneïteit, wat ek graag sien in die term “verwondering”.

Leder (1990:164) verwys na praktyke spesifiek bedoel om ‘n ervaring van betrokkenheid, van een-wees-met die “Alles”, hoe dit ookal verstaan word, te fasiliteer. Hy noem dit “gemeenskap”.

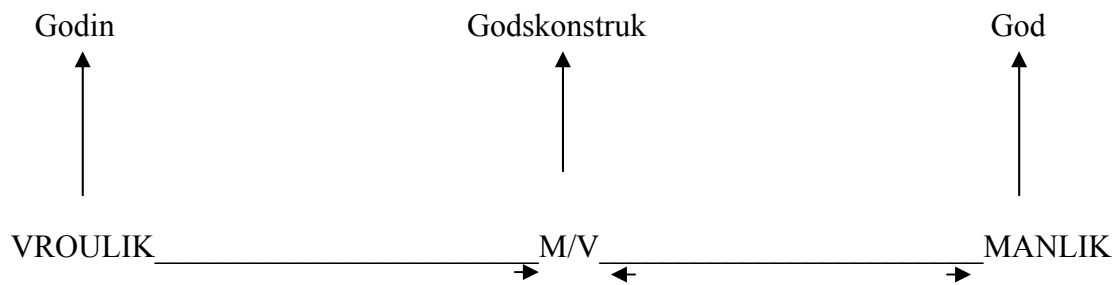
Dat ‘n siening van die wêreld wat eko-billikheid bevorder, erns moet maak met ‘n fenomenologie van die liggaam waarin ‘n deernisvolle gemeenskaplikheid voorop

staan, en waarin ‘n wedersydse inkorporasie die tradisionele hiërargiese dinamisme tussen mens (God) en aarde vervang, spreek duidelik uit die ses eko-billikheidsbeginsels van die “Earth Bible” projek. Waar die aarde as vroulik gemetaforiseer word, beteken dit dat, vanuit liggaamlike hoek beskou, die “vrou” anders gesien word (of moet word) as vanuit tradisionele patriargale denkpatrone. Sy het *instrinsieke waarde*, dus waarde in eie reg, waarde wat nie bloot gekonstitueer word deur die man aan wie sy verbonde is nie, maar wat ook konstituerend inwerk op manlikheid. Sy is *onderling verbonde* aan alle lewende wesens, wat ‘n gemeenskaplike afhanklikheid inhou, en nie slegs vroulikheid as die onderhorige afhanklike wese nie. Sy het ‘n *stem* wat gehoor kan en moet word, in teenstelling met die tradisionele siening dat vroue stil en op hulle plek in die huishouding moet wees. Die *sin en doel* van haar bestaan lê nie slegs in die dien van manlike belange nie, maar is ingewef in die dinamiese kosmiese ontwerp van lewe. Sy is deel van ‘n sisteem van *gemeenskaplike sorg*, waarin die tradisionele siening van manlike heerskappy en vroulike onderhorigheid vervang word met ‘n dinamika van vennootskaplike bewaring. Haar vermoë om *weerstand* te bied teen ongeregtigheid word erken, en nie onderdruk nie.

Dit is duidelik dat binne ‘n gehiërargiseerde siening van gender, daar weinig sprake kan wees van die verwesenliking van sodanige beginsels. ‘n Herkonstituering van gender is nodig, ook van die genderbepaalde Skeppergod. Indien die beginsel van universele verbondenheid, onderlinge afhanklikheid, en konsepte soos deernis, wedersydse inkorporasie en gemeenskap ernstig opgeneem word, en toegelaat word om bepalend mee te werk aan ‘n konstruksie van gender, sou dit moontlik wees om gender te sien as ‘n kontinuum, eerder as streng dualistiese of gehiërargiseerde kategorieë. In die lig van die bevinding dat godskonstrukte voortvloei uit die liggaamlik bepaalde waardes van ‘n gemeenskap, verteenwoordigend van die hoogste waardes of die ideale simboliese liggaam van die gemeenskap, sou so ‘n kontinuum-uitgangspunt kon bydra tot die daarstel van godskonstrukte wat juis daardie hiërargieë wat so vernietigend inwerk op die eko-etiese waardes teenwerk. Gender as kontinuum<sup>14</sup> kan sketsmatig as volg voorgestel word:

---

<sup>14</sup> Die konsep van gender as kontinuum word alreeds in 1948 geformuleer deur Kinsey, Pomeroy & Martin (1948:636-666). Voorts, in ‘n publikasie van die “Center for Gender Sanity” 2005, onder leiding van Janis Walworth en Michele Kammerer, skryf hulle: “Using the model presented here is something like using a spectrum of colors to view the world, instead of only black and white. It doesn’t fully account for all the complex shadings that exist, but it gives us a richer, more interesting picture.”



waar die onderste lyn waardes in terme van genderbepaaldheid uitdruk, en die boonste kategorie godskonstrukte.

In die tradisionele siening van gender verteenwoordig manlikheid en vroulikheid wedersyds *uitsluitende* waardes, wat aanleiding gegee het tot die verheffing van manlikheid tot die bo-punt van die magshiërgie. In 'n siening van gender as 'n kontinuum, ontstaan die moontlikheid vir 'n dinamiese interaksie tussen manlike en vroulike waardes, in die vorm van *wedersydse inkorporasie*, of 'n seksuele differensiasie wat nie hiërgies van aard is nie, maar bydra tot 'n konstituering van mekaar se identiteit en die behoud van eie subjektiwiteit. Dit mag byvoorbeeld meebring dat 'n wedersydse inkorporasie tussen Jahwe en Vrou Aarde gesien word as bevestiging van die beginsel van onderlinge verbondenheid, of selfs dat goddelikheid per se as kontinuum geles word wat finaal die manlike personifiëring van die patriargie afskud.

As hierdie studie dus spore van vroulikheid by die Skeppergod naspeur, gaan dit weliswaar in die eerste plek oor die dekonstruksie van die patriargale sisteem se siening van manlikheid as die hoogste waarde, maar ook oor die naspeur van spore van wedersydse inkorporasie, van genderkonstrukte wat 'n kontinuum van geslagtelikheid verteenwoordig eerder as 'n hiërgie. Dit wil sê: kan die godskonstrukte van die vier geselekteerde tekste geles word as verteenwoordigend van 'n dinamiese gender-interaksie? Is daar sprake van wedersydse inkorporasie van manlike en vroulike waardes wat bepalend inwerk op die reguleringsliggaam van die

---

Why look at the world in black and white (marred by a few troublesome shades of gray) when there's a whole rainbow out there?". Ook die kliniese werk van Eyler en andere, gepubliseer in die "International Journal for Transgenderism" maak gebruik van 'n negepunt-genderkontinuum-skaal.

(lesers-) gemeenskap? Hoe “beweeg” of “stagneer” Jahwe op hierdie gender-kontinuum en watter gevolge hou dit in vir die aarde?

Die vier geselekteerde tekste verteenwoordig in die geval van die eerste twee waarskynlik min tekens van vroulikheid. In die geval van die Spreuketeks is die vroulikheid van Wysheid opvallend, en behoort verder ondersoek te word. In die geval van Job 38-42 blyk daar sprake te wees van verwondbaarheid by die godskarakter, moontlik ‘n aanwyser van deernis eerder as die kenmerkende dominasie wat in byvoorbeeld Psalm 74 aangetref word. ‘n Liggaamskritiese ontleding van hierdie vier tekste sal egter ‘n dieper insig verskaf in die liggaamsideologieë wat daarin vervat is en wat daardeur gepromoveer word. Hierdie ontleding word onderneem met die eksplisiete doelwit om metafore aangaande die Bybelse godskarakter bloot te lê wat ‘n bydrae kan maak tot ‘n ekobillike eietydse kosmologie.

#### 1.4 Samevatting van doelstelling en hipotese

Die breë doelstelling van hierdie studie, soos in 1.2 uiteengesit, kan as volg saamgevat word:

Om aan die hand van ‘n liggaamskritiese ontleding van skeppingstekste ‘n bydrae te lewer in die debat rondom eko-teologiese en eko-etiese aangeleenthede.

Om hierdie doel te bereik word die volgende doelwitte gestel:

- Om die ideologie, spesifiek in terme van die liggaamlike bepaaldheid van godsstrukture wat as reguleringsliggaam die “liggame” van die gemeenskap vorm, aan die lig te laat kom soos wat dit in die vier tekste vervat is.
- Om die godsstrukture van die vier skeppingstekste te evalueer in terme van gehiërargiseerde genderstrukture, en indien nodig, te dekonstrueer ter wille van ‘n siening van gender as ‘n kontinuum eerder as wedersyds uitsluitende kategorieë.
- Om verantwoordbare alternatiewe aan te bied in terme van godsstrukture soos wat dit moontlik reeds geïnkorporeer is in die tekste as bydrae tot ‘n eietydse eko-billike kosmologie.

Daar word uitgegaan van die hipotese dat waardes wat aanleiding gee tot ‘n manlike godsstruk, of ‘n metaforisering van God as manlik alleen, lei tot die miskennig en vernietiging van die aarde, en dat waardes wat vroulikheid inkorporeer by die godsstruk lei tot ‘n billiker houding teenoor die aarde. Sodanige waardes word gereflekteer in die kosmologieë van die skeppingstekste van die Bybel.

### 1.5 Verloop van die ondersoek

- In hoofstuk 1 is, naas die uiteensetting van die motivering, doel en fokus van die studie, ‘n oorsig gegee oor liggaamskritiek as eksegetiese en analitiese metode. Vanuit die beginsel van die liggaamlike bepaaldheid van abstrakte konsepte, insluitend godsstrukture, en die gepaardgaande dekonstruering van objektiwisme as filosofiese uitgangspunt, is ‘n model genaamd “beliggaamde realisme” geformuleer, aan die hand waarvan ‘n fenomenologie van die liggaam waarin gender as dinamiese interaktiewe kontinuum funksioneer as vertrekpunt vir ontleding van tekste daargestel is.
- In hoofstuk 2 sal nader gefokus word op die liggaamsideologie in oud-Israel, by wyse van ‘n uiteensetting van die Israelitiese reguleringsliggaam. Die effek daarvan op die Israelitiese godsstruk, spesifiek die van die monoteïsme, en op die patriargale ideologie van die antieke wêreld, sal aangedui word.
- In hoofstuk 3 sal vier skeppingstekste, teweete Genesis 1:1-2:4a, Psalm 74, Spreuke 8:1-9:18 en Job 38:1-42:6, liggaamskrities ontleed word. Sodanige ontleding sal bestaan uit die volgende elemente:
  - ‘n Oorsig oor die histories-ideologiese ontstaanskonteks, insluitend ‘n voorlopige uiteensetting van die te verwagte diskoerse in sodanige samelewingskontekste. ‘n Keuse ten opsigte van vertaalde teks, insluitend tekskritiese opmerkings wat bepalend is in terme van sodanige keuses. Die uitwys van uitstaande intratekstuele kenmerke, ten einde die greep op die teks te versterk. ‘n In-diepte-analise van die teks in terme van liggaamlikheid, en dan spesifiek aspekte van beliggaamde personifikasie van die godskarakter in terme van gender. Bevindinge sover dit die liggaamsideologie van ‘n teks aangaan sal uiteengesit word, en sodanige liggaamsideologiese karaktertrekke van ‘n teks sal opgeweeg word teen eko-etiese beginsels ten einde die eko-teologiese implikasies daarvan bloot te lê.

Spesifieke aandag sal gegee word aan die beginsel van wedersydse inkorporasie as liggaamsideologiese beginsel.

- In hoofstuk 4 sal gevolgtrekkings gemaak word aangaande vroulikheid by die Skeppergod vanuit die bevindinge van die liggaamskritiese ontleding, en kortliks in 'n eietydse kosmologie aangebied word.

#### 1.6 Verwysingstelsel

Die Harvard-verwysingstelsel word gebruik, spesifiek soos dit deur Kilian (1989) met die oog op teologiese tekste aangepas is.

## HOOFSTUK 2

### DIE ANTIEKE REGULERINGSLIGGAAM

#### 2.1 Inleidend

In die vorige hoofstuk is aangedui dat simboliserings oor die liggaam integraal deel word van 'n gemeenskap se ideologiese wêreld. Daardeur word 'n gemeenskap se diepste oortuigings en waardes blootgelê, en so word 'n tasbare toegangskanaal geskep om die hart van 'n kultuur te verstaan. Hierdie liggaamlike simbole of konstruksie vind neerslag in 'n gemeenskap se literêre produkte, soms heel openlik, maar meer dikwels weggesteek tussen die lyne, as 'n soort “verborge teks”. Spesifiek 'n gemeenskap se ideale of reguleringsliggaam dien as daardie gemeenskap se kulturele voorskrif of liggaamskode, waardeur alle ander voorskrifte of kodes bepaal word. Die reguleringsliggaam is 'n produk van die kultuur, en omgekeerd funksioneer dit as vormende agent van daardie kultuur (Viviers 2005a:880).

In hierdie hoofstuk word gefokus op die ideale liggaam in Israel, spesifiek daardie Israelitiese gemeenskap wat die kosmologiese tekste wat die onderwerp van hierdie studie uitmaak, voortgebring het. Die siening of oortuiginge en simboliserings aangaande die ideale liggaam in 'n gemeenskap kulmineer in en lê die konstruksie van 'n god of gode ten grondslag, as die hoogtepunt. Die perfekte, hoogste ideale liggaam word gevind in die persona van die god (Viviers 2005a:881). 'n Gemeenskap se god en sy/haar wêreld word gemodelleer op die menslike sosiale wêreld. Om die liggaam van 'n gemeenskap se god waar te neem sluit die verstaan van 'n gemeenskap se liggaamsideologie oop. As kulturele konstruksie, gevorm deur die gemeenskap se ideologie en simboliseringsaksies, verkry die god van die gemeenskap ook retorisiteit, in die sin dat daardie godskonstruksie weer herinskryf op die liggaam van die gemeenskap, individueel en kollektief, en die ideologie, waardes, ensovoorts vorm en slyp.

#### 2.2 Die fisiese en simboliese liggaam

As algemene beginsel om die liggaam as agent, as aktiewe veld van interaksie, in die vorming van kultuur of ideologie te verstaan geld die bemagtigende of ontmagtigende



aard van retoriek van liggaamsdele en liggaamlike prosesse. As sommige liggaamsdele of prosesse voortdurend op die voorgrond geplaas word, terwyl ander uit spel geplaas word ten einde belemmering van die bepaalde funksies te voorkom, word die voorgrond-liggaamsdele of prosesse deur iteratiwiteit bemagtig, en die mag weggeneem van daardie dele of prosesse wat op die agtergrond geskuif word. As, in die interaksie tussen bestaande sosiale strukture van 'n gemeenskap, die prominensie van liggaamsdele en funksies voortdurend en herhalend op 'n bepaalde sosiale manier gekwalifiseer word, verkry daardie sosiale strukture die voorkoms van natuurlikheid (Vorster 2002:10).

Natuurlikheid of gegewenheid ten opsigte van die liggaam in antieke Israel setel in die konsep van 'n *voltooide* of *heel* liggaam. Fisiese heelheid of voltooidheid was noodsaaklik vir volle sosiale insluiting of aanvaarding in antieke Israel (Berquist 2002:22). Hierdie insig bied nie alleen 'n basis vir die verstaan van die liggaamsretoriek van antieke Israel nie, maar bied ook die raakpunt met die liggaamsretoriek van ander gemeenskappe. Die fokus op die heelheid van die liggaam was kenmerkend van die antieke gemeenskappe in die algemeen. So was die antieke Griekse klem op die heelheid van die liggaam soortgelyk aan die van antieke Israel, alhoewel die Grieke die liggaam as meer waardevol as die Israeliete geag het en besonder baie daarvoor nagedink het. In die antieke Romeinse wêreld was soortgelyke klem op die heel liggaam aan die orde van die dag, sodat die liggaam as bykans heilig gesien is, in besonder sover dit skoonheid, krag en plesier aangaan. Hoewel kulturele verskille ook verskille in die retoriek van die liggaam meegebring het, het alle kulture, soos in hoofstuk 1 aangetoon, egter dieselfde gemeenskaplike basis vanwaar alle retoriek ontwikkel het, naamlik die menslike liggaam. Presiese bepaling van die verskille of ooreenkomste tussen die antieke Israelitiese liggaamsbeeld en die Grieks-Romeinse liggaamsbeeld verg navorsing op sigself, wat buite die fokus van hierdie studie val. Daar word egter aanvaar dat kulture nie in isolasie bestaan nie, en dat filosofiese konstruksies aan wedyrydse beïnvloeding onderhewig was, juis omdat metaforiserings oor die liggaam die basis vorm van enige filosofiese konstruksie, bewustelik of onbewustelik, en voorts dat die tekste van die Hebreeuse Ou Testament wat bestudeer word, almal laat in die geskiedenis van Israel hulle beslag gekry het, ten tye van waarskynlike beïnvloeding vanuit meer kulture as die monolitiese antieke Israel kultuur. Die merkwaardige kontinuïteit van die kulture van die lande wat bekend gestaan het as Israel, Palestina en verder, soos aangetoon deur Berquist

(2002:13), bring mee dat daar ook 'n kontinuïteit gelees kan word in die kulturele ontwikkeling van die Grieks-Romeinse tyd. Hiermee is die basis gelê vir die denke en idees wat so bepalend was op die Westerse kultuur (Berquist 2002:195). Gevolglik sou 'n blik op die Grieks-Romeinse liggaamsideologie, wat besonder breed uitgewerk is en waaroor baie nagedink is, soos reeds genoem, ook insiggewend wees vir die ontsluiting van die liggaamsideologie van die lesers van die te bestudeerde tekste, dit wil sê, die liggaamsideologie van antieke Israel ten tye van die funksionering van die bepaalde godsstrukture wat in die skeppingstekste na vore kom. Meer nog, gesien in die lig van die Westerse kultuur se gefundeerdheid in die Grieks-Romeinse, en ook die antieke Israelitiese denke en ideologie, en ons gemeenskaplike bron van metaforisering, naamlik die menslike liggaam, verteenwoordig 'n oorsig oor liggaamsmetaforiserings van Grieks-Romeinse tye en antieke Israelitiese tye ons erfenis in terme van ons eie liggaamsideologie waarmee ons vandag die Bybelse tekste lees. Om die waarheid te sê, die gemeenskaplike raakpunt van 'n gefokusdheid op 'n heel of voltooide liggaam tussen alle kulture kan nooit ontkom word nie, en die kulturbepaalde diversiteit in die manifestering daarvan bevestig bloot die liggaam as basis vir konstruering van ons wêreld. Aangesien hierdie studie spesifiek met gender as liggaamlik-ideologiese bepaalde konstruksie werk, sal die volgende uiteensetting van die Grieks-Romeinse en Israelitiese siening van die liggaam nie omvattend en allesinsluitend wees nie, maar spesifiek daardie aspekte wat met gender te make het, beklemtoon.

### 2.2.1 Die liggaam in die Grieks-Romeinse wereld

In die antieke tyd was die dood 'n teenwoordige werklikheid. Lewensverwagting was dramaties korter as in die moderne tyd. So wys Vorster (2002a:12) daarop dat gemiddelde lewensverwagting tydens die hoogbloei van die Romeinse Ryk slegs 25 jaar was. Vroue was in 'n nog slegter posisie, aangesien die aandrang op prokreatiwiteit veroorsaak het dat dogters op baie vroeë ouderdom reeds swanger geraak het. Swangerskap het 'n reeks gesondheidsgevaare ingehou en omstandighede en toerusting was primitief, wat die lewensverwagting van vroue dramaties belemmer het. Voeg daarby die gewelddadige aard van antieke gemeenskappe, asook die rigoristiese hiërargiese aard daarvan, waar dit nie ongehoord was om liggame wat as "minderwaardig" beskou is gerieflikheidshalwe aan die dood af te staan nie, en dit is duidelik dat die dood in elke oomblik opgesluit gelê het. Die kragte wat 'n liggaam

aantreklik, sterk, energiek en gesond laat voorkom het, kon vinnig en maklik gedreineer en uitgeput word. Die nabyheid van die ervaring van pyn het die inherente outomatisiteit van die liggaam uitgewis, en die liggaam op die voorgrond geplaas. Die liggaam was 'n voortdurende bron van kommer. Voorts wys Vorster (2002a:15) op die belangrikheid wat toegeken is aan die binnekant, die binneste werkinge van die liggaam. As setel van wysheid, maar ook die bron van beide pyn en ekstase, die lokaliteit as't ware van die bewussyn, het die liggaam se binnekant besondere respek vereis. In hierdie verband is dit insiggewend as Schroer en Staubli (2001:42-43) wys op die hart as lokaliteit van rede en intelligensie, en veral, in die Hebreeuse wêreld, op die simbool van 'n stukkende of nie-gesonde liggaam as die dia-bolus van die verre god, van die diaboliese, terwyl die heel en gesonde liggaam as simbool van goddelike teenwoordigheid geïnterpreteer is.

Dieselfde substansie wat die kosmos uitgemaak het, het ook die binnekant van die liggaam uitgemaak. In die antieke wêreld was die liggaam beskou as 'n mikrokosmos van die makrokosmos (Vorster 2002a:16). Daarom was dit belangrik wat in die liggaam ingegaan het, en ook wat daaruit gegaan het. Emosies en reaksies is gesien as die effek van die materie, die substansies, wat die liggaam gevul het. Daarbenewens het die siening gegeld dat die fundamentele elemente van die kosmos gelykstaande aan die son, aarde, lug en see vervat is in hitte, koue, droogheid en vogtigheid. Hierdie elemente kon ook gevind word in die mensels binne in die liggaam. Die belangrike egter was die balans of korrekte proporsies van die elemente.

Die elemente inherent aan die liggaam is gehiërargiseer in genderterme. Hitte en droogheid is gesien as spesifieke kwaliteite van die manlike liggaam, terwyl koue en vogtigheid beskou is as die oorheersende konstituerende elemente van vroulike liggame. Die balans of proporsies waarin hierdie elemente in liggame gesien is, is onderskei in genderterme. Vroulike liggame was nie sonder hitte of droogheid nie, maar het net minder daarvan gehad as manlike liggame, terwyl die manlike liggaam gekenmerk is deur die eienskap van hitte. Eweneens was mans "droër" as vroue, en vroue "vogtiger" as mans. Vorster (2002a:19) wys daarop dat vogtigheid egter as negatief ge-evalueer is, en droogheid as positief, 'n duidelik genderbepaalde hiërargisering vanuit 'n kulturele staanplek.

Voorts wys Vorster (2002a:20) op die wyse waarop hitte gefunksioneer het om 'n liggaamlike hiërargie te vestig as 'n natuurlikheid. Vroue is beskou as minder perfek as mans juis omdat hulle liggame “kouer” was. Vroue was dus natuurlikergewys 'n onvoltooide of nie-perfekte weergawe van mans. Vroulike liggame het al die eienskappe van die manlike liggame gehad, maar in minderwaardige kwantiteite en kwaliteite. Hitte is verder die eienskap van purifikasie toegeken. Sodoende kon mans “gees” of “pneuma” voortbring. Die uitvloeisel van hierdie onderskeiding was die biologiese versterking van die genderbepaalde digotomie tussen aktief en passief (Vorster 2002a:21). Die manlike liggaam, danksy die warmte daarvan, is as natuurlik meer aktief as die onvoltooide, passiewe vroulike liggaam gesien. Die manlike liggaam het die normatiewe agent geword, en vroue is as disfunksioneel beskou, voortdurend onderhewig aan die noodsaak van beheer en kontrole. Omdat mans se liggame “warm” was, is dit voortdurend “gereinig” en dus as suiwer beskou, maar vroulike liggame as geneig tot onreinheid. So is die manlike liggaam verhef tot die aktiewe rol buite die huishouding, in die wêreld, maar die vrou se rol beperk tot die huishouding. Hierdie genderbepaalde strategieë het dus 'n rol gespeel in die strukturering van 'n normatiewe liggaam, 'n “ideale liggaam” wat ooreenstem met kultuurbepaalde voorveronderstellings.

'n Verdere eienskap van die “ideale liggaam” van antieke tye waarop Vorster (2002a:22) wys, is die van balans en harmonie. Die simmetriese liggaam, in die regte proporsies en gevul met die regte balans van hitte, koue, droogheid en vogtigheid, was beskou as perfek. Vanuit hierdie konsepte van orde, balans, simmetrie en harmonie is selfbeheersing as eienskap van die manlike liggaam gekonstrueer. Selfbeheersing het die strukturerende meganisme vir seksuele en ander verhoudinge geword, selfs, volgens Vorster (2002a:23) die konstituerende meganisme agter seksuele identiteit. Om nie aan die gebalanseerde, perfekte ideale liggaam te voldoen nie, het die moontlikheid ingehou van die verlies van eer en mag, omdat die konnotasie van 'n gebrek aan beheer, veral selfbeheersing, daarmee gepaard gegaan het.

Die interaksie tussen die liggaam as mikrokosmos en die makrokosmos is bewerkstellig deurdat die liggaam as poreus gesien is. Vroulike liggame was egter meer poreus as die van mans. Daarbenewens is hulle “binnekant” as meer vogtig beskou. Sy was dus meer penetreerbaar en meer blootgestel aan onsuiverhede. Vroulikheid is geassosieer met die binnekant (Vorster 2002a:26). Die verg nie 'n

groot stap om dus vroue te metaforiseer aan die “binnekant”, dus, in die huishouding, nie. Net so sou geheimenisvolheid met vroue verbind word vanweë die donkerte, die onsigbaarheid, van die binnekant van die liggaam. Voeg daarby die natuurlike metafoer van behouering en die reeds genoemde passiwiteit as gevolg van koue, gekoppel met die konsepte van groei en geboortegewing, en die vrou word maklik gemetaforiseer in terme van die aarde, en as net so onverstaanbaar: aan die een kant vrugbaar en lewegewend, en aan die ander kant vernietigend en chaoties.

Die koudheid van die vroulike liggaam is egter oortref deur die vogtigheid daarvan in terme van ‘n karakteriserende eienskap. Waar die poreusiteit van die vroulike liggaam, en die koudheid daarvan, alreeds bygedra het, het die eienskap van vogtigheid, met die konnotasie van ongevormdheid en gebrek aan beheersing, die vroulike liggaam as “anders” getipeer. ‘n Vrou se reprodktiewe organe is selfs gesien as ‘n presiese maar omgekeerde replikas van manlike reprodktiewe organe. Die vroulike liggaam was ‘n bedreiging (Vorster 2002a:30). Menstruasie was gesien as deursyfering, verteenwoordigend van die vogtigheid en deurdringbaarheid van haar liggaam, en was ‘n aanduiding van disfunksionaliteit.

Vanweë die vogtigheid en plooibaarheid van die vroulike liggaam, is sy gesien as vormlose inhoud (Vorster 2002a:31). Sy het nie beheer gehad oor haar grense nie, en haar liggaam het voortdurend verander. Sy ontwikkel borste as aanduiding dat haar liggaam opgehou groei het, en ‘n oorskot van bloed ontwikkel, wat nou uitsit.

Die normatiewe liggaam was die manlike liggaam, juis omdat die metaforisering aangaande die vroulike liggaam die disfunksionaliteit en onvoltooidheid daarvan beklemtoon het. Voorts is die kulturele aanname dat vroue onbeheersd, onbeheerbaar en irrasioneel is daardeur versterk, aangesien so ‘n vroulike liggaam duidelike blyke gegee het van die afwesigheid van kontrole en beheer, dus selfbeheersing. Vroulike liggame is geassosieer met oordadigheid, ook in terme van seksuele aptyt. Daarom, omdat selfbeheersing nie by haar gevind word nie, bestaan haar beheersing uit haar gehoorsaamheid en getrouheid aan haar man (Vorster 2002a:32). Die huwelik word die meganisme waarmee die onbegrensdeheid en onkontroleerbaarheid van vroue in toom gehou word. Sy word die eiendom van haar man, en haar grense die grense van haar huishouding.

Dit is duidelik dat ‘n ideale liggaam ‘n manlike een is waarin selfbeheersing, begrensdeheid, kontroleerbaarheid en aktiwiteit voorop staan. Ten minste, dit was die resultaat van die hiërargisering van sogenaamde “biologiese” prosesse. Tot watter mate dit ook gevind word in spesifiek die “verborge teks” van die antieke Israel gemeenskap, nie alleen van die patriargale gemeenskap nie, maar in besonder van ‘n patriargale godsstruktuur, sal voorts ondersoek word.

### 2.2.2 Die liggaam in Israel

Die menslike liggaam vorm die fokuspunt van antieke Israel se sosiale konstruksies. Van God se eerste aanraking van die mens by die skepping, dwarsdeur die narratiewe van antieke priesters en konings, wie se regulasies en wette liggaamspraktyke beheers het, deur die profete en digters wie se diskoerse beliggaamde lewe vier, is die Hebreeuse Bybel ingestel op (selfs behep met) die liggaam (Berquist 2002:1). Soos in die geval van die Grieks-Romeinse wêreld, was die ideale Israelitiese liggaam ‘n *heel* liggaam (Viviers 2005a:880, Berquist 2002:19). ‘n Liggaam was nie heel sonder al die onderskeie dele daarvan nie. ‘n Liggaam is dus as heel beskou indien aan die volgende vereistes voldoen is: eerstens is die onderdele van die liggaam, soos arms, bene, hande, genitalieë, oë ensovoorts alles teenwoordig en funksioneel; tweedens is ‘n heel liggaam ‘n begrensde liggaam. Liggame wat lek of vloeistof vrystel ondermyn die grense daarvan, en sulke liggame is nie heel nie. Daarom is, ter wille van die heelheid van die liggaam, kontak met ander liggame streng beperk en beheer. In besonder vermy heel liggame kontak met ander liggame wat verskillend is: ‘n ander geslag, spesie, of liggame wat nie heel of lewend is nie (Berquist 2002:19). Veral in Bybelse literatuur wat aan die priesterkring toegeskryf word bestaan ‘n preokkupasie met die liggaam, in besonder met wat daaruit kom en wat daarin gaan. Die vervaging van die grense tussen spesies en geslagte deur liggaamlike aktiwiteit is gesien as onrein dade (Isherwood en Stuart 1998:53). Die heelheid van die liggaam moes beskerm word teen enigiets en enigiemand wat vreemd of andersoortig is<sup>15</sup>.

Heelheid impliseer natuurlik beheer en kontrole. Daarom was selfbeheersing en die beheer oor diegene in die gemeenskap wat afwykend was, noodsaaklik. Vanuit die feit dat vroue se liggame onderhewig is aan voortdurende verandering, terwyl ‘n man se

---

<sup>15</sup> “The Israelite community must consist only of whole bodies with firm boundaries. Any exceptions are pushed outside the community’s boundaries” (Berquist 2002:43).

liggaam minder veranderlik voorkom, het die gedagte voortgekom en gesedimenter geraak dat vroue onbeheersd en geneig tot chaos is. Vroue is gevolglik as minder rein as mans beskou. Hoewel beide die menstruele bloed van vroue en die manlike semen as onrein beskou is, het vroue geen beheer oor die menstruele proses nie, en is gevolglik as minder beheersd as mans gesien. In terme van die antieke liggaamsideologie hierbo beskryf, beantwoord Israel se vroue dus nie aan die norm van die perfekte, gebalanseerde en beheersde liggaam nie (Viviers 2005a:881).

Ook in 'n verdere opsig was 'n man se liggaam as meer heel as 'n vrou s'n beskou. Hoewel 'n man se liggaam openinge het, is 'n vrou se liggaam as meer poreus gesien as 'n man s'n, en daarom het sy 'n veel groter risiko vir die gemeenskap verteenwoordig insoverre dit reinheid aangaan. Sy het 'n vagina, waardeur allerhande onreinhede die liggaam kan binnedring. Daar moes daarom streng kontrole oor vroue se seksualiteit uitgeoefen word deur die mans van die huishouding. Deur seksuele omgang ontvang 'n vrou die manlike vloeistof wat toepaslik is in 'n man se huishouding. 'n Vrou wat egter die vloeistof van 'n ander huishouding in haar dra, was skuldig aan onreinheid. Daarom het die gemeenskap byvoorbeeld groot waarde geheg aan maagdelikheid ter wille van die reinheid van die huishouding (Viviers 2005a:881).

Die konsep van 'n ideale liggaam as 'n heel liggaam is 'n sosiale kategoriale konstruksie, wat in Israel gefigureer het byvoorbeeld in die beskouing dat iemand wat blind is of 'n liggaamsdeel kortkom, on-heel is. Dit het gepaard gegaan met hoe skoonheid gesien is. Daar is baie min verwysings na fisiese skoonheid in die tekste van die Hebreeuse Ou Testament (Berquist 2002:23). Met die uitsondering van Hooglied, waarin ekplisiete beskrywings van fisiese eienskappe van beide die man en die vrou voorkom (weliswaar nie altyd in verstaanbare terme nie: waarin berus die skoonheid van 'n vrou se borste wat beskryf word as “twee takboklammers”?), is die definisie van skoonheid problematies. Metafore wat gebruik is vir die beskrywing van die liggaam was meestal uit die natuur geneem. Aangeleenthede soos grootte, vorm en gewig was onbelangrik. Taal oor die liggaam was dikwels seksueel heel eksplisiet. Voorturend egter was die klem op heelheid. Om 'n liggaam se skoonheid te beskryf was om die balans van liggaamsdele en hulle vitaliteit te beskryf (Berquist 2002: 26).

Daar is wel bepaalde kwaliteite toegeken aan individuele liggaamsdele. Die hart, byvoorbeeld, was nie beskou as die primêre setel van emosies (soos dalk in ‘n moderne konteks verwag) nie, en beslis nie as die setel van liefde nie. Die hart is eerstens die lokus van rede en intelligensie, van heimlike beplanning, oorweging en besluitneming. Die hart prosesseer en orden indrukke wat van buite kom. Mense wat intelligent is, neem die woorde van God, die profete en leraars van wysheid ter harte, dit wil sê, hulle internaliseer daardie woorde en neem dit ten volle in hulleself, in hulle harte, op. Die hart is selfs iets soos ‘n gewete (Schroer en Staubli 2001:42-46).

Die baarmoeder was beskou as die setel van kragtige emosies. In Israel se denke en voorstellinge het die baarmoeder, die uterus, egter aan God behoort. God het dit nie alleen geskape nie, maar ook oor die mag beskik om dit oop te maak of toe te sluit. Slegs God kon swangerskap bewerkstellig (sien bv. Gen 30:1-2). Dit is Jahwe wat kinders skenk. Hulle is gevorm en geweef in die baarmoeder deur God (Schroer en Staubli 2001:72).

Nie eenkeer word ‘n vrou se woedebui in die Hebreeuse Bybel beskryf nie. Waar die neus met woede geassosieer is, blyk dit dat dat ‘n neus wat onvlam of rook, dui op aktiwiteit, energie en hitte, en dus manlikheid beliggaam. Schroer en Staubli (2001:95) beskryf woede of toorn soos deur God geopenbaar dus as ‘n manlike aspek van God.

Die kop was beskou as besonder kwesbaar, maar ook as eerwaardig (Schroer en Staubli 2001:84). Die kop of hoof verteenwoordig die toppunt in die hiërargie van liggaamsdele, die *hele persoon*, as’t ware. Om iemand uit die weg te ruim, is sy/haar kop afgekap, en die afgekapte koppe as oorlogstrofeë vertoon. Wat die gesig betref, bestaan ‘n uitdrukking van kontak en ‘n verhouding met ‘n ander persoon daarin dat die gesig na daardie persoon gedraai word, terwyl om die rug op iemand te draai ‘n verbreking van die verhouding of gebrek aan belangstelling konnoteer. Die voorkop is as die middelpunt van die gesig beskou<sup>16</sup>, en het weerstand en afkeur uitgedruk. Alle kreature leef egter van die gesig van God wat na hulle gekeer is, en wat deernis en sorg, liefde en toegeneentheid uitstraal. Die nek of keel was die simbool van trots en selfvertroue.

---

<sup>16</sup> “The forehead is something like a person’s public bulletin board” (Schroer en Staubli 2001:87).



Hare was die kroon en ornament van die hoof (Schroer en Staubli 2001:96). In die Ou Testament kom minstens dertien verskillende tegniese terme vir hare en haarsorg voor, selfs die priesters se haarstyl is gereguleer (Eseg 44:20). Onder die sekondêre seksuele karakteristieke eienskappe was die hare van ‘n persoon die belangrikste indentifiserende eienskap<sup>17</sup>.

Die oë was die instrumente van herkenning en begrip. Een van die vernaamste antropomorfe eienskappe aan God toegeskryf, was die vermoë om te sien. Daardeur het God getoets, kennis opgedoen, en is tot optrede beweeg. So het geloof egter van mens se kant af deur sig gekom, want om te sien en te hoor het herkenning en begrip meegebring.

Uit hierdie voorbeelde van liggaamsdele, en die oorheersende motief van ‘n ideale liggaam wat heel is, nie penetreerbaar nie, behouer binne bepaalde grense, en dus rein, spreek die genderbepaaldheid van die liggaamskonstruksies van oud Israel, sowel as ‘n mate van dualisme in die siening van die liggaam. In elk geval was seksualiteit ‘n sentrale aangeleentheid in Israel se selfkonsep, soos gevind kan word in die dominante metafore van ontrouheid en getrouheid in hulle verstaan van hulle verhoudinge met God en hulle eie nasionale identiteit (Biale 1997:12; sien ook Weems 1995:70).

### 2.3 Die gehiërargiseerde liggaam in Israel

Vanuit die konsep van heelheid het hierdie genderonderskeid verder ontwikkel spesifiek omdat heelheid ‘n voorvereiste was vir deelname aan die gemeenskap van antieke Israel. Dit was mans se prerogatief. Persone wie se liggame nie heel was nie (volgens sosiale definisies van heelheid) is nie volle regte in die gemeenskap gegun nie, hulle is gemarginaliseer, dit was die vrou se lot. Hierin stem die antieke Grieks-Romeinse konstruk van ‘n ideale liggaam dus met dié van antieke Israel ooreen.

Malul (2002:319) beskryf die spirituele wêreld van primitiewe mense as gedomineer deur ‘n fundamentele opposisie: dié tussen heilig en profaan. Profaan beteken sinistêr,

---

<sup>17</sup> “We can say that from ancient times until today long, strong hair is a vivid, even a divine or demonic symbol of the life-force and eroticism, of the untamable, and of protest” (Schroer en Staubli 2001:99).

verswakkend, sleg, demonies, in kontras met die positiewe van die heilige, en die kontras word in die volgende kategorieë geïllustreer:

Manlik	Vroulik
Heilig	Profaan
Lewe	Dood
Aktiwiteit	Passiwiteit
Mag	Swakheid
Goedheid	Kwaad
Gesondheid	Siekte
Die lug	Die Aarde
Die ooste (waar die son lewe)	Die weste (waar die son sterf)

Die menslike liggaam, synde 'n mikrokosmos van die menslike gemeenskap, kon nie ontkom aan hierdie wette van polariteit nie, en die bostaande digotomie is ook daarop toegepas. Dit is duidelik dat die kategorie “manlik” heelheid definieer, en die kategorie “vroulik” gebrokenheid, soos verteenwoordig deur siekte, kwaad, dood ensovoorts.

In antieke Israel het die beginsel van heel liggame as ideale liggame vroue uitgesluit, ook omdat die kultuur die heel liggame gedefinieer het as dat dit alle liggaamsdele, en dus ook 'n penis, besit. Mans sonder penisse mag byvoorbeeld nie by die aanbiddingsgemeenskap aansluit nie (Deut 23:1). Vroue is diensooreenkomstig uitgesluit van volle deelname (Lev 21:24). Dus het Israel se liggaamsbeeld mans bevoorreg ten koste van vroue. Die penis het die primêre simbool van 'n heel liggame en die potensialiteit daarvan geword, 'n simbool wat gedien het om diegene wie se liggame nie die sosiaal aanvaarbare dele besit nie, uit te sluit (Berquist 2002:35).

Deur die heel liggame te definieer as dat dit 'n penis insluit, is Israel se definisie van die liggame geseksualiseer. Die kultuur het die liggame ideologies so gedefinieer dat dit vroue uitsluit. Alle liggame is aan die ideaal gemeet, en die ideaal was gedefinieer as manlik. Israel is gekonstrueer as 'n seksueel gestratifiseerde gemeenskap en die penis het op verskillende wyses die teken geword waarvolgens die gemeenskap voorrang gegee het aan mans en hulle gepriviligiseer het. Die gemeenskap se seksuele differensiasie en die bevoorregting van mans het daartoe gelei dat die penis gewaardeer is as 'n noodsaaklike deel van die liggame waarsonder die liggame

gebrekkig is, en dus is alle vroue as gebrekkig getipeer. Terselfertyd het die penis die simbool van manlike oorheersing geword.

In die ritueel van die besnydenis is hierdie bevoorregting van mans gebaseer op seksualiteit bevestig. Besnydenis was ‘n daad wat die seun gereinig het van die onrein vroulike bloed waarin hy gebore is. Die teenwoordigheid van die manlike bloed van die besnydenisdaad het die kontaminasie van die vroulike bloed uitgewis. Dus het besnydenis die seun se lidmaatskap van die manlike Israel bevestig (Berquist 2002:38). Turner (1984:101) wys op die historisiteit van byvoorbeeld die besnydenisdaad as hy konstateer dat een van die kragtigste simbole van die profane wêreld juis die menslike liggaam is. Die liggaam is gevaarlik en die uitskeidings daarvan, in besonder semen en menstruele bloed, moet deur ritueel beheer word om die gemeenskap te beskerm. In Israel neem daardie ritueel egter ‘n vorm aan wat die manlikheid bevoorreg bo vroulikheid, in terme van die uitwerking van die ritueel op die posisie in die gemeenskap: slegs seuns is besny, en is dus “gereinigde” volwaardige lede van die gemeenskap. Die simboliek implisiet aan die besnydenis het kragtige patriargale konnotasies en implikasies. Nie alleen word daarmee aangedui dat prokreatiwiteit nou tot die manlike en goddelike domein behoort nie, maar dit word op sigself ‘n magsuiging (Lerner 1986:192).

Op verskeie wyses het hierdie siening van vroue as die sogenaamde “ander”, as vreemd, onbeheersd, geneig tot onreinheid, gebrekkig en uiters emosionele wesens (hulle het immers baarmoeders) gesedimenteer in bepaalde sosiale en kulturele praktyke. Boyarin (1993:235-236) wys daarop dat die menslike liggaam altyd normatief gegewe as anatomies verdeel in twee soorte gesien is. Ons noem dit die twee geslagte. Waar menswees beskou word as liggaam wees, word seksualiteit en geslagtelikheid dus ‘n belangrike sentrale kategorie vir sosiale praktyke. Die bekende gees-liggaam dualisme van die antieke liggaamsideologie (en die Westerse antropologie), waarvolgens mans as geestelike wesens en vroue as liggame bestempel word, se spore en oorspronge kan selfs in antieke Israel teruggevind word. Vroue was in antieke Israel minderwaardig teenoor mans omdat die bolyf hoër gewaardeer is en gerespekteer is as die onderlyf, op sigself nie ‘n verrassende onderskeid nie, gesien die onderlyf se verbintenis met dit wat onrein is, en met onbeheersdheid. Aktiwiteite en genderrolle wat met hierdie lyflike onderskeid verbind is, het die verskille tussen mans en vroue beklemtoon. Die studie van die Torah is byvoorbeeld ‘n “bolyf”

aktiwiteit en vir mans gereserveer, terwyl die “onderlyf” aktiwiteite soos kinders baar, kook, huiswerk verrig, ‘n tuiste skep vir die man en voorrang gee aan die mans se behoeftes, uitsluitlik die vrou se lewe gekenmerk het<sup>18</sup>. Mans is denkende, besturende wesens, en vroue liggaamlike, werkende, natuurlike en dierlike wesens. Vrouens komplementeer mans wel, maar is uiteindelik primêr daar ter wille van die man. Hulle kon alleen tot hulle reg kom deur ‘n man. Hierdie rolle en gepaardgaande liggaamskonstrukte het so gesedimenteer geraak dat dit as natuurlik, as Godgegewe beskou is (Viviers 2003:629, 631). Gevolglik is die strenge beheer oor vroue, ‘n noodsaaklike uitvloeisel van die siening van vroulike liggaamlikheid soos hierbo beskryf, in die Israel gemeenskap bevestig. ‘n Voorbeeld daarvan vind ons in, wat Eilberg-Schwartz (1995:9, 1995a:165-166) beskryf as ‘n Joodse kulturele konstruk, die verband tussen die vroulike mond en die vagina. Eroties simboliseer die mond die vagina. ‘n Vrou wat sonder huiwering haar standpunt lug, en ook haar seksualiteit uitstraal (soos die vreemde vrou van Spreuke 1-9) kom in kompetisie met die man wie se domein sy nou betree. Haar deelname moet eerder “vaginaal” wees, dit wil sê, ingetoë, gereserveer vir haar man. Die tipe lyflikheid wat die kultuur van haar verwag is nie ‘n “verbale” teenwoordigheid nie, en daarom moet vroue stilgemaak word, nog ‘n uiting van die liggaamlik bepaalde noodsaaklikheid van eksterne kontrole en beheer oor vroue (Viviers 2003:630-631).

Hoe die dualisme dus ookal beskryf word, dit blyk reeds duidelik dat die verhouding tussen mans en vroue in antieke Israel dualisties gehiërargiseer is<sup>19</sup>. Viviers (2003:629) wys op die ooreenstemming tussen die liggaam-siel digotomie van die Grieks-Romeinse wêreld en vroeë Judaïsme. Boyarin (1993:237) beskryf die opposisie man-vrou as ‘n reeks kultureel bemagtigde binêre teenstellings. Man is teenoor vrou soos substansie teenoor toeval, vorm teenoor materie, eenvormigheid teenoor verdeling, siel teenoor liggaam, betekenis teenoor taal, aangeduide teenoor

---

<sup>18</sup> Viviers (2003:630) wys op belangrike redes waarom mans, wat met die hoof geassosieer word en dus as “denkers” beskou is, belangriker is as vroue wat met die onder-liggaam geassosieer word en dus as “voorbrenners van kinders” gesien is. Vroeë Israel het nie ‘n probleem gehad om Jahwe antropomorfies te verstaan nie. Dit was egter ondenkbaar om God met genitalieë te visualiseer en daarom maak dit sin dat Jahwe tydens sy ontmoeting met Moses op Sinai sy rug op Moses draai om sy eer te beskerm. Sy onderlyf word dus eintlik “versluier”. ‘n Respekvolle aankyk fokus dus eerder konstant op die hoof, en hiermee word die hoof en bolyf gehiërargiseer bo die onderlyf.

<sup>19</sup> “We look into Torah with regard to women, and we see that women are perceived as lesser, and are thereby dehumanized....There is no immutable moral principle to countermand what humankind will do if left to the willfulness and negligence and indifference and callousness of its unrestraint” (Cynthia Ozick in Ostriker 2004: 244).

aanduider, natuurlik teenoor kunsmatig, en noodsaaklik teenoor ornamenteel. Vanuit ons neo-platoniese kultuur is die bevoorregting van die eersgenoemdes in elke paar duidelik. Hy verwys ook na ‘n ander dualisme-reeks waar manlik en vroulik as volg gekontrasteer word: intellek teenoor liggaam, aktief teenoor passief, rasioneel teenoor irrasioneel, rede teenoor emosie, selfbeheersing teenoor wellus, oordeel teenoor toegeeflikheid, en orde teenoor wanorde.

In die liggaamsideologie van antieke Israel vind ons, soos aangetoon, ‘n besondere dialektiek tussen reinheid en onreinheid, selfbeheersing en onbeheersdheid, en heelheid en deurdringbaarheid. Dit blyk dus duidelik dat ook in vroeë Israel daar in terme van seksualiteit en geslagtelikheid kategoriale onderskeid getref is tussen mans en vroue<sup>20</sup>, en dat hierdie onderskeid hiërargies van aard was, en ook so op die vorming van die kultuur en die gemeenskap se kulturele konstruksie ingespeel het. Dit word teruggevind in die huishouding, die breë gemeenskap en die godsstruktuur van antieke Israel.

Die belangrikheid van die huishouding as uitvloeisel van ‘n bepaalde ideologie van die liggaam, maar veral as bevestiging of inskrywer van daardie liggaamlikheid op die mense wat uit die huishouding voortkom, word beklemtoon deur Berquist (2002:ix). Om die liggaam te bestudeer, is om die huishouding te ondersoek wat fisiese liggame voortgebring het, en wat die sosiale matriks daargestel het wat die aannames en begrippe oor die liggaam gekonstrueer het.

Israel het die liggaam verskillend van moderne konsepte gekonstrueer, deurdat ‘n groter klem geval het op reinheid en onreinheid, en die wette wat daarmee gepaard gegaan het. Besnyding was noodsaaklik om die konstruksie van die liggaam te voltooi. Skoonheid het gekorrespondeer met die liggaam se voltooidheid, en siekte het op ‘n onvoltooide, of onrein, liggaam gedui. Die gesonde, heel liggaam funksioneer dus nie alleen as ‘n ideale menslike liggaam nie, maar ook as metaforiese uitbeelding van hoe die gemeenskap daar moet uitsien, in huishoudings en families (Berquist 2002:15). Die grense van gender het seksualiteit gedefinieer en baie van die sosiale

---

<sup>20</sup> “It is this dialectic between the pure and the impure, the sacred and the secular, norms and subversions that lies at the heart of the biblical construction of sexuality” (Biale 1997:31).

strukture bepaal. Die fokus was op die vermeerdering van die bevolking en die versterking van die magsrelasies in die gemeenskap.

Die liggaam het twee belangrike sosiale funksies gehad: dit het 'n persoon se betrokkenheid by die res van die gemeenskap bemiddel, en dit het sosiale kohesie versimboliseer. Vir die mense van antieke Israel was die heel liggaam nie alleen 'n voorvereiste vir sosiale interaksie nie, maar ook 'n simbool van 'n harmonieuse gemeenskap. Onheel liggame was 'n bedreiging vir die sosiale kohesie op simboliese vlak. 'n Persoon wie se liggaam nie heel was nie, is gevrees, en is vermy<sup>21</sup> sodat die gemeenskap heel kon wees (Berquist 2002:20). Die familie was soos 'n liggaam: dit het integriteit, heelheid en produktiewe funksionering nodig gehad om te oorleef.

Die heel liggaam was dus vir antieke Israel nie slegs 'n konstruksie van hoe die kultuur verwag het die fisiese liggaam moet funksioneer en optree nie, die liggaam was ook 'n uitbeelding van hoe die gemeenskap georganiseer moes word en moes funksioneer, vanaf die kleinste sosiale eenhede soos die familie en die huishouding, tot die grootste, die nasie of volk (Berquist 2002:45). Gevolglik het die Israelitiese kultuur 'n familiestelsel en huishoudelike praktyke gekonstrueer wat as 'n tegnologie van die liggaam geopereer het, waarin die liggaam en die seksualiteit daarvan ontplooi is vir die sosiale voordeel van ekonomiese stabiliteit. Die liggaam in die huishouding het voorts egter ook 'n belangrike rol gespeel in die bemagtiging van die mans van die samelewing. Lerner (1986:100) meen dat, vir mans, mag konseptueel in verhouding gestaan het met geweld en seksuele oorheersing. Manlike mag was net so afhanklik van die beskikbaarheid van die seksuele en ekonomiese beskikbaarheid en gediensigheid van die vrou in die huishoudelike domein as van die beskikbaarheid en effektiwiteit van militêre mannekrag.

Waar die Israelitiese man die “denker en bestuurder” was en die Joodse vrou die “lyf”, en waar die vrou en haar liggaam deur die eeue as onbeheerbaar en onbeheersd, veral ten opsigte van seksualiteit, gekonstrueer is, was dit dus vanselfsprekend dat die

---

<sup>21</sup> Daar moet steeds in gedagte gehou word dat vroue “heel” en “rein” geword het deur die verbintenis met 'n man. Slegs in die verbintenis met 'n man was daar sprake daarvan dat sy nie vermy hoef te word nie.

man van die huishouding die vrou sou “beheer” en “beheers”<sup>22</sup>. Die patriarg, die man van die huis het die liggame en die seksualiteit van die vroue in sy huishouding “besit” (Viviers 2003:632). Wie mense se liggame beheer, beheer ook met ‘n stewige greep die gladde werking van die samelewing volgens die maghebbers se waardesisteem (Isherwood 2000:14). Dit beteken nie dat geen voorbeelde van die oorskreiding van die huishoudelike grens ten opsigte van seksualiteit in die Ou-Testamentiese tekste voorkom nie. Inteendeel: Biale (1997:16-23) wys daarop dat die Israelse konsep van fertiliteit, en die noodsaak van voortplanting vir die bedreigde klein volk, sodanig gefigureer het dat hierdie norm, van seksualiteit beperk tot die patriargale huishouding, soms oorskrei is ter wille juis van die geboorte van “helde”, of om voortplanting te verseker. Ten opsigte van die politieke lotgevalle van Israel word erotiese oortredings soms in ‘n positiewe lig gesien. Fertiliteit was ‘n sentrale preokkupasie van die Israelitiese kultuur, en die ondermyning van seksuele kodes duik van tyd tot tyd op om fertiliteit te perpetueer<sup>23</sup>. Die voorkoms van sulke oorskreidings doen egter nie afbreuk aan die algemeen geldende beginsel, naamlik dat mans beheer uitgeoefen het oor die vroue van die huishouding en die gemeenskap se seksualiteit nie. ‘n Belangrike deel van manwees in die antieke Hebreeuse kultuur het ingehou dat die man die seksuele reinheid van die vroue van sy huishouding beskerm het-of dit nou die seksuele gedrag van sy vrou of vroue, sy dogters, sy susters of selfs sy moeder was<sup>24</sup>. Vroulike seksualiteit was gesien as dat dit in die hande van die mans was. Manlike status en prestige het afgehang van die man se vermoë om die seksuele

---

<sup>22</sup> Wright (1990:220-221) plaas ‘n vraagteken agter die beskrywing van die posisie van vroue in die huishouding as die “eiendom” van die man wat deur hom “besit is”, in wetlike terme. “From the study of laws involving women, excluding cultic and ritual regulations, it emerges that the assertion that a wife was legally the property of her husband is certainly too simple and almost certainly mistaken. Wives were not their husband’s property, but neither did she have independent legal status...the wife was to be regarded as an extension of the husband himself. She was part of her husband’s person...a wife was decidedly not regarded by Israelite law as merely part of her husband’s goods and chattels”.

<sup>23</sup> ‘n Voorbeeld van so ‘n oorskeiding vind ons in die verhaal van Rut, die Moabitiese vrou, en haar skynbare verleiding van die vroom Boas. “God, it would seem, straddles both sides of the legal fence in order to advance the fortunes of his chosen people” (Biale 1997:20).

<sup>24</sup> Van puberteit tot menopouse is vroulike seksualiteit ‘n bron van chaos, veral wanneer dit nie beperk is in die seksuele status van vrou of dogter nie. Ter wille van Israel se unieke definiërende sakrale ekwilibrium, waarin alle dinge op hulle toegekende of regmatige plekke moet bly, moes vroue beheer word. Dit beteken hulle moes op hulle “plek gesit” word, of teruggebring word tot hulle aangewese posisie of plek deur reiniging. Die man (hetsy ‘n vader of eggenoot) het volgens wet beheer behou oor ‘n vrou se biologiese en materiële eiendom. Die wet het gefunksioneer as reinigende orde, en so is die bedreiging van wanorde-skeppende vroulikheid ontloot (Isherwood 2000:58).

gedrag van die vroue in sy huishouding te beheer. Eer<sup>25</sup>, wat tot die manlike domein behoort het, was toegeken aan diegene wat in staat was om hulle families te beskerm, wat wettige en veeltallige (manlike) erfgename voortgebring het, en wat gesag uitgeoefen het oor die onderdaniges in sy huishouding, dit is, vroue, slawe en kinders. In die metafoor van die aggressiewe, wraaksugtige en kragtige man, was die hoofmotief nie noodwendig trots, vrees vir ‘n mislukte huwelik of vir verwerping nie, maar sy eer en status as ‘n man. Daarteenoor was van Israel se vroue verwag om nederig, kuis, hardwerkend, en onderdanig aan manlike gesag te wees. Hulle beste hoedanighede is gesien in hulle rolle as vroue en moeders. ‘n Vrou wat teen hierdie verwagting of norm opgetree het, het die sosiale orde bedreig<sup>26</sup>. Nog belangriker, sy het oneer oor die man wat oor die huishouding regeer, gebring. In besonder het ‘n vrou wat in seksuele verhoudinge getree het met ander mans as haar eie, die reinheid en suiwerheid van haar man se bloedlyn bedreig (Weems 1995:43)<sup>27</sup>.

In antieke Israel is vroue, in die konteks van seksualiteit, waarbinne vroue soms as begeerlik maar onderworpe aan streng beheer gesien is, as objekte beskou, as “Andere”, as gevare vir manlike gekontroleerdheid en heelheid en balans, die eienskappe wat ook die sakrale orde, die makrokosmos, gevorm het (Plaskow 1990:185). Die etos en praktyke van die huishouding, in besonder die sterk gemeenskapsgevoel, het ‘n belangrike sosiale paradigma daargestel vir teologiese refleksie en diskoers aangaande God, Israel en die wêreld (Perdue 1997a:247). Daardie paradigma was, soos aangetoon, bepaal deur die liggaamsideologie waarin manlikheid die botoon gevoer het.

---

<sup>25</sup> “It is males who need and seek honour, the social esteem awarded to males both human and divine” (Clines 2002:318).

<sup>26</sup> “The strangeness of prostitutes and adulterous women alike is their transgression of the boundaries that ancient Israel built around households. Women who leave one household at their own initiative are ‘strange’ in the sense of deviating from the norm. Because not related to a man who sponsors her in the society, such a woman operates outside the hierarchies and the social structures that define most of Israel”...”Because they violate the basic assumptions of the society, they endanger the society” (Berquist 2002:149).

<sup>27</sup> Die sorgvuldige beheersing van en kontrole oor vroulike seksualiteit in die patriargale gemeenskap verklaar die verskynsel dat profete Israel soms gefeminiseer het en uitgebeeld het as ‘n losbandige of ontroue vrou. Die ontroue vrou, dit is Israel, was ‘n sosiale oortreder, verantwoordelik gehou vir haar optrede, en het die toepaslike straf verdien. So het die huweliksmetafoor, of die metafoor van die vroulike getrouheid aan die patriarg, ‘n stuk retoriese gereedskap geword waarmee God se eer verdedig is en antwoorde verskaf is op die vrae aangaande die regverdigheid, oënskylnike onverskilligheid van God teenoor die lyding van die volk, en die onbepaaldheid van die weë van God.



## 2.4 Israel se god: die manlike God

Literatuur is dikwels 'n weerspieëling van sosiale houdings, waardes en norme. Dit is nie ondenkbaar nie om te verwag dat die gender-hiërargie van Israel gereflekteer word in die daarstel van die Hebreuse God (Brenner 1997:57). In die ideologie van Israel is vroulike seksualiteit as 'n bron van religieuse chaos beskou, as ontwrigtend en aanleidend tot verleiding, en as 'n simbool van die verwerplike aanbidding van vroulike godinne. Vrouwees het liggaamlikheid teenoor manlike geestelike uitbeeld, met die konnotasie dat vroue nie die vermoë het om hulle seksualiteit te transendeer soos wat mans kan nie. 'n Vroulike metaforisering van God was dus 'n onaanvaarbare seksualisering van God binne die patriargale gemeenskapsteologie (Isherwood 2000:61). Die gevolg was die manlike godsmetafoor van die monoteïsme in Israel.

### 2.4.1 'n Manlike godsstruk

Malul (2002:175, en nota 92) verwys na die verhouding tussen Israel en hulle God wat deur die sogenaamde “verbond” in stand gehou is, en bestempel dit as 'n aanduiding dat, om God as die hoogste norm of aanduiding van wet en orde te benoem, die hele idee van die kosmos as 'n geordende geheel beliggam. Om in 'n verhouding met hierdie god te lewe, beteken om getrou te wees aan die norme en wette wat persoonlike welsyn en die welsyn van die gemeenskap verseker. “This idea of God/god as the ultimate social-structure principle recalls the idea that the world of God/the gods is actually modeled upon the human social world...”. God is die hoogste en finale beginsel van orde en beskawing, die somtotaal van die gebruike en tradisies van die gemeenskap (Malul 2002:288 nota 99). God, of die godsstruk wat “geken” en “gevolg” kan word, is die beliggaming, die inkarnasie van die gemeenskap, die beliggaming van die ordelike harmonie van die kosmos (Malul 2002:446). Naas die feit dat hierdie godsstruk 'n insig verskaf in die magsstrukture van antieke Israel, bring om die liggaam van die god waar te neem 'n belangrike insig in die gemeenskap se ideale liggaam.

Jahwe, hoewel nie eksplisiet liggaamlik beskryf nie, vertoon nogtans funksies en aktiwiteite wat met die boonste deel van die liggaam geassosieer word. Spraak, jaloesie en woede is deel van Jahwe, maar nie funksies soos honger, dors en seksuele

aktiwiteit wat aan die laer liggaamsdele toebehoort nie. Viviers (2005a:882) beskryf Jahwe as “liggaamlik versluierd”. Derhalwe en nogtans is daar min twyfel dat Jahwe as manlik voorgestel is. “The characteristics of sovereign maleness are seen as essential to the nature of God” (Ruether 1982:58). Ook Barr (1999:411) meen dat, met die uitsondering van enkele segmente, die Ou Testament God as manlik voorgestel het. Brenner (1997:56) stel dit kategorieë dat die gender van die Hebreeuse God, soos in die Ou Testament beskryf, van die begin af in die gedokumenteerde tekste as manlik getipeer is. Dit sou ‘n fout wees om hierdie genderdefinisie van die Hebreeuse goddelike wese slegs aan poëtiese taalgebruik toe te skryf. Dit is so dat in die Hebreeus elke objek of entiteit, selfs abstrakte konsepte, grammatikaal genderbepaald uitgedruk moet word: óf manlik óf vroulik. Dit wil egter voorkom asof, om die goddelike wese as manlik uit te druk, ‘n doelbewuste keuse vanuit ‘n bepaalde wêreldbeeld was. God het ’n spesifieke soort manlikheid verteenwoordig. Hy is rasioneel en intellektueel, daarom skep hy die kosmos en skeppingsentiteite deur spraak, dit is, met taal. Hierdie manlike god<sup>28</sup> is alsiende en almagtig. Al vertoon hy ook ‘n “donker kant”, en ‘n liefdevolle, genadige sy, is hy eerste van alles en voorop: ‘n vaderfiguur. “God is primarily depicted as a single M parent, cast and stereotyped form the outset as the Great Father” (Brenner 1997:56). So skep die mens ‘n god na die beeld van sy vader, omgekeerd aan die dogmatiese stelling dat God die mens geskape het volgens die goddelike beeld.

Die ideale manlike liggaam in Israel word dus verpersoonlik in ‘n ideale manlike godsstruktuur. Mans het teologieë gekonstrueer gebaseer op die metafoor van manlike prokreatiwiteit, reinheid, heelheid en beheer. Clines (2002:318) wys daarop dat, ten minste in die profetiese literatuur, die eer van Jahwe gelykgestel is aan die eer wat die man in Israel toekom. Hierdie is ‘n manlike sfeer. Maar dis ook ‘n magssfeer. Met ‘n manlike godsstruktuur vestig ‘n kontinue reïnskribering van rolle, “gees” (man) bo en “liggaam” (vrou) onder. Vir die Joodse man beteken dit ‘n goeie wêreld, vir die Joodse vrou ‘n halwe lewe. Waar hierdie politieke magspel oor eeue sedimenteer, kry dit boonop die skyn van natuurlikheid, en word daarom ‘n ononderhandelbare gegewe, terwyl dit niks anders is nie as menslike konstruksies, onderhewig aan

---

<sup>28</sup> “The biblical god is not a bi-gender god. His predominant image is that of a male single parent. His lack of F components is filled by various means. In some passages he is provided with F consorts, human or divine, a line attested by external drawings and inscriptions and continued in Jewish mysticism; in yet others he displays stereotypic F attributes. The former solution has damaging consequences for YHWH’s credibility as an exclusive god. The latter solution is too infrequent to be influential” (Brenner 1997:69).

verandering (Viviers 2003:632). Die implikasie van hierdie eensydige manlike godsstruk gebore uit die konsep van ‘n manlike ideale liggaam, sou geweldige impak hê op die posisie van vroue in die samelewing. In besonder met die koms van ‘n rigiede mono-teïsme, en die daarstel van die priesterdom, sou die manlike ideale godsstruk verdere dimensies verkry ten koste van en ter uitsluiting van vroue en vroulikheid uit die kultus en die godsmetafoor (maar dit sou ook lei tot bepaalde dilemmas vir manlikheid in die mono-teïsme, soos hieronder bespreek).

#### 2.4.2 Die manlike god en monoteïsme

Barr (1999:138) argumenteer dat konsepsies rondom die seksualiteit en gender van die God van Israel juis ‘n aanleidende faktor was in die ontwikkeling van monoteïsme in die Bybelse tradisie. Dat die God van Israel ‘n manlike figuur was, is van vroeg af reeds bevestig. Maar, anders as soortgelyke goddelike figure in die nabye-Oosterse wêreld, het Jahwe nie ‘n vroulike metgesel van een of ander aard gehad nie. Moderne argeologiese ontdekkings suggereer dat dit nie altyd die geval was nie. Daar mag ‘n stadium gewees het waarin die God van Israel verstaan is as ‘n god met ‘n vroulike teenpool of metgesel. Indien dit so was, of indien die moontlike bestaan van vroulike vrugbaarheidsgodinne daartoe aanleiding gegee het, het ‘n dramatiese herorientasie in die na-eksiliese tyd plaasgevind waarin hierdie tweeslagtige verhoudingsaspek van die goddelike figuur aangeval en ge-elimineer is. Dit word dalk ondersteun deur die veeltallige verwysings na afgodery en politeïstiese tendense in Israel, hoewel eksplisiete verwysings na ‘n manlike en vroulike god in ‘n verhouding, nie aan Jahwe toegeskryf word nie. Dit kon egter wees dat juis die stryd teen hierdie soort seksualiteit in die godsbeeld die kern gevorm het vir die totstandbrenging van monoteïsme. Vanuit die fokus op die ontwikkeling en institusionalisering van patriargale gender simbole, moet raakgesien word dat in die versimbolisering van die kapasiteit om te skep, soos in die konsep van naamgewing, die beweging weg van ‘n moedergodin as die enkele beginsel van kreatiwiteit vereenvoudig word. Dit verteenwoordig as’t ware ‘n hoër vlak van denke om weg te beweeg van die algemeen aanvaarde waarneembare feite van vroulike fertiliteit, en ‘n simboliese kreatiwiteit te konseptualiseer wat uitgedruk kan word in “die naam”, of “die konsep”. Daarvandaan is dit nie ‘n groot stap na die konsep van “die skeppende gees” van die universum nie. Presies daardie stap vorentoe, egter, die vermoë om abstrakte konsepte en simbole daar te stel, is ‘n noodsaaklike voorvereiste vir die beweging na monoteïsme. Voordat

mense hulle nie ‘n abstrakte, onsienlike, en onkenbare mag wat so ‘n “skeppende gees” beliggaam kon indink nie, kon hulle nie hulle veeltallige, antropomorfe en aanvegbare gode en godinne reduceer tot die Een God nie. Hierdie oorgangsproses is uitgedruk in skeppingsmites, wat die “skeppende gees” beskryf as die god van die lug, die winde, die donderweer, ‘n god wat skep deur sy lewensasem en so gevormde skeppingsentiteite in die lewe roep. Dit is waarskynlik dat die historiese veranderinge in ‘n gemeenskap, waarin koningskap en militêre leierskap hoog aangeslaan is, die mans van die samelewing sou lei om ‘n manlike god-simbool daar te stel en aan te hang om hierdie nuutgevonde beginsel van kreatiwiteit te beliggaam. So ‘n simboliseringsproses lê die skeppingsteologie van die Ou Testament ten grondslag, en het uitloop op byvoorbeeld ‘n teks soos Genesis (Lerner 1986:151).

Gevolgtrek het die negatiewe toepassing van vroulikheid ‘n beeld geword om die “oortredende” volk uit te wys. Vroulikheid was die magsmeganisme waarmee verneder en geïntimideer is, en daarin reflekteer tot ‘n groot mate die realiteit van gender-relasies in ‘n manlike wêreld waarin vroulike seksualiteit die “Ander” is. Die vrou is gedegradeer, manlike kontrole oor haar was noodsaaklik (Brenner 1997:64). Dit word gereflekteer in die manlike kontrole van die manlike Jahwe oor die ontroue volk.

Die konsentrasie op die een en enigste Jahwe was dus seksisties van oorsprong, liggaamlik bepaald vanuit ‘n hiërargiese genderkonstruk. Gerstenberger (1996:87) wys daarop dat hierdie eensydige godsbeeld, as gevolg van die patriargale struktuur waarbinne dit gefunksioneer het, ‘n neerdrukkende effek gehad het op die vroulike liggame van die gemeenskap. Gegee die onbewustelike begeertes van die manlike wesens wat die godsidee of konstruk geartikuleer en gevorm het, dien die godsstruktuur manlike belange, funksies en vrese, al was God van begins af bewustelik as transendent gesien. Die gevolg was die uitsluiting van vroue uit die kultus en die openbare sfeer. Hoewel God essensieel transendent en verhewe bokant menslike seksualiteit gesien is, was die beeld van God in werklikheid sterk verbind met die manlike wêreld- en aangesien daar (ten minste na die ballingskap) geen vroulike teenpool was nie, is die diskriminasie teenoor vroue toenemend versterk.

### 2.4.3 Die manlike god en manlike priesters

Oor 'n lang tydperk is die God van die Israeliete aangespreek, voorgestel en geïnterpreteer as 'n manlike vader-God, ongeag watter ander aspekte ook in die goddelikheid beliggaam is (Lerner 1986:178). Dit was die historiese betekenis agter die simbool, en daarom was dit ook die betekenis wat gesag gedra het. Hierdie metafoor het uiters betekenisvol geword vir die wyse waarop vroue gekonseptualiseer is, en hulle op die “regte plek” in die goddelike en sosiale orde geplaas is. 'n Onvermydelike gevolg was die vestiging van 'n manlike priesterdom in Israel. Die lang ideologiese stryd van die Hebreeuse stamme teen die aanbidding van die Kanaänitiese gode en teen die kultusse van vrugbaarheidsgodinne het die klem geplaas op 'n manlike kultiese leierskap, en gelei tot die voorkoms van vrouehaat, wat in die na-eksiliese gemeenskap na vore gekom het. Wat ookal die oorsake, die Ou-Testamentiese manlike priesterskap het 'n radikale breuk verteenwoordig met millennia van tradisie en met die gebruike van omliggende volke. Hierdie “nuwe orde” onder die almagtige God van Israel het duidelik geproklameer dat vroue nie met God kan praat nie. Die priesterlike teologie van reinheid het 'n dramatiese invloed gehad op die verhouding tussen geslagte (Gerstenberger 1996:90). Priesterlike teologie was bepaal deur (liggaamlik bepaalde) konsepte van heiligheid en reinheid, gedefinieer in opposisie tot dit wat as profaan en onrein beskou is. Die priesterskap se taak was om mense heel te hou, op individuele, huishoudelike en sosiale vlak (Berquist 2002:166). In die woordeskat van antieke Israel, het die reine en heilige alles wat onrein en profaan is absoluut uitgesluit. Twee sfere van eksistensie bestaan in volkome en totale opposisie, en die vroue is afgeskei-gebaseer op antieke religieuse en magiese regulasies-van die heilige, nie alleen deurdat hulle onreinheid eie aan alle mense gedeel het nie, maar spesifiek vanweë die onreinheid eie aan vroulikheid. Gevolglik is vroue die verste van die middelpunt (die goddelikheid) af as mans, wat op hulle beurt verder is as priesters. Nog verder as Israel se vroue van die goddelikheid af, is vreemde mans en vrouens en diegene onder goddelike ban.

Die monoteïstiese teologie is gevoed, en gevorm, deur 'n verskeidenheid liggaamlik bepaalde vooroordele en projeksies van die patriargale elite: vroue is immers onbeheersd, onrein, geneig tot chaos, en dus onbetroubaar en onderhewig aan streng beheer. Die produk van hierdie ontwikkeling was 'n God, 'n godskonstruk, wat ook in die seksistiese betekenis van die term patriarg was (Gerstenberger 1996:91). Vroue

kon nie heilig, gereinig of toegewy aan God wees nie. Die sfeer van heiligheid is eksklusief manlik, wat verwag kan word as die essensie van heiligheid, die ideale gereinigde, heilige liggaam, 'n manlike godsstruktuur is.

#### 2.4.4 Die dilemma van die liggaam in die monoteïsme van Israel

Gepreokkupeerdheid met die liggaam, en die liggaam as basis van metaforiserings oor kultuur, huishouding, gemeenskap en gode, was nie uitsluitlik beperk tot Israel nie. Die liggaam vorm die basis van wat mense doen, sê en dink, en dit is 'n universele waarheid. Leder (1990:1) stel dit so: "From the most visceral of cravings to the loftiest of artistic achievements, the body plays its formative role". Terwyl baie kulture gepreokkupeerd is met die liggaam, bestaan daar spesifieke, unieke redes waarom die liggaam problematies raak in enige gegewe kulturele formasie. Die menslike liggaam was die objek waarin en waarrondom konflikterende kulturele voorstellings ontmoet het en in botsing gekom het. Koherensie is 'n kenmerk van filosofiese stelsels, nie van kulture nie. Elke kultuur het 'n eie unieke stel konflikterende impulse wat onderling stry om oorheersing. In die geval van antieke Israel was die menslike liggaam ook vasgevang in teenstrydige impulse. Eilberg-Schwartz (1997:34) noem die volgende voorbeelde: mense word verstaan as geskape na die beeld van God, ten minste, so het die priesterdom die skepping van die mens voorgestel. Maar God het geen liggaam nie, nie 'n "ander" om mee in interaksie te tree nie, en ook nie 'n ten volle gekonsepsualiseerde liggaam om dit mee te doen nie. Tweedens word prokreasie gesien as 'n mandaat en 'n opdrag van God. Tog is semen as besoedelend en ontreinigend beskou, selfs as dit gestort is tydens omgang. As gevolg van hierdie en soortgelyke kulturele konflikte wat rondom die liggaam ontwikkel het, en die gepaardgaande intense preokkupasie met die liggaam en die prosesse daarvan, het 'n magdom van reëls en wette ontstaan wat die liggaam moes reguleer (Eilberg-Schwartz 1997:36). Omdat Jahwe as die bron of gesagsfiguur van die wette en reëls oor die liggaam gefunksioneer het, het die liggaam ook die simbool geword van ander betekenisvolle religieuse aangeleenthede. Soos Eilberg-Schwartz (aangehaal deur Beal en Gunn 1997:14) dit stel: "The human body, then, was the site at which conflicting cultural impulses met and clashed. It was that conflict that made the Jews more than just a people of the Book. They also became a people of the Body".

Vir hierdie “people of the body” was die manlike godsstruk dus nie sonder probleme nie. Veral die problematiek rondom die latente homo-erotisme by die manlike aanbidders van God binne die hetero-normatiewe Joodse kultuur het ‘n verdere bydrae gemaak tot die marginalisering van vroue en die bevestiging van die patriargie. Viviers (2003:630, in navolging van Eilberg-Schwartz) wys daarop dat die intieme god-mens verhouding deur mans gevul is, omdat die God van Israel nie ‘n vroulike eweknie gehad het nie. Om die probleem van latente homo-erotisme te oorkom, “vervroulik” die mans wat naby aan God leef (om te voldoen aan die metafore van intimiteit en liefde tussen Jahwe en Israel en andersom). Besnydenis, wat kruis-kultureel (Israel ingesluit) die konnotasie van vrugbaarheid dra, dui ook op die “ontmanliking” van die man en onderwerping aan Jahwe. Binne hierdie denkraamwerk is vrouens in kompetisie met die mans, en word hulle gemarginaliseer wanneer dit by hierdie intieme verhouding met God kom. Die plek digby God (“allerheiligste”) is die man s’n al moet hy in ‘n “vrou” verander<sup>29</sup>.

Eilberg-Schwartz (1994:3) beklemtoon die destabiliserende uitwerking van die simbool van ‘n manlike God. Aan die een kant legitimeer ‘n manlike godsstruk manlike outoriteit en vergoddelik manlikheid. Aan die ander kant bring die manlike godsimbool ‘n element van onsekerheid in die betekenis van manlikheid. Die mono-teïsme van Israel was ‘n ondersteuning van ‘n patriargale orde deur die simbool van ‘n manlike god. ‘n Groot deel van die kenmerkende van die Israelitiese geloof is opgeneem deur die verhouding van mans tot die vader God. Inherent daaraan, egter, was, soos hierbo aangetoon, die homo-erotiese impuls implisiet aan die manlike verhouding met die manlike God. Verskeie mites en rituele van antieke Israel was daarop gerig om juis hierdie impuls te onderdruk of te ondermyn. Die twee betekenisvolle vorms wat hierdie onderdrukking aanneem, is die verbod op die uitbeelding van God, of die “versluiering” van God, en, soos reeds genoem, die “vervrouliking” van Israel se godsdienstige mans.

---

<sup>29</sup> George (1997:172) skets die verhouding tussen Dawid en Jonathan, en Dawid se troonopvolging, in dieselfde terme, naamlik die feminisering van die manlike liggaam. Die probleem van die troonopvolging word oorkom deur ‘n manlike homososiale begeerte te skets, om ‘n nuwe koninklike liggaam vir Dawid daar te stel. “Jonathan and David create his body across the bodies of men, excluding women’s bodies. Jonathan steps out of his skin, and David steps into it. They produce a body for David between themselves”. Deur ‘n liggaam te skep sonder dat vroue benodig word, word die vraagstuk van mono-teïsme aangespreek: geen vroue nie, dus geen metgeselle word benodig nie. Dit word daargestel in die verhouding tussen mans. Een van die mans for “vervroulik” in die verhouding. Dit gebeur ook as Dawid opgevolg moet word. In 2 Sam 7:12 sê Jahwe vir Dawid: “Ek sal jou saad laat voortleef wat uit jou liggaam voortkom.” Dawid word nou gefeminiseer. “Women are once again excluded in the text-theologically, socially and even biologically”.

## 2.5 Patriargie

Die liggaamsideologie van antieke Israel, die godskonstruk voortvloeiend daaruit, en die legio rites, mites en gebruike, insluitend die mites en rites wat die dilemma van die manlike God in die monoteïsme aanspreek, het aanleiding gegee tot die fundamentele sosiale stelsel in antieke Israel wat beskryf word met die term *patriargie*. Fuchs (2004:12) gaan so ver as om die regverdiging, univeralisering en naturalisering van die patriargale stelsel toe te skryf aan die gemeenskaplike faktore onderliggend aan die tekste van die Ou Testament. Spesifiek die Bybel, as neerslag van 'n gemeenskap se ideologie, projekteer nie net manlike bewussyn nie, maar bevorder 'n manlike oorheersende sosiale sisteem. Volgens hierdie sosiale persepsie is die man 'n meer outentieke verteenwoordiger van God omdat God 'n man is, en God is manlik omdat die Bybel 'n manlike godskonstruksie reflekteer. Die verpersoonliking van God as manlik herdefinieer die rolle tevore aan vroulike godinne toegeskryf in die antieke Nabye Ooste.

Die begrip patriargie hou die volgende in: dit is die manifestasie en institusionalisering van manlike oorheersing oor vroue en kinders in die familie en die uitbreiding van manlike oorheersing oor vroue in die breë gemeenskap. Dit impliseer dat mans die magposisies in al die belangrike samelewingsordes beklee en dat vroue uitgesluit word van sodanige mag. Dit impliseer nie dat vroue totaal sonder mag, of totaal sonder regte, invloed of middele is nie (Lerner 1986:239).

Kraemer en D'Angelo (1999:4) wys daarop dat die term patriargie nie slegs verwys na manlike oorheersing nie, maar na 'n sosiale sisteem waarin 'n beperkte aantal bevoorregte mans ("vaders") mag het oor vroue, kinders en minder-bevoorregte mans, soos slawe en onge-emansipeerde seuns. Al die lede van die sosiale sisteem, mans en vroue, verkry hulle status vanuit hulle verhouding met 'n "patriarg".

Die gemeenskap van antieke (en moderne: sien Weiss 2002) Israel word gevolglik deur geleerdes getipeer as 'n patriargale kultuur. So 'n definisie dui egter nie slegs op manlike oorheersing binne die Israelitiese gemeenskap nie. Die oorheersing van die vaders dui op drie verskillende elemente binne die kultuur: eerstens dat die kultuur hiërargies van aard is, wat beteken dat in die gemeenskap stelsels van bevoorregting bestaan waarvolgens goedere en statusse gedifferensieerd hanteer en bestee is.



Tweedens dat die gemeenskapstelsels en gemeenskapstrukture die mans van die gemeenskap bevoorreg as die groep wat beheer het oor die middele van die gemeenskap. Derdens, dat die vaders van die gemeenskap as ouer persone, as volwassenes wat oor 'n eie huishouding beskik, bevoorreg is. Patriargie impliseer die bevoorregting van ouderdom sowel as van gender, en in antieke Israel is hierdie patroon bevestig deur die feit dat mans langer geleef het as vroue (Berquist 2002:133-134).

In hierdie studie val die fokus op gender en hiërargisering as kategorieë van patriargie, en nie soseer op ouderdom nie. Lerner (1986:238) definieer gender as die kulturele definisie van gedrag wat as eie of behoorlik ten opsigte van elke geslag in 'n bepaalde gemeenskap op 'n bepaalde tydstip geld. Gender is dus 'n stel kulturele kodes. Daar is ook aangetoon dat genderkonstrukte vir sover dit die bepaling van die hiërargiese struktuur van die samelewing, en die godsstruktuur aangaan, voortkom vanuit 'n bepaalde siening ten opsigte van geslagtelikheid en seksualiteit. Die waarde/s toegeskryf aan seksuele of geslagtelike verskille is in sigself 'n kulturele produk. Seksuele of geslagtelike eienskappe is biologiese gegewenhede, maar gender is die produk van 'n historiese en kulturele proses (Lerner 1986:21). Die feit dat vroue kinders baar is die vrug van vroulike seksualiteit. Dat vrouens kinders grootmaak en versorg is toe skryf aan gender, 'n kulturele konstruk. Tans is hierdie onderskeid problematies, veral in die lig van veranderde sosiale rolle van mans en vrouens in die samelewing, asook veranderde sienings ten opsigte van seksualiteit. Feit bly egter dat die genderkategorieë wat histories-kultureel ontwikkel het die hooforsaak vir die bepaling van vroue se posisie in die samelewing in antieke Israel was. Ook Kraemer en D'Angelo (1999:3) sien manlikheid en vroulikheid as sosiaal gekonstrueerde en performatiewe kategorieë. Daaruit vloei dat patriargie 'n liggaamlik bepaalde konstruk is<sup>30</sup>, 'n ideologie wat uit die liggaamsbeeld ontwikkel het.

Patriargie as ideologie was nie die resultaat van 'n enkele gebeurtenis of selfs een of ander monolitiese kultuur nie. Lerner (1986:8-10) wys daarop dat indien die ideologie

---

<sup>30</sup> Goddelike patriargie, of die godsstruktuur in manlik oorheersende terme, selfs in die vader-beeld, word dikwels gesien as die bron en sanksie vir sosiale patriargale strukture. God as vader word dus as 'n gegewe, as 'n openbaring, as die wil van God beskou: alles politieke taal. Daarteenoor behoort eerder erken te word dat die sosiale patriargale strukture en patrone die modelle is vir die religieuse patriargale modelle en patrone. Dit beteken religieuse konstrukke, selfs die godsstruktuur, moet gesien word as ideologiese projeksies vanuit die patriargale sosiale orde (Ruether 2002:58-59).

van patriargie bestudeer word vanuit die voorkoms van seksuele beheer en mag oor vroue, in die konteks van seksualiteit en prokreatiwiteit, patriargie so oud is soos die berge, maar tog in verskillende gemeenskappe in verskillende historiese eras bepaalde unieke vorms aangeneem het<sup>31</sup>. Die bekom van beheer oor vroulike seksuele en prokreatiewe kapasiteit het die vorming van eiendomsreg en 'n hiërargiese samelewing voorafgegaan. Die meeste antieke state was patriargaal, wat aan die staat van die vroegste tye af 'n essensiële fokus op die behoud van die patriargale familie verskaf het. Mans het geleer om oorheersing en hiërargie oor ander mense te vestig deur oeroue praktyke van oorheersing oor vroue van hulle eie groep. Dit het byvoorbeeld uitgeloop op die instelling van slawerny, waarskynlik met die beginpunt die aanhou van die vroue van oorwinde gemeenskappe<sup>32</sup> as slawe<sup>33</sup>. Vroue se seksuele subordinasie was geïnstusionaliseer in die vroegste regsodes en deur die volle mag van die staat afgedwing. Vroue se deelname aan die stelsel is verseker deur middel van mag, ekonomiese afhanklikheid van die manlike hoof van die familie, status- en klasvoordele wat toegeken is aan konformerende vroue van die hoër klasse, en die kunsmatig geskepte verdeling van vroue in twee groepe: vroue wat gerespekteer kon word, en vroue wat met disrespek bejeën is. Status en posisie was gebaseer op die verhouding tot die vermoë om te produseer: dié wat die vermoë om te produseer besit het, kon diegene wat nie daarvoor beskik het nie, domineer. Vir vroue is status of posisie bemiddel deur hulle seksuele verbintenis met 'n man, wat aan hulle toegang tot materiële bronne verleen het. Die verdeling van vroue in gerespekteerdes, dit wil sê, verbind aan een man, en nie-gerespekteerdes, dit wil sê, nie verbind aan een man nie, of vry van alle mans, is wetlik vasgelê. Lank nadat vroue seksueel en ekonomies aan mans onderwerp is, het hulle steeds aktiewe en gerespekteerde rolle gespeel in die bemiddeling tussen mense en gode, as priesteresse, sieners, voorspellers, en genesers. Metafisiese vroulike mag of vermoë, spesifiek die vermoë om lewe te skenk, is aanbid en gewaardeer in die gedaante van magtige godinne lank nadat vroue aan mans onderwerp is in meeste aspekte van hulle lewens op aarde. Die ontroning van die magtige godinne en hulle vervanging deur 'n dominante manlike

---

<sup>31</sup> Schroer en Staubli (2001:21) voorsien die moontlikheid dat in Bybelse tekste wysheid of wysede ontdek kan word van tye voordat patriargie ferm posgevat het in kulture, deur te fokus op tekste en beelde wat 'n nie-antroposentriese skeppingsteologie bevat. In die ontleding van vier skeppingstekste in hoofstuk 3 sal daaraan aandag geskenk word.

<sup>32</sup> "The impact on the conquered of the rape of conquered women was twofold: it dishonored women and by implication served as a symbolic castration of their men" (Lerner 1986:80).

<sup>33</sup> "The oppression of women antedates slavery and makes it possible" (Lerner 1986:77).

god het in meeste nabye Oosterse gemeenskappe gevolg op die vestiging van 'n kragtige en imperialistiese koningskap. Geleidelik het die funksie van beheer oor vrugbaarheid, wat tevore deur godinne gehou is, versimboliseer geraak deur die simboliese seksuele omgang tussen die manlike god of god-koning en die godin of haar priesteres. Uiteindelik is seksualiteit (erotisisme) en prokreatiwiteit verdeel in die voorkoms van verskillende godinne vir verskillende funksies, en die moedergodin is getransformeer as die vrou of metgesel van die hoof manlike god.

Die ontstaan van die Hebreeuse monoteïsme het die vorm aangeneem van 'n aanval op die wydverspreide kultusse van, onder andere, vrugbaarheidsgodinne. So byvoorbeeld word in Genesis kreatiwiteit en prokreatiwiteit toegeskryf aan 'n almagtige God, 'n manlike God, en is vroulike seksualiteit gereserveer slegs vir kinders baar ten bate van die man. Alle ander vroulike seksualiteit is as boos beskou. In die vestiging van die verbondsgemeenskap het die simboliese ooreenkoms tussen God en mens die onderhorige posisie van vroue en hulle uitsluiting van die metafisiese verbond en die aardse verbondsgemeenskap as gegewe aanvaar. Vroue se enigste toegang tot God en die kultusgemeenskap is deur hulle funksie as moeders. Hierdie simboliese devaluering van vroue, gepaardgaande met 'n ander "gegewe", soos hierbo uitgewys, naamlik dat vroue onvolledige persone is (hulle het nie penis nie), het mettertyd gesedimenteer in 'n natuurlikheid, met ander woorde, die onderhorigheid of minderwaardigheid van vroue het "onsigbaar" geword, deel van die verborge teks van die gemeenskap. In wat Lerner (1986:16) die "tradisionalistiese" siening<sup>34</sup> noem, is vroue wat biologies "anders" as mans geskape is, ook andersoortige sosiale funksies toegeken. Omdat God, volgens hierdie siening, geslagsverskille geskape het, wat uitloop op verskillende sosiale rolle, is vroulike ongelykheid en manlike oorheersing ook godgegewe (sien Ruether 2002 hierbo). Daarbenewens het mans oor groter fisiese krag beskik, en dit was "natuurlik" dat die man die swakkere vrou sou beskerm, wie se biologiese "toerusting" haar bestem het vir moederskap en versorging.

---

<sup>34</sup> Freud se psigoanalitiese teorieë het die tradisionalistiese siening van die posisie van vroue bevestig. Vir Freud was die normale persoon of mens 'n man. Vroue was per definisie 'n afwyking van die norm, aangesien sy nie oor 'n penis beskik nie. Haar gehele psigologiese struktuur is gevorm rondom die noodsaak om vir hierdie gebrek te kompenseer, vandaar die slagspreuk "anatomy is destiny" (Lerner 1986:19).

Ook Gerstenberger (1996:87) bevestig dat patriargale strukture van vroeg af in Israel en in pre-Israelitiese stamme gedomineer het. Binne hierdie manlik georiënteerde eksterne strukture het vroue egter verantwoordelikheid gehad vir hulle eie areas in die huishouding, en die huishoudelike godsdiens. Vir 'n lang tyd het (ook) Israel god én godin aanbid. Die konsentrasie van die kultus en geloof op die een en enigste Jahwe het gevestig geraak in die tydperk van die Babiloniese ballingskap, en die katastrofiese gevolg daarvan was eksplisiete uitsluiting van en diskriminasie teenoor vroue. Dit is in laasgenoemde tydperk, ook die tydperk waarin die meeste tekste van die Ou Testament tot stand gekom het en kosmologieë daargestel is, dat patriargie gevestig is as universele en religieuse ideologie. Die kultus is deurdrenk: slegs mans kon priesters wees. Selfs die vrou se tradisionele rol as geneser is deur die priesterdom oorgeneem, aangesien in na-eksiliese Israel die professionele sorg vir die liggaam tot die religieuse priesterdom behoort het, eerder as aan 'n aparte mediese professie, of die vroue van die samelewing (Berquist 2002:165). Dit lei geen twyfel nie dat in die tydperk waarin die Bybelse tekste beslag gekry het, vroue grootliks as sosiaal, wetlik en ekonomies minderwaardig teenoor mans beskou is. Die patriargie het voortgeleef. Daarbenewens beskryf die Bybelse tekste 'n relatiewe konstante sosiale wêreld. Hoewel meestal 'n refleksie van die realiteite van die na-ballingskapse en Persiese tydperk, leef die herinneringe aan vroeëre tye voort daarin, en die ideologie, ten minste sover dit patriargie aangaan, vertoon 'n beduidende kulturele kontinuïteit met vorige eeue. Die pogings van sommige gendersensitiewe geleerdes om die stilgemaakte stemme van Bybelse vroue te ontgin, moet waardeur word, maar, vanuit gender-hoek gesien, bly patriargie die Bybelse diskoers oorheers (Nel 2002:132).

'n Matriargale samelewing, as spieëlbeeld van patriargie, 'n gemeenskap waarbinne vroue die mag gehad het om essensiële besluite te neem en om die seksuele gedrag van mans te beheers, het nooit bestaan nie (Lerner 1986:31). Barton (2003:2) konstateer dat, hoewel alle lesers aanvoel dat die Ou-Testamentiese wette en wysheid gefokus is op God, die tekste van Israel baie meer antroposentrië is as die van omliggende kulture. Ook Perdue (1997a:246) meen dat androsentrisme<sup>35</sup> ooglopend

---

<sup>35</sup> 'n Definisie van androsentrisme verskyn in Schroer en Staubli (2001:18). Androsentrisme is 'n struktuur van vooroordele karakteristiek van patriargaal-georganiseerde gemeenskappe, waardeur-naïewelik of voorskrytelik- die menslike toestand of bestaan gelykgestel word aan die lewenseienskappe van volwasse mans. Stellinge oor die "menslike wese" word afgelei uit manlike lewenskontekste en ervarings, en word as universeel geldig beskou. Die man is die maatstaf van alle menslikheid.

en duidelik deur die Hebreuse Bybel heen heers. Voorbeelde wat hy noem is: genealogieë is oorheersend manlik, wetlike kodes adresseer mans, nie vroue nie, manlike vorme van generiese taalgebruik kom voortdurend voor, meeste karakters in die Bybelse literatuur is manlik, mans oorheers in die openbare sfeer (regeerders, regters, wetmakers, die betaal van bruidskat ensovoorts), en slegs mans kan priesters wees. Hierdie fokus op manlikheid<sup>36</sup> gaan oor in manlike oorheersing en patriargie, en androsentrisme en patriargie word gevolglik essensiële eienskappe van die gemeenskap<sup>37</sup>.

Dat patriargie en androsentrisme as sosiale dinamika gevind word, en bevestig word, deur die tekste van 'n samelewing, is geïllustreer deur Clines (2002:318-320). Hy definieer 'n teks as “manlik” wanneer 'n bepaalde houding teenoor vroue uit so 'n teks spreek. As in enige teks vroue verag, gevrees, gedreig, geblameer, mishandel, verkleineer, gestereotipeer, gemarginaliseer, verneder of geïgnoreer word, is dit “prima facie” getuigenis van 'n manlike teks. Voorbeelde vanuit die Ou-Testamentiese profetiese literatuur sluit die volgende in: vroue word verag in Jesaja 4:1 (om nie 'n man te hê nie, is veragtelik); vroue word gedreig in Jesaja 3:16-17; vroue word geblameer in Jesaja 3:18-24; vroue word gevrees in Jesaja 4:3-4; vroue word gestereotipeer in Jesaja 13:8 en Jesaja 21:3 en 7:14; vroue word mishandel in Jesaja 13:11, 16-17; vroue word verkleineer in Jesaja 16:2, 19:16 en 32:9-11; vroue word gemarginaliseer in Jesaja 3:12; vroue word verneder in Jesaja 49:15.

Die historiese en tekstuele oorspronge en manifestasies van patriargie is duidelik genoeg. Die implikasies daarvan, soos beskryf in die terme antroposentrisme en androsentrisme, spreek vanself. Die kulturele verskille tussen die tekste van die Ou Testament en vandag se leser is egter so groot, dat sodanige ideologiese verskynsels nie verstaan of verklaar kan word slegs vanuit historiese, kulturele of tekstuele oorspronge nie. Die liggaamsideologie van antieke Israel, soos hierbo beskryf, verskaf die poort na die hart van die patriargie (Berquist 2002:2). Daar is immers geen gedagte wat nie plaasvind in die brein as menslike orgaan nie. Gedagtes, waaruit

---

<sup>36</sup> “...androcism refers to language and perspectives that place males at the center of description or analysis” (Kraemer en D’Angelo 1999:4).

<sup>37</sup> Perdue (1997a:246) beklemtoon egter ook die voorkoms van die doelbewuste ondermyning van die patriargale stelsel en androsentriese patrone, byvoorbeeld in die verhaal van Rut. Hy bestempel dit as 'n poging om die stilgemaakte stemme van vroue in die patriargale tekste terug te vind, dus, as weerstand teen die onderdrukkende struktuur van die Bybelse voorstelling van die familie en waardes.

konstrukte en ideologieë voortkom, is fisiese bewegings van elektrone en neutrone. Alle menslike lewe gebeur in en deur die liggaam (Berquist 2002:3). Om die Israel samelewing, en in besonder die kultuur wat tot 'n bepaald manlike godsstruktuur aanleiding gegee het, te verstaan, is die getuigenis vanuit die antieke liggaamsideologie, soos hierbo uitgewys, verdoemend bevestigend. Patriargie toegeskryf aan of toegepas op die Israel gemeenskap verteenwoordig immers deel van daardie gemeenskap se betekenis-konfigurasies en diskursiewe praktyke, wat, soos aangetoon, oor 'n lang tydperk gesedimenteer geraak het, die *habitus*, die gegewenhede en natuurlikhede van die gemeenskap. Die generatiewe, bemagtigende en strukturende uitwerking van die patriargie as kultuur of ideologie spruit voort uit die interaksie met die liggame wat die patriargie gaan leef het (Vorster (2002a:7). Patriargale diskoers gevoed deur die manlike Israelitiese godsstruktuur is feitlik die enigste diskoers wat moontlik was in oud-Israel. Wat ons vandag in gemeen het met die mense van antieke Israel, is ons liggaamlikheid. Daarom, moet ons erken, sal die verbreking of beëindiging van antroposentrisme en androsentrisme in ons eie tyd 'n nuwe fenomenologie van die liggaam verg waarin gehiërargiseerde genderstrukture nie bestaan nie, of waarin gender in 'n ander dinamisme as konflikterend of polariserend funksioneer, soos byvoorbeeld in wedersydse inkorporasie of wedersydse konstituering, en waaruit godsstrukture te voorskyn kom wat 'n ekobillike kosmologie dien.

## 2.6 Die manlike god en skeppingsteologie

Daar sou op grond van die bostaande Israelitiese liggaamsideologie en sosiale konstruksies dus redelikerwys verwag kon word dat in Israel se skeppingsteologie die kosmos, as makrokosmos van die manlike mikrokosmos Jahwe, die ideale liggaam, ook in manlike terme beskryf sou word. So 'n wêreldbeeld hou egter nie goeie nuus in vir 'n samelewing wat Bybelse kosmologie as normatief beskou nie. Indien daar wel sprake is van vroulikheid in Israel se skeppingsteologie, sou dit as subversief bestempel kon word. Dit is egter die soort subversiwiteit wat benodig word ten einde 'n ekobillike kosmologie te identifiseer en te konstrueer.

Die waarskynlikheid bestaan natuurlik dat ook abstrakte konsepte, aangesien dit voortkom uit die liggaam, onderhewig is aan verandering, selfs moontlik gestimuleer deur ewolusionêre prosesse. Die ewolusionêre proses is immers een proses waaraan

alle liggame onderworpe is. Gevolglik is verandering wesenlik deel van ook daardie abstrakte konsepte waaraan liggaamsideologie ten grondslag lê. Dit geld dus waarskynlik ook ten opsigte van genderkonstrukte. Trouens, dit is die verklaarde oogmerk van hierdie studie om juis genderkonstrukte wat as alternatief vir die patriargale liggaamsideologie dien, na te speur en terug te vind, te lees, in die godsstruk van die skeppingstekste.

Genderkonstrukte word nie beskou as gegewenhede wat nie aan dekonstruksie onderworpe kan wees nie. Waar 'n lesergeoriënteerde studie juis gemoeid is met die skep van nuwe simbole en metafore, sou bevindinge aangaande vroulike metaforiserings van Israel se God meehelp tot die daarstel van regverdiger kultuurpatrone. Die vraag is of daar in die skeppingsteologie van die Ou Testament sprake is van sodanige "regverdiger kultuurpatrone". Om gewoon magsoosisies te ruil met behulp van nuwe diensdoenende simbole (bv God is vroulik...) is waarskynlik ook nie die antwoord nie, maar hierdie vermoede sal getoets moet word in 'n teks soos Spreuke 8-9 waarin daar ooglopende blyke van vroulikheid voorkom. Moontlik sou 'n wedersydse konstituering en radikale interafhanklikheid in die man-vrou verhouding (Du Toit 2002:8) tot aanvaarbaarder kultuurpatrone bydra, en meehelp tot die daarstel van 'n godsstruk wat aan die eis van ekobillikheid voldoen. So 'n wedersydse konstituering of inkorporasie word voorsien in 'n teks soos Job 38-42:6, gesien die skynbare verwondbaarheid van die godsstruk daarin vervat. Om dus in wat volg op soek te wees na "vroulikheid by die Skeppergod" is veel eerder 'n ondersoek om sprake van wedersydse konstituering tussen 'n vroulikheid en 'n manlike godsstruk te bespeur, as om weer eens te verval in die gender-dualisme wat so kenmerkend was van antieke Israel, 'n gender-dualisme wat oorweldigend gehiërargiseerd blyk te funksioneer in tekste soos Genesis 1 en Psalm 74, by voorlopige ondersoek daarvan. In watter mate die skeppingstekste wat ondersoek word, wel ontkom aan die gender-dualisme so kenmerkend van die patriargie, en ruimte laat vir en akomodasie verskaf aan vroulikheid in terme van die gemeenskaplike of wedersydse konstituering van die godsstruk en die samelewing, ook die kosmos, is die fokus van die volgende liggaamskritiese ontleding. 'n Fenomenologie van die liggaam, waarin gender as 'n kontinuum gesien word, en waarin die dinamika van genderkonstrukte as wedersyds opbouend en konstituerend gesien word, eerder as uitsluitend of polariserend, is die beoogde resultaat van die liggaamskritiese ontleding.

## HOOFSTUK 3

### LIGGAAMSKRITIESE ONTLEDING VAN VIER SKEPPINGSTEKSTE

#### 3.1 GENESIS 1:1-2:4a

##### 3.1.1 Histories-ideologiese konteks

##### 3.1.1.1 Konteks en diskoersanalise

Magsrelasies behoort ondersoek te word by wyse van 'n analise van die dominante diskoers wat operasioneel is en in verband staan met die kompeterende diskoerse van 'n spesifieke tyd. Hierdie insig vloei voort uit Michel Foucault se konsep van genealogiese kritiek (Sawyer 2002:8). "We must not imagine a world of discourse divided between accepted discourse and excluded discourse, or between the dominant discourse and the dominated one, but as a multiplicity of discursive elements that come into play in various strategies" (Rabinow 1984:100). Diskoers-kategorieë moet dus gesien word as interaktiewe politieke of ideologiese formulerings, as retoriek, eerder as geïsoleerde identiteitsaanduidings. Die Genesis 1 vertelling oor die oorsprong en oorsaaklikheid van wat bestaan, insluitend die mens, is op sigself 'n produk van 'n bepaalde gemeenskap in 'n bepaalde tyd. In haar postmoderne konteks wil 'n metode soos liggaamskritiek die eerste skeppingsverhaal blootlê as 'n kommentaar, 'n refleksie, op die spesifieke gemeenskap wat dit voortbring het, en dan spesifiek op die liggaamsideologie, en meer spesifiek genderkategorieë wat daaraan ten grondslag lê.

Die kosmogonie, te onderskei van die begrip kosmologie, die vertelling oor die ontstaan en oorsaak van alles in Genesis 1 (met Genesis 1 of eerste skeppingsverhaal word hierin bedoel die afgebakende gedeelte Genesis 1:1 tot 2:4a) is die produk van 'n bepaalde gemeenskap<sup>38</sup>. Kosmogoniese mites is pogings om 'n patroon of orde te vind wat buite menslike keuse en optrede staan, wat heersende omstandighede

---

<sup>38</sup> "Cosmogony [Gr. *Kosmogonia* from *Kosmos* the world and root of *gignesthai* to be born] is the coming into existence, the creation and origination of the universe. It is also the *study* of these aspects. So a **cosmogony** is an account of how the Universe came to be; hence, the creation story in the book of Genesis is one such cosmogony, and there are many others, both scientific and mythological. This contrasts with cosmology, which studies the Universe at large, throughout its existence" (Wikipedia:2006).



verklaar maar steeds binne die grense van die menslike kennis bly, wat die konstituerende elemente van die wêreld in vaste kategorieë posisioneer, en alle veranderinge in die magsrelasie van 'n god se wil plaas. Mense beleef 'n wêreld wat georden, bepland, en goed is, of hulle hunker daarna. Hulle glo dat hulle God die wêreld so maak (Knight 1980:134).

Die konteks van die gemeenskap in terme van historiese, maatskaplike, geografiese, politieke en ideologiese omstandighede lê die diskoers ten grondslag. Die outeur of outeurs van Genesis 1 is nie beskikbaar vir ondervraging oor sy/haar/hulle motiewe nie. Derhalwe moet die "persoon" van die outeur as't ware gerekonstrueer word uit wat bekend is oor die "liggaam" van die samelewing waarbinne en vir wie hierdie kosmogonie ontwerp is. Dit sal dan die vertrekpunt bied vir die lees van die teks, wat, soos aangetoon sal word, die bedoeling gehad het om die "liggame" van die samelewing te verander en in pas te bring met die ideale of regulerende liggaam. Hierdie ideale of regulerende liggaam as genderkonstruk sal die weg baan vir 'n lesergeoriënteerde interpretasie in die konteks van eko-teologiese uitdagings.

### 3.1.1.2 Agtergrond tot die retoriek: historiese en ideologiese omstandighede

Die geskiedenis van ou Israel lê versluier agter die tyd. Nie alleen bestaan daar groot meningsverskille daaroor nie, geskiedkundige gegewens word voortdurend tot aanpassing uitgedaag deur nuwe argeologiese- en manuskriptontdekkings (Spangenberg 2004:793). Dit geld alle Ou-Testamentiese geskrifte, maar veral die onderwerp van hierdie hoofstuk, naamlik Genesis 1. Die konstrueer van 'n historiese en ideologiese agtergrond of konteks sal dus, hoewel gesteun word op resente wetenskaplike gegewens en bevindinge, bepaald hipoteties wees. Veral in die veld van studies van die Ou Testament is enige rekonstruksie van 'n teks se historiese konteks grootliks hipoteties en gebaseer op waarskynlikhede. Om die historiese konteks van Genesis 1 te rekonstrueer, is veral kompleks, aangesien daar min gegewens is wat die datering of ontstaansgeskiedenis daarvan kan valideer (Middleton 2005:93). Daar bestaan egter wel literêre en inhoudelike kenmerke in die teks van Genesis 1 en die plasing daarvan in die groter geskrif wat die kontekstuering daarvan bevorder. Die eerste skeppingsverhaal is deel van die Tora of Pentateug. Daar bestaan wye ooreenstemming onder ontleders dat hierdie teks-tesame met die Pentateug-finale vorm bereik het in die sesde-eeuse ballingskapydperk (Brueggemann 2003:36). Dit

vertoon duidelike mitiese kenmerke in analogie aan of selfs afhanklik van ander oud-Oosterse skeppingsmites. Skepping word in die Bybel beskryf met metafore en mites soortgelyk aan die soort wat in Mesopotamiese, Egiptiese en Kanaänitiese kulture voorkom (Simkins 1994:82). Daar is oortuigend aangetoon dat die teks deel vorm van die sogenaamde priester geskrif (Spangenberg 2004:798). Daar heers wye ooreenstemming dat die priester geskrif tydens die ballingskapyd of kort daarna geskryf is. Dit word algemeen aanvaar dat die Tora naasteby finale vorm gevind het teen die tyd van die ballingskap of kort daarna (587-537 v.C.). Bes moontlik word na die gebruik daarvan verwys deur Nehemia 8:2-4 waarin Esra uit die “wetboek van Moses” voorlees (Brueggemann 2003:21). Die ideologiese konteks van Genesis 1:1 tot 2:4a sal dus onder andere die volgende aspekte verreken: die teks as deel van die Tora<sup>39</sup>, die verband met ander antieke oosterse skeppingsmites<sup>40</sup>, die wye oortuiging dat die teks waarskynlik die retoriek van ‘n uitgelese en eeue-oue geleerde of priesterlike gemeenskap verteenwoordig<sup>41</sup>, en op die ballingskapyd en die implikasies van bepaalde sosiale, ekonomiese en politieke omstandighede op die retoriek van die eerste skeppingsverhaal. Omdat die fokus van hierdie studie nie histories-krities is nie, maar eerder leserrespons-georiënteerd, word volstaan met die volgende konstruksie oor die konteks van Genesis 1.

---

<sup>39</sup> Brueggemann (2003:30) beskryf die eerste skeppingsverhaal as volg: “Gen 1 is a solemn, stately, ordered, symmetrical text, like a liturgical antiphon” en “This creation text has been shaped and reshaped as vehicle for Israel’s faith”.

<sup>40</sup> Knight (1980:139-143) skets die tipologie van die verskeidenheid kosmogoniese mites in die Hebreeuse Bybel as nie in kompetisie met mekaar nie, maar as gemeenskaplik aanvaarde tradisies wat oorvleuel, sekere waardes en wêreldbeelde in gemeen het, en slegs verskil in terme van simboliese vorm, die dominante sosiaal-historiese lokaliteit, en intensie. Die verhouding tussen hierdie en ander Antieke Oosterse kosmogonieë word geïllustreer deur die volgende gemeenskaplikhede: die kosmos is ‘n afgeslote geheel onder die beheer van goddelikheid, die kosmos en mensdom het nie sonder intensie tot stand gekom nie, maar is van goddelike oorsprong, daar is bykans geen sin van *creatio ex nihilo* nie, skepping is eerder die daarstel van orde as om die fisiese wêreld te maak; die onderliggende teologiese patroon behels die soewereiniteit van die god(e), en spreke oor die kreatiewe aktiwiteit van gode is nie beperk tot ‘n enkele literêre vorm nie.

<sup>41</sup> “We may anticipate, moreover, that some ended in despair, no longer able to make the courageous interpretive connection from remembered wonder to anticipated wonder. Thus we may imagine that the sustained community of Jews who held to the tradition without compromise was a small, disciplined, intentional group- perhaps elite in learning or authority or economics or all of above-who became the nucleus of emerging Judaism” (Brueggemann 2003:24).

### 3.1.1.3 'n Heroriëntering van lewensuitkyk

Harrison (1970:256vv.) beskryf die wegvoer van die Judeërs na Babilon as 'n onverwagse en ontwrigtende gebeurtenis. Die gevolg was ontnugtering, vernedering, en woede. Die ballingskap na 'n land waarvan die geografiese kenmerke heeltemal kontrasterend was met dié van hulle eie land het diep psigologiese gevolge gehad: die verborge angste van agorafobie vir mense wat gewoon was aan die heuwels en berge wat hulle nou in 'n wye oop vlakte wêreld bevind. Die angste is versterk deur die indruk dat hulle leiers hulle in die steek gelaat het, en dat hulle deur hulle god verlaat is. God, soos verpersoonlik deur die koning, was immers die onfeilbare beskermmer van diegene wat in 'n verbondsverhouding met Hom geleef het. Nou vertel die nederlaag aan die hande van die Babiloniese magte 'n ander verhaal.

Watter respons die ballingskapegebeure ookal uitgelok het, 'n fundamentele heroriëntering in lewensuitkyk, denke en godsdienstige perspektiewe het nodig geword. Die ballingskapegebeure word deur baie interpreteerders gesien as 'n noodsaaklike stimulus vir 'n omvattende herevaluering van spirituele waardes in die geleedere van die ballinge. Dit was die begin van 'n periode van oorgang en ontwikkeling wat gekulmineer het in die religieuse patrone en sisteme van daaropvolgende tydperke (Harrison 1970:258).

Spangenberg (2004:798) het oortuigend aangetoon dat die inname van Jerusalem, die wegvoer van gedeeltes van die bevolking, en die gevolglike ontwrigting van die sosiale lewe in Juda, 'n geweldige impak gehad het op die nadenke van sowel diegene wat agtergelaat is as diegene wat weggevoer is. Die belewing van die inname van Jerusalem, die vernietiging van die tempel en die wegvoering na Babilon was traumaties. Dit het tot 'n krisis in hulle verstaan en metaforisering van God aanleiding gegee. Niks minder as 'n godsdienstige paradigmaverandering het plaasgevind nie. Daarom lyk die Jode se geloofs- en godsdienstige paradigma ná die ballingskap totaal anders as vóór die ballingskap.

Brueggemann (2003:24) noem die Tora “a normative act of imagination that serves to sustain and legitimate a distinct community of gratitude and obedience”.

#### 3.1.1.4 'n Nuwe torso: 'n nuwe god.

Gerstenberger (2002:207) begin sy beskrywing van die politieke en sosiale situasie in daardie tyd met 'n sosiaal beliggaamde konstruksie. Die val van die staat Juda met die einde van die monargie en die vernietiging van die tempel in Jerusalem het 'n sosiale *torso* agtergelaat wat skaars herkenbaar was as Israel. Nogtans het hierdie oorblyfsel, die mense van Juda, ten minste 'n gedeelte van hulle identiteit bly behou. 'n Immigrant- en setlaarmentaliteit as samebindende faktor het die kohesie wat die staat tevore aangebied het, vervang, en binne daardie koherente geslote gemeenskappe is realiteit beliggaam in die gedeelde geloof in Jahwe. Kragtige simbole, aanbiddingsrites en konfessies in die een almagtige Jahwe het die solidariteit ondersteun.

Die rol van die gemeenskap se élite, soos beliggaam in die priesterkring, in die bymekaarvoeg van tradisies wat die finale outoriteit geword het, verklaar die ontstaan van die geskrifte. Hierdie élite het die toon aangegee in die aanhang van die god Jahwe binne die gewaande verwagting dat die dinastie van Dawid en die staat Juda in volle glorie herstel sal word. In hierdie openbare sfeer het mans die sê gehad. Daarom is ander bekende gode/godinne in Israel, soos Asherah of die Koningin van die Hemel, nie gekies as integrerende en beskermende magskonstruk nie, maar Jahwe. Die ou (monargiese) staat van Jahwe was die natuurlike keuse om die eksklusiwiteit van die gemeenskap te beskerm teen alle gevare van integrasie. Die historiese verloop van die ontwikkeling van Israel se godsdienste, van 'n patriargale familiegodsdiens, na 'n legio plaaslike en stamkultusse, deur die monargale tydperk tot in die eksiliese/na-eksiliese tydperk loop uit op die omstandighede waartydens die gemeenskapsleiers enige sweem van vergelykbaarheid met andersoortige kultusse, ook die oeroue vroulike vrugbaarheidskultusse, met alle mag teenstaan. Binne daardie konteks word die nuwe godsdienstige paradigma rondom Jahwe as die een, almagtige, koninklike, maar ook beskermende en hoopgewende God gevestig en bevestig in geskrifte soos die priestergeskrif. 'n Universele teologie kom tot stand, as antwoord op die omstandighede waarbinne die gemeenskap sigself bevind. As noodmaatreël teen die oorheersing van die Babiloniese en Persiese ryke, word omringende kulture en eie tradisies saamgevoeg in 'n digte godsdienstige paradigma van universaliteit en partikulariteit. Jahwe triomfeer as 'n universele God bokant die aarde, wat ook

teenwoordig is in elke gemeenskap (Gerstenberger 2002:315)<sup>42</sup>. So word die *torso* wat geskend is deur die ballingskapegebeure, gerekonstrueer aan die hand van die ideale, universele *torso*, naamlik Elohim/Jahwe .

Die mate waarin gender-kategorieë die daarstel van nuwe godsdienstige paradigmas ten grondslag gelê het, sal ondersoek word. Maar hoe word stabiliteit en solidariteit in en van 'n gemeenskap herstel, as die absolute waardes wat hierdie gemeenskapsdoelwitte konstitueer, uitgedaag word? (Vorster 2002a:14). Dit sal nodig wees om die onaantasbaarheid, die verhewenheid en heiligheid van daardie gemeenskap se sosiale, regulerende liggaam, soos verpersoonlik in die gemeenskap se godsstruktuur, te herverseker. Die superioriteit van die gemeenskap se liggaamskonstrukte moet herbevestig word deur die realiteite van die gemeenskap se bestaan te beliggaam.

Die vraag is nou hoe verseker kan word dat die dignitas van die persoon van die God van Israel, sy goddelike status en perfekte manlikheid, bevestig bly en versterk word nadat dit bevraagteken is. Hoe modelleer jy liggame aan die hand van die sosiale of regulerende liggaam? In die ballingskapyd is teruggekeer by wyse van 'n storie oor oorsprong, 'n kosmogonie, 'n eenvoudige vertelling oor die ontstaan van alles, waarin die persoonlikheid van die regulerende liggaam voorop staan. Kosmologieë en kosmogonieë dien egter bloot as uitbreidings op liggaamperspektiewe. Daarmee verkry die regulerende liggaam nuutgevonde fundamentele en kreatiewe status. Die sosiale praktyke van die gemeenskap word geprojekteer in 'n bepaalde skeppingsorde, en word met 'n natuurlikheid gevul. Absolute gesag word aan bepaalde kennispraktyke verleen deur persoonlikheid in die vorm van 'n goddelike persoon<sup>43</sup>. In

<sup>42</sup> Vir die lede van die (na-eksiliese) gemeenskap was Jahwe deur die Tora die leidinggewende outoriteit oor alle lewenskwesties (Gerstenberger 2002:246). Hy was die waarborgdraer van interne orde, en as verbondsvennoot die onbetwiste leier van sy verkore volk. Dus is God verstaan as beide persoonlike beskermder ("guardian deity") en bewaarder van die gemeenskapsidentiteit en die wet. Jahwe het hulp verleen in bedreigende situasies, geseën, vir die swakkes ingetree, vir sy mense geveg teen die vyande, en homself meer en meer gevestig as soewereine heerser van alle wêreld. In die Judese gemeenskappe wat ná die ballingskap herontstaan het was die samebindende faktor die veeldimensionaliteit en besonderse koherensie van geloof in Jahwe. Dit het 'n kwalitatiewe verskil van die voor-eksiliese situasie verteenwoordig.

<sup>43</sup> Nog Habel (2000) as Van Heerden (2005) is myns insiens korrek oor wie die slagoffer van die veranderende samelewingsomstandighede van die ballingskapyd, waartydens en waarbinne die eerste skeppingsverhaal ontstaan het, was. Nie *aarde* is bedreig nie (dit is soos Van Heerden aandui 'n moderne krisis-struktuur), ook nie die *mense* is die primêre slagoffers nie, maar God, dit is, die godsstruktuur wat as regulerende liggaam vastigheid verskaf het aan die sosiale praktyke van die gemeenskap van die volk Israel. Daarom is die polemiese retoriek van Genesis 1 die persoonlikheid van 'n skeppergod teenoor die godsstrukture van dominante diskoerse uit ander kulture. Dit sal hieronder

die geval van die verhaal oor die skepping, word orde met 'n skeppergod verbind, wat absolute waarde aan die orde, soos gereflekteer in en deur die regulerende liggaam van die gemeenskap, verleen. Die koherensie van storievertel, die moontlikhede vir identifikasie en konsolidasie, die storie se vermoë om beelde te skep en visualiteit na te boots, maak daarvan 'n bruikbare agent vir die (her)inskryber van die regulerende liggaam op die liggame van die dag (Vorster 2002a:20). Dit word 'n bemagtingsoefening vir die binnegroep. Die personifikasie van die gemeenskap se regulerende liggaam gee stabiliteit aan die wysheidswaardes wat hy/sy voorstaan en trek die grense vir die wyse binnegroep en die dwase buitegroep.

Die vraag is dus tot watter mate die kosmogonie, die vertelling oor oorsprong, oor skepping, in Genesis 1 aangewend word as meganisme waardeur die liggaam en liggaamsdele gemoraliseer word ter bevestiging en afdwinging van wat as die ideale, regulerende en natuurlike liggaam beskou kon word.<sup>44</sup>

### 3.1.2 Die Teks en vertaling

As basis vir 'n vertaling om mee te werk, is die BHS gebruik, met inagneming van die vertalingskeuses in die NAB en die OAB.

#### 3.1.2.1 Tekskritiese opmerkings

Tekskritiese ingrepe is in hierdie studie slegs van belang in terme van vertalingskeuses, aangesien in 'n leser-georiënteerde ondersoek van die teks die voorhande, dus, die vertaalde, begrippe in fokus geplaas word. Die volgende tekskritiese notas is in die vertaling verreken:

Om vers 6 in ooreenstemming te bring met die soortgelyke eindes van verse 9, 11, 15, 24 en 30 word die volgende voorgestel: voeg  $\div keAyhiy\text{Ö}w''$  in na

---

uitgewys word, deur liggaamskritiese ontleding, dat nóg aarde nóg die mens sentraal staan in die verhaal, maar die ideaaltipiese skeppergod van die monoteïsme van Israel.

<sup>44</sup> My doelwit is nie om te probeer vasstel wat die oorspronklike outeur/s se bedoeling presies was nie. Die outeur se bedoeling is maar 'n deel van die kommunikasiegebeure (Trible 1994:97). Die fokus val eerder op die effek daarvan in terme van die liggaamlikheid van die karakter God en die leser wat ook 'n liggaam is.

$\mu\gamma\text{Im};\text{l}; \mu\gamma\text{Im}'$  in navolging van die Septuaginta, en skrap  $\div\text{keAyhiy}\hat{\text{O}}\text{w}''$  aan die einde van vers 7. Hoewel hierdie tekskritiese keuse inderdaad in diens sal staan van die fyn strukturele simmetrie van die hoofstuk, is daar min tekstuele ondersteuning voor. Nóg tans vertaal ek dit as deel van vers 6, of die begin van vers 7, in navolging van die NAB.

Die BHS stel voor dat  $\text{bwfoAyKi } \mu\gamma\text{hil};\text{a}\hat{\text{O}} \text{ ar]Y''w}''$  ingevoeg word aan die einde van vers 7 om dit in ooreenstemming te bring met verse 4, 10, 12 ensovoorts asook met die Septuaginta. Dit is so dat die afwesigheid van  $\text{bwfoAyKi } \mu\gamma\text{hil};\text{a}\hat{\text{O}} \text{ ar]Y''w}''$  in vers 7 die simmetrie versteur, nóg tans is daar nie genoeg tekstuele ondersteuning vir so 'n ingreep nie.

Die voorstel dat  $\hat{\text{A}}[\text{e}$  in vers 11 vervang word met  $\hat{\text{A}}[\text{ew}\hat{\text{O}}$  in ooreenstemming met vers 12, en met die teks van Pentateuchi Textus Hebraeo-Samaritanus, Septuaginta, Targum Pseudo-Jonathan, Versio Syriacae, en die Vulgaat, is sinvol, omdat dit die sintaks van vers 11 bevredig, en tekstueel ondersteun word. Dit word in die vertaling geakkommodeer.

Ten opsigte van 16 stel BHS voor dat  $\mu\gamma\text{lidoG}\hat{\text{O}}\text{h}'$  geskrap word na  $\text{troaoM]h}'$ . Ek meen

egter dat  $\mu\gamma\text{lidoG}\hat{\text{O}}\text{h}'$  beskrywend staan in kontras met die "klein ligte",  $\mu\gamma\text{bik};\text{wKoh}'$  en dus nie noodwendig 'n skryffout is nie.

Om  $\div\text{keAyhiy}\hat{\text{O}}\text{w}''$  in te voeg aan die einde van vers 20 in ooreenstemming met die voorgestelde wysiging aan vers 6 en soos deur die Septuaginta vertaal, is ook 'n wysiging wat nie tekstuele gronde het nie, hoewel dit inpas by die simmetrie.

Om in vers 21  $\mu h, nEymil ]$  te vervang met  $\mu h i i i y, nEymil ]$  volgens Pentateuchi Textus Hebraeo-Samaritanus, Septuaginta en Vulgaat, sal waarskynlik 'n skryffout korrigeer, maar dit maak geen verskil aan die betekenis nie.

Die Siriese vertaling van vers 26 voeg  $tyj$  in voor  $\mathring{A}r, a; h; i$ . Die OAB lui bloot "hele aarde." In die NAB vertaling is die uitdrukking  $\mathring{A}r, a; h; i; Alk; b ] W$  vertaal met "wilde diere". Ek verkies die uitdrukking "diere wat op die aarde loop."

Die uitdrukking  $wm o l ] x ' B ]$  in vers 27 kom nie in die Septuaginta voor nie, en BHS stel voor dat dit 'n duplikasie is van  $\mu l, x, B ]$  en daarom geskrap moet word. Hierdie uitdrukking wil klem plaas op die mens as afbeelding, as ooreenstemming met die (liggaams)beeld van  $\mu y h i l ; a \hat{o}$ . Die NAB "vertegenwoordiger" is twyfelagtig, aangesien hier (nog nie) sprake is van nabootsing van  $\mu y h i l ; a \hat{o}$  deur die mens nie, maar eerder geïmpliseerde fisiese ooreenstemming.

Daar word voorgestel dat in vers 28  $h m ; h e B ] b ' W$  ingevoeg word na  $\mu y I m ' V ; h '$  in ooreenstemming met die uitdrukking in vers 26 en die Septuaginta en Siriese vertaling. Hierdie invoeging sal inderdaad die sinkonstruksie voltooi en dit in pas bring met vers 26. Die onderskeid tussen viervoetige diere (Job 40:15) en kruipende diere is deurgaans deel van die beskrywing van die onderskeie skeppingsentiteite.

Enkele manuskripte voeg  $y T i t ' n :$  na  $h Y : j '$  in in vers 30 in ooreenstemming met Genesis 9:3. Die  $y T i t ' n o$  of "gee ek" word in elk geval deur die sinskonstruksie geïmpliseer.



BHS stel voor: Vervang  $y[ iybiV]h'$  met  $yViVih'$  in hfst 2 vers 2 soos in Pentateuchi Textus Hebraeo-Samaritanus, Septuaginta en Siriese vertalings. Hierdie verandering is dalk gemotiveer uit 'n sensitiwiteit vir enige suggestie van arbeid op die sewende dag. Dit maak egter geen beduidende verskil aan die betekenis nie.

### 3.1.2.2 Vertaling Genesis 1:1 – 2:4a

Die volgende vertaling sal gebruik word vir ontleding:

*In die begin het God die hemel en die aarde geskep. 2 Die aarde was soos 'n woestyn, onbewoonbaar en onvrugbaar, dit was donker oor die diep waters, maar die gees van God het oor die waters gesweef.*

*3 Toe het God gesê: “Laat daar lig wees!” En daar was lig. 4 God het gesien die lig is goed, en Hy het die lig en die donker van mekaar geskei. 5 God het die lig toe “dag” genoem, en die donker het Hy “nag” genoem. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die eerste dag.*

*6 Toe het God gesê: “Laat daar 'n gewelf wees tussen die waters om die waters van mekaar te skei.” En dit was so. 7 God het die gewelf gemaak en die waters onder die gewelf geskei van die waters bo die gewelf. 8 God het die gewelf “hemel” genoem. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die tweede dag.*

*9 Toe het God gesê: “Laat die waters onder die hemel op een plek bymekaarkom sodat die droë grond sigbaar word.” So het dit gebeur. 10 God het die droë grond “aarde” genoem, en die waters wat bymekaargekom het, het Hy “see” genoem. En God het gesien dit is goed. 11 Toe het God gesê: “Laat daar uit die aarde groenigheid voortkom, groen plante wat saad gee en vrugtebome op die aarde, wat elkeen na sy aard vrugte dra en waarvan die saad in sy vrug sit.” So het dit gebeur. 12 Die aarde het groen plante laat uitspruit wat elkeen na sy aard saad gee, en bome wat vrugte dra met die saad daarin, elkeen na sy aard. En God het gesien dit is goed. 13 Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die derde dag.*

*14 Toe het God gesê: “Laat daar ligte wees aan die hemelgewelf om dag en nag van mekaar te skei. Hulle moet ook as tekens dien om seisoene, dae en jare aan te dui. 15 Hulle moet ligte wees aan die hemelgewelf om op die aarde lig te gee.” So het dit gebeur. 16 God het die twee groot ligte gemaak, die grootste om bedags te heers en die kleiner lig om snags te heers, en ook die sterre. 17 God het hulle in die*

hemelgewelf geplaas om op die aarde lig te gee, 18 om oor dag en nag te heers en om lig en donker van mekaar te skei. En God het gesien dit is goed. 19 Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die vierde dag.

20 Toe het God gesê: “Laat die waters krioel van lewende wesens, en laat daar voëls onder die hemelgewelf oor die aarde vlieg.” 21 God het die groot seediere geskep en al die ander lewende wesens waarvan die waters krioel, almal na hulle aard; ook al die voëls na hulle aard. En God het gesien dit is goed. 22 Toe het God hulle geseën: “Wees vrugbaar, word baie en bewoon al die waters van die see. En laat die voëls baie word op land.” 23 Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die vyfde dag.

24 Toe het God gesê: “Laat die aarde lewende wesens voortbring, elkeen na sy aard: mak diere, diere wat kruip, wilde diere, elkeen na sy aard.” So het dit gebeur. 25 God het die wilde diere op die aarde gemaak, elkeen na sy aard; ook die mak diere, elkeen na sy aard; en ook al die diere wat kruip, elkeen na sy aard. En God het gesien dit is goed.

26 Toe het God gesê: “Kom ons maak die mens volgens ons afbeelding, ons beeld, sodat hy kan heers oor die vis in die see, die voëls in die lug, die mak diere, die diere wat op die aarde loop en al die diere wat op die aarde kruip.” 27 God het die mens geskep na sy beeld, as beeld van God het Hy die mens geskep, man en vrou het Hy hulle geskep. 28 Toe het God hulle geseën en vir hulle gesê: “Wees vrugbaar, word baie, bewoon die aarde en onderwerp<sup>45</sup> dit. Heers oor die vis in die see, oor die voëls in die lug, oor al die diere van die aarde, ook oor die diere wat op die aarde kruip.”

29 Verder het God gesê: “Let op! Ek gee aan julle al die plante wat saad gee op die hele aarde; ook al die bome wat vrugte dra en saad gee. Dit sal julle kos wees. 30 Maar aan die wilde diere op die aarde en aan die voëls in die lug en aan die diere wat op die aarde kruip, aan alles wat leef, gee Ek al die groen plante as kos.” So het dit gebeur.

31 Toe het God gekyk na alles wat Hy gemaak het, en kyk: dit was baie goed. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die sesde dag.

**2** Die hemel en alles daarin is voltooi en ook die aarde en alles daarop. 2 Op die sewende dag was God reeds klaar met die skeppingswerk en het Hy gerus na al die werk wat Hy gedoen het. 3 Hy het die sewende dag as gereelde rusdag geheilig, want

---

<sup>45</sup> Die NAV vertaling van *bewerk* verteenwoordig dieselfde semantiese konteks as *onderwerp*. Ek kies in hierdie vertaling vir laasgenoemde om die volle betekenis van die mens se kulturele siening van die aarde as ‘n objek wat bedreiging inhou, en dus getem moet word, te ondervang.

*op daardie dag het Hy gerus na al die skeppingswerk wat Hy gedoen het. 4 Dit dan is die geskiedenis van die hemel en die aarde toe hulle geskep is.*

### 3.1.2.3 Strukturele en intratekstuele kenmerke

Die teks van Genesis 1:1-2:4a vertoon treffende strukturele kenmerke, waarvan simmetrie en afgerondheid die ooglopendste is. In die agtergrond, as watermerk, dien die indeling van sewe dae. Sodoende word van bekende tydsbegrippe gebruik gemaak sodat die vertelling nie werklikheidsvreemd sal voorkom nie. In die proses word die skeppingsgebeure ingegiet in die bestaande kultiese en verbondsperspektief van ‘n week wat eindig met die sabbat, die sewende dag, die rusdag. Die insluiting van die sabbat as rusdag in die kosmogonie sal “bewys lewer dat die verhaal waar is” (Deist 1987:8).

Anderson (1994:94) het oortuigend aangetoon dat die simmetrie van die vertelling gevind word in die indeling van alle geskape in bepaalde skeppingsentiteite. Struktureel kan die teks as volg uitgedruk word:

1 Opskrif	
2 Elohim se teenwoordigheid in die beginstadium	
3-5 Die skepping van lig	14-19 Die skepping van die twee groot ligte en die sterre
6-8 Die skepping van die uitspanse	20-23 Die skepping van die seewesens en die voëls
9-10 Die skepping van droë grond	24-25 Die skepping van die lewende diere op die aarde
11-13 Die skepping van plante	26-28 Die skepping van die mens
29-30 Die voorsiening van kos vir alle lewendes	
31-2:1 God se waardering van alles wat geskape is en die afhandeling daarvan	

2-3 Die rus op en heiliging van die sewende dag
---

4a Slot
---------

Wat opval, is die noue paralelle verband tussen verse 3-5 en 14-19, wat oor lig, dag en nag handel, tussen 6-8 en 20-23 wat die ontstaan van die uitspannel as skeiding tussen die waters aan die een kant, en die skepping van die wesens wat onderskeidelik in die uitspannel en die waters woon aan die anderkant beskryf, tussen 9-10 en 24-25, wat die skepping van die droë grond en die lewende bewoners daarvan beskryf, en tussen 11-13 en 26-28, wat handel oor die plante aan die een kant, en die mens aan die ander kant vir wie die bestaan van die plante as voedsel lewe moontlik maak. Hierdie agtdeling, wat ook eintlik 'n vierdeling is, vorm die kern van die skeppingsverhaal. Dit word omraam deur nog twee paralelle: eerstens 1:2 en 2:2-3, wat beide die teenwoordigheid van God uitdruk in die vorm van twee beelde: God se  $\text{j}'\text{W}\text{r}$  (*gees*) wat sweef of fladder oor die waters, en God se  $\text{t}\text{b}'\text{v}\text{i}$  (*rus*) op die sewende dag. Tweedens die parallel van 1:1 en 2:4a, die opskrif en die slot, wat begin en einde, ontstaan en voleinding, beskryf, en die groot raam (inclusio) vorm om die hele verhaal.

Dit laat twee oorblywende frases: 1:29-30 oor die voorsiening van kos aan die lewende wesens, en 1:31-2:1 wat handel oor God se waardering vir die skepping en die geheel of voltooidheid daarvan. Dit hou interpretasiemoontlikhede in in terme van die motiewe van Elohim ten opsigte van die skepping en is al beskryf as 'n pastorale motief en 'n estetiese motief.

In 'n liggaamskritiese ontleding van hierdie teks sal die interafhanklikheid, simmetrie, afgerondheid en oënskynlike perfektheid van die skepping in die fokus kom, omdat die liggaamlike bepaaldheid van sodanige konstruksie vanuit die kognitiewe wetenskappe bewys is. Soos tevore aangetoon is kosmologie (kosmogonie) gewoonlik 'n verlenging van die liggaam in terme van die metaforiese en kognitiewe skemas wat daarin verinnerlik is. Die univers wat in Genesis 1 na vore kom is 'n stelsel, 'n netwerk, waarin elemente hiërargies gerangskik is en waarde toegeken word (Clifford 1994:143). Die teks sal hanteer word as so 'n "eenheid". Die (gender) waardes

onderliggend aan die hiërargisering sal afgelees word uit die metafore wat funksioneer ten opsigte van die skeppings- en skepperentiteite van die verhaal.

Die een eksplisiete verwysing na gender, naamlik in Genesis 1:27, vorm deel van ‘n groter gender-bepaalde geheel, en sal hanteer word as sodanig, in teenstelling met die voorstel van Tribble (1988) dat in hierdie unieke hoogtepunt van die skeppings-vertelling ‘n menslike verwysingspunt gevind word na die metafore oor God in terme van seksualiteit. Sy beskou die seksualiteit van die geskape mens(e) as die basismetafoor vir begrip van die transendente God in terme van manlikheid en vroulikheid, in teenstelling met sogenaamde maatskaplik-bepaalde deelmetafore waarin eksplisiet manlikheid of vroulikheid aan God toegedig word, byvoorbeeld God as vader in Psalm 103:13, eggenoot in Hosea 2:6, swanger vrou in Jesaja 42:14 of vroedvrou in Psalm 22:9 (Tribble 1988:30). Vanuit hierdie basismetafoor word afleidings gemaak oor die seksuele “gelykheid” van God: “...de basismetafoor presenteert een gelykheid in het beeld van God, mannelijk *en* vrouwelijk, ook al gebruikt de Bijbel vooral mannelijke metaforen voor de godheid. Maar in teenstelling tot het dominante taalgebruik van de Schrift geeft deze nadruk op de gelykheid in het beeld van God – mannelijk en vrouwelijk- een hermeneutische noodzaak ondersoek te doen naar vrouwelijke metaforen voor God” (Tribble 1988:31). Daar sal aangetoon word dat nie slegs hierdie sogenaamde basismetafoor nie, maar die geheel van gehiërargiseerde skeppingsentiteite, insluitend die geskape mens, ‘n uiting is van ‘n bepaalde geslagtelik eensydig georiënteerde liggaamsbeeld van God.

### 3.1.3 Die “liggaam” in en agter die teks

#### 3.1.3.1 ‘n Retoriese bemagtigingstrategie

Hoe lyk die ideaaltipiese liggaam van Elohim in Genesis 1? Is dit ‘n manlike, beheersde, beheersende goddelike liggaam, of is daar blyke van vroulikheid?

Omskrywing van die Oud-Israel ideale of regulerende liggaam soos wat dit kulmineer as manlik, beheersd/beheersend en goddelik is reeds in hoofstuk 2 gedoen en word hier veronderstel.

Die moontlikheid om ‘n volledige, gebalanseerde, self-onderhoudende liggaam te hê funksioneer in Genesis 1 as ‘n retoriese strategie van bemagtiging. Daarmee en daardeur word dit moontlik om die disfunksionele en vreemde liggaam, soos verpersoonlik deur die vreemde godskonstrukte van die ballingskapwêreld, te weerstaan. Hierdie volledige liggaam, die telos of hiërargiese hoogtepunt in die vorm van ‘n godskonstruk (Elohim) se interaksie met “laer” vlakke van werklikheid word uitgespel, en in die proses vind bemagtiging van “dinge” plaas; ‘n bemagtiging wat sal herinskryber op die liggame van die gemeenskap in ballingskap, sodat die bedreiging van die tydsgewrig waarin hulle hulle bevind weerstaan kan word.

Die simboliese persoon van  $\mu\psi\eta\iota\lambda\omicron\alpha\hat{\omega}$  as gekonstrueerde entiteit, gevul met strategiese sosiale waardes, as telos en reguleringsliggaam moet ondersoek word in die liggaamlike bepaaldheid daarvan. Sodoende kan die wêreldbeskouing waaruit een van die invloedrykste tekste op die Westerse samelewing ontstaan het, blootgelê word as retoriese strategie<sup>46</sup>. Uiteraard behels dit ook tot ‘n sekere mate ‘n konstruksie vanuit ‘n eie “Weltanschauung”.

### 3.1.3.2 Aspekte van beliggaamde personifikasie van Elohim

(a) Voor hande liggaamlikheid: Elohim het en is ‘n liggaam

Dat Elohim ‘n liggaam het, spreek uit die vesel van die verhaal. Dit lê voor hande. Elohim is soos ‘n “mens” wat mensdinge doen:

Sê of beveel (1:3, 1:6, 1:9, 1:11, 1:14, 1:20, 1:24, 1:26, 1:29)

Sien of kyk (1:4, 1:10, 1:12, 1:18, 1:21, 1:25, 1:31)

Beoordeel (1:4, 1:10, 1:12, 1:18, 1:21, 1:25, 1:31)

Skei (1:4, 1:6, 1:7, 1:14)

Benoem (1:5, 1:8, 1:10)

Maak soos ‘n vakman (1:1, 1:7, 1:16, 1:21, 1:25, 1:26, 1:27)

Bevrug (1:11 en 12, 1:20, 1:22, 1:24, 1:28)

Orden (1:14 en 16, 1:21, 1:24 en 25, 1:26, 1:28, 1:29 en 30)

<sup>46</sup> “...as symbols are the key to the Weltanschauung of a culture, the available specimens of language may not adequately reflect the level of symbolism” (Malul 2002:11).

Seën (1:22, 1:28)  
 Beraadslaag (1:26)  
 Oorweeg (1:26)  
 Beeld af (1:26 en 27)  
 Gee opdrag (1:11, 1:14,15, 1:22, 1:28, 1:29)  
 Voed, versorg (1:29)  
 Voltooi (2:1)  
 Rus (2:2 en 3)  
 Heilig, kultifiseer (2:3)

Tweedens figureer die liggaamlikheid van Elohim in die “mens”- of persoonkwaliteite van die karakter. Elohim

het ‘n teenwoordigheid (neem ruimte op) (1:2)  
 begeer dinge (soos lig) (1:3, 1:6, 1:9, 1:11, 1:14 en 15, 1:20, 1:24, 1:26)  
 wil orde hê; wil dinge kan uitken van mekaar (name) (1:3, 1:5, 1:6 en 7 en 8, 1:9 en 10, 1:14, 1:24 en 25, 1:27)  
 beleef dag en nag (1:5, 1:8, 1:13, 1:19, 1:23, 1:31, 2:2)  
 beleef tyd (jare, seisoene) (1:14)  
 beleef lig en donker (1:2, 1:4 en 5, 1:16 en 18)  
 kan lewe van lewende wesens beleef (1:20, 1:24 en 25, 1:26, 1:28, 1:29)  
 kan tel (1:16)  
 het ‘n ekologiese bewussyn (voëls woon in die lug, visse in die waters, diere op land) (1:20 en 21, 1:22, 1:24 en 25)  
 kan diere tem om mak diere te wees (1:24 en 25)  
 kan onderskei tussen spesies (soorte) (1:21, 1:24, 1:25)  
 is nie alleen nie, sosiale konteks (1:26)  
 wil self perpetueer (mens moet heers) (1:26 en 27)  
 ken seksualiteit (man en vrou) (1:27)  
 ken woonplek (1:22)  
 weet van boerdery, bewerking van die land (1:28)  
 weet van honger en kos (1:29,30)  
 ken vrugte en sade as voedselsoort (1:29)  
 het ‘n estetiese bewussyn (1:31)  
 word moeg (2:2 en 3)  
 kan onderskei tussen heilig en profaan (2:3)

Uit die beliggaming van die godskarakter Elohim in menslike terme spreek alreeds die ideologiese doelwit: identifikasie met die ideale liggaam moet moontlik wees sodat daardie liggaamsbeeld kan inskryf op die liggame van die Israeliete in ballingskap. Watter soort, tipe, geslag, vorm, aard die persoon van Elohim is, staan in die lyne en “tussen die lyne” van die voorstelling, uitinge en optredes geskryf en vorm die fokus van die volgende ontleding.

(b) Teenwoordigheid: die gees van Elohim

Wanneer alles begin, bestaan die komponente wat die bestaanskrisis van die gemeenskap verteenwoordig reeds: die onvrugbare aarde, die onbeheersde waters, en die koudheid en verskuuldheid daarvan onder die donker. Elohim se kreatiewe aktiwiteit bestaan nie daaruit dat die kosmos “ex nihilo” gemaak of veroorsaak word nie, maar in die vorming daarvan, om daarvan ‘n “kosmos” te maak eerder as ‘n “chaos” (Sarot 1992:225). Met chaos word gesinspeel op die vroulikheid van die bedreiging, waarskynlik in aansluiting by die dominante Enuma Elisj diskoers en Tiamat, asook ander mites met dominante vroulikheid, en hierdie vroulikheid word gemistifiseer. Daarmee word te kenne gegee dat die waters, soos dit korrespondeer met die bedreigings wat ervaar word, kortkom aan die eienskappe wat benodig word vir bemagtiging. Tog is Elohim van begins af ook ruimtelik aktief teenwoordig, in die vorm van die gees wat oor die waters sweef. Die afwesigheid van ‘n “creatio ex nihilo” diskoers doen nie afbreuk aan die bemagtiging van Elohim in die verhaal nie, aangesien die bemagtigingsproses juis gefundeer is op wat hierna met die gegewe wanordelike vroulikheid sou gebeur. Die wanordelike waters is immers nie buite Elohim se teenwoordigheid en invloedssfeer nie, want die *ruach elohim* sweef (fladder) daaroor<sup>47</sup>. Hierdie gees, *ruach* van Elohim, hoewel dit die beeld van

<sup>47</sup> Hudson (1996:93) bestempel die “probleem” van die skepping in die Genesis kosmogonie as, in teenstelling met ander antieke skeppingsmites, een van “profane space”. “In other ancient creation accounts the obstacles are societal and interpersonal- persons rage against one another. In Genesis, the divine person embodied in word contends against space that is ‘formless and void’”. Die verpersoonliking en beliggaming van die bedreiging in Genesis 1:2 blyk egter duidelik uit die uitdrukkings  $\mu\text{whot} ] \text{ynEP} ]$  en  $\mu\text{yIM;h' } \text{ynEP} ]$  ; vgl. “...but anyone who has something to hide, is angry, or is contemplating a crime casts down his or her gaze and looks dark”



verteenvoording dra, beliggaam egter die dominante, die kragtige. Dit is aktief teenwoordig ( $\tau p, j, r' m$ ) in die hoedanigheid van (om die beeld van die Deuteronomis te gebruik) die sorgsame volwassene om enigiets wat buite beheer raak, te ondervang en te restoureer. Die gees van Elohim is die medium waardeur lewe gegee en onderhou kan word. Dit het generatiewe kapasiteit. Dit het ook die kapasiteit om te bemagtig, sodat weerstand gebied kan word teen swakheid, in besonder die swakheid van die liggaam. Dit stel die liggaam in staat om balans te behou en beskerm teen wat as vroulik beskou is, naamlik om toe te gee aan die onbeteuelde passies van die liggaam. Soos Schroer en Staubli (2001:214) dit stel: “Ruach creates room, puts in motion, leads out of narrowness into broad space, and gives life”. In die verbinding met  $\tau p, j, r' m$  word *ruach Elohim* beaam as die lewegewende, kreatiewe, goddelike mag, nie immobiel of afwagend of passief of verdurend nie, maar ‘n aktiewe produserende dinamisme. Die manlikheid daarvan spreek dus duidelik uit die kenmerk van aktiwiteit teenoor die tipies vroulike kenmerk van passiwiteit.

Die effek van die godsstruk se dinamiese teenwoordigheid deur die  $\mu y h i l ; a \hat{O} j' W r$  word in die res van die verhaal geskets. Dit sal lig en hitte voortbring, bevele en opdragte gee, kyk en beoordeel, skei, benoem en orden, bevrug en sistematiseer, perpetueer en begrens, versorg en voorsien, en uiteindelik beoordeel en kultifiseer. Dit is egter insiggewend dat die boustene wat ontmistifiseer, georden, bevrug, begrens, versorg en beoordeel moet word, liggaamlik gesproke eie is aan negatiewe konnotasies van vroulikheid, tewete wanordelikheid, onvrugbaarheid, onbeheersdheid, koue/donkerte en vogtigheid of waters. Daarbenewens dra *ruach* die konnotasie van intelligensie, ‘n boonste-liggaamsdeel eienskap wat die domein van manlikheid verteenwoordig. Hierdie Elohim begin sommer van begins af manlik.

Van begins af het vroulikheid geen bestaansgrond of bestaansreg buite manlikheid nie. Alles kom “uit” die man. Die man in sy bevruggende beheersende aard is van begins af daar, en dit sou die troos word wat die gemeenskap van die ballingskap aangebied word. Stabiliteit sou onstabiliteit vervang, beheer sou onbeheersdheid

---

(Schroer & Staubli 2001:85). Dat daar egter wel ‘n verband bestaan tussen wat profaan is, en vroulikheid, is aangetoon deur Malul (2002:319).

vervang, eerlikheid sou die plek van verleiding inneem, en moed as deug sou in die plek van terughoudendheid die gemeenskap versterk, net soos duisternis en verskuildheid, onvrugbaarheid en verlatenheid, en onbeteuelde vogtigheid in die vorm van watermassas vervang sou word deur die teenpole daarvan. Elohim se teenwoordigheid is ‘n manlike teenwoordigheid.

(c) Transformasie: die woorde van Elohim

Wat Burke noem “a culmination of a culture’s linguistic hierarchy” (Vorster 2002a:11), naamlik die god Elohim, begin en reïtereer die skeidings- en ordeningsproses met presies daardie hiërargiseringstegniek, te wete taal. Elohim sê: *laat daar lig wees, en daar was lig*. Vorster (2003:10) se uiteensetting van die simboliseringsprosesse van gemeenskappe, naamlik dat taal nie slegs bloot inligting oordra of verwysings meebring nie, maar inderdaad produseer en materialiseer word hier in kosmogonies-mitiese konteks geïllustreer. Lig (en daaropvolgende skeppingsentiteite) word gemaak, geskape deur die woord van Elohim. Daardeur kry ons egter insig in die liggaamsbeeld agter die proses. Eerstens is spraak, beveel, deel van die manlike domein. Om in die openbaar rede te voer was ‘n manlike prerogatief. In so ‘n kragtige mate was openbare spraak die eindom van manlikheid dat die stelling omgedraai kan word: om ‘n man te wees, het beteken om ‘n orator te wees. Dit was ‘n uiters belangrike kenmerk van manlikheid, want daardeur is sofistikasie gedemonstreer, die soort wysheid wat beskou is as uniek aan mans (Vorster 2002a:27). Terselfdertyd word die “saad” van die skepping, tewete die *ruach Elohim* gedefinieer deur die effek van die woorde van Elohim: dit is nie abstrak of verwarrend nie, nie propagandisties (dus sonder uitwerking) nie, en ook nie aktivisties (sonder nadenke of intelligente refleksie nie), maar ‘n transformerende krag (Schroer & Staubli 2001:145). Hierdie transformerende krag oorwin die duisternis deur lig daar te stel. Daar is dus geen sprake van lydelikheid, verduring, passiewe aanvaarding of geworpenheid, soos in ‘n patriargale samelewing by vroue aangetref word nie, maar ‘n begeerte aan en ingreep tot transformasie, skepping, en beheersing.

Dat hier nie ‘n vrou aan die woord is nie, blyk veral uit die transformatiewe krag van die geuiteerde woorde. Vroue is die voorreg van spraak en redevoering geweier, en wanneer hulle wel gepraat het, was wat hulle sê beskou eenvoudig as ydele praatjies

(Eilberg-Schwartz 1995:6)<sup>48</sup>. Hierdie kontra-psigoanalitiese-teoriestelling strook nie alleen met die praktyke in antieke tye, waarin die reg op openbare spraak aan die manlike domein behoort het nie, maar vind weerklank in die ideologiese konteks van hierdie skeppingsverhaal, waarbinne manlikheid as bedreig ervaar word. Die chaoties-vroulike ideologiese bedreigings in die tyd van ballingskap moes daartoe lei dat die vrou “onthoof” word. Daar is aangetoon aan dat “onthoofding” van die vrou ‘n kragtige analitiese instrument is met selfs kruis-kulturele betekenis, in terme van die simboliese taal oor manlike meerderwaardigheid gebore uit die psigo-analitiese konsep van vrees vir kastrasie<sup>49</sup>.

Die uitbeelding van skepping deur middel van spraak uit die mond, woorde, vind verdere wortels in die kultuur van die monoteïsme van antieke Israel, en is as sulks ‘n aanduiding van ‘n bepaalde liggaamsbeeld. Dit is aangetoon dat ‘n erotiese verband bestaan het tussen die mond en die vroulike vagina, en so ook met die manlike phallus. Die erotisering van die vroulike mond vind plaas in ‘n groter kulturele proses waarin die mond as manlike orgaan van reproduksie en disseminasie gemetaforiseer is (Eilberg-Schwartz 1995:6). Manlikheid is ‘n konstruksie wat ook ander liggaamsdele as die geslagsdele betrek, in besonder die mond. In baie opsigte dien die mond as plaasvervanger vir die phallus. As voorbeeld van, wat Eilberg-Schwartz noem phallogosentrisme<sup>50</sup>, verteenwoordig die woorde van Elohim in die skeppingsverhaal die kreatiewe, generatiewe krag van die bevrugting deur die man.

Verskeie gronde bestaan om te argumenteer dat hier nie ‘n vrou aan die woord kon wees nie, aangesien die vroulike mond geassosieer is met die vagina. As sulks verteenwoordig die vroulike mond nie skeppingsmatigheid of bevrugting nie, maar losbandigheid (Hosea 2:4), afgodery (Hosea 2:19), seksuele omgang (Esegiël 16), gevaar en verleiding (Spreuke 22:14) en in positiewe sin die vroulike kant van wysheid (Spreuke 31:26) (Eilberg-Schwartz 1995a:174), ‘n positiewe wysheid wat egter, soos aangetoon is deur Viviers (2005) in diens staan van manlikheid.

---

<sup>48</sup> In navolging van Cioux .

<sup>49</sup> “Cioux can be interpreted as saying that male fears about losing their manhood (and their power, which is much the same thing) are frequently dealt with by removing or covering the female head, that is, by denying women the power of identity, language, thought, and selfhood. We are not talking here about a threat of actual decapitation, although in certain contexts that threat is real. Rather, we are dealing with symbolic processes, how women’s heads are imagined, in myth, stories, plays, religious texts, and medical manuals, and how these symbolic processes are enacted in practices that affect women’s power, subjectivity, and identity” (Eilberg-Schwartz 1995:8).

<sup>50</sup> Kulturele of teoretiese stelsels waarin ‘n samevoeging van die phallus en die logos voorkom.

In Bybelse literatuur is die mond as orgaan vir die disseminasie van die goddelike woord goed ontwikkel, en dus onderhewig aan streng kontrole en reinheidswette. Voorts is aangetoon dat die manlike mond erotiese konnotasies het waaraan die woord in die vorm van byvoorbeeld ‘n eed of die sluit van ‘n verbond verbonde is. “God does not enter Israel with a penis, but enters into a covenant with Israel by oath” (Eilberg-Schwartz 1995a:177). Die uitbeeld van skepping deur die mond in die priesterboek verbloem die probleem wat met monoteïsme as kulturele sisteem ontstaan het, naamlik die vraag na die geslag van God. Eilberg-Schwartz toon aan dat die voorstelling van God as iemand met genitalieë ondenkbaar moes wees: as God ‘n penis gehad het, wat het hy daarmee gedoen? Gevolglik word die geslagsdeel van manlike prokreasie verbloem agter die sluier van die gesig, die mond. Dat die gesig die phallus vervang, word ook gesuggereer deur die belangrikheid van God se woorde in die skepping van die wêreld in latere (P) narratiewe. Die woord(e) van God vervang die generatiewe van die phallus (Eilberg-Schwartz 1995a:179).

Of hierdie *creatio per verbum* dan ‘n illustrasie wil wees van die soewereiniteit en effektiwiteit van God se direkte heerskappy oor alles wat geskape is (Van Till 1990:218), of ‘n ekstrapolasie van die edikte en dekrete van menslike heersers soos in 2 Konings 12, of afgelei is van antieke Midde-Oosterse mitopoeïese modelle, soos die Egiptiese god Ptah wat skep deur eers “in sy hart” te praat en dan met die mond, of verwys na die god Marduk in die *Enuma Elish* (Middleton 2005:66), dit is baie duidelik ‘n man wat bevrugting skep. Die liggaamsbeeld van Elohim bevestig dit en word daardeur gevestig. Om die spraak, die woorde van Elohim as transformerende krag, as skeppingsmagtig, uit te beeld, is om die liggaamsideologie in duidelike manlike terme te stel. Aangesien skepping nie openlik uitgebeeld kan word as bevrugting deur die penis nie, word dit versluierd voorgestel as woorde, spraak wat entiteite daarstel.

(d) Fondasie: lig en hitte

Elohim begeer (sekere) dinge. Alles begin egter op die fondasie van lig. Lig, met die konnotasie van hitte of warmte, as konstituerende of katalitiese element van die skeppingsproses, bring die aangeleentheid van priorisering in fokus, spesifiek in terme van die balans van die liggaam. In ‘n gebalanseerde liggaam sal die korrekte balans

van die “essentials of nature” teenwoordig wees: hitte, koue, droogheid en vogtigheid. Oortolligheid lei tot wanbalans en wanorde, is dus bedreigend. In die donker, koue vogtige wêreld gryp die “slim orator” in en bring hitte of lig as oorwinnaar oor die vroulike bedreigings. Die daarstel van lig geskied sonder enigiets of enigiemand anders se medewerking. Daar is nie sprake van iets wat bevrug word en dan vanuit daardie bevrugte entiteit lig voortbring nie. Dit is immers vir goddelikheid moontlik om “ex nihilo” te skep, want “ex nihilo” is nie uit niks nie, maar uit die liggaam van die man, moontlik gemaak deur die gegewe intelligensie resident in die “*ruach*”. Die ontkenning of verbloeming van die seksualiteit van Israel se godsstruktuur, omdat die “laer” liggaamsfunksies met vroulikheid geassosieer is, noop dalk die skrywer om wat gesien of bedoel is as ‘n daad van skepping deur masturbasie, wat dikwels met gode geassosieer is, voor te stel as skepping deur woorde. Hoe dit ook al sy, die tema van beheersing of oorheersing van bedreigende vroulikheid word voortgesit met die skepping van lig. Dit bring die noodsaaklike skeiding tussen lig en duisternis deurdat die skepping ingevul word met die manlike saad van lig en hitte sodat equilibrium moontlik word. Nie alleen word balans bewerkstellig nie, transformasie en prokreasie word nou moontlik, want die nodige warmte, wat met vrugbaarheid geassosieer word, bestaan.

Dat die skepping van lig (en hitte) ‘n beliggaming is van manlikheid blyk uit die metaforiese kenmerke soos aangedui deur Vorster (2002a:12). Die manlike liggaam is en word gevorm deur die superieure elemente van die makrokosmos, waarvan die primêre kenmerk hitte (warmte) is. Vroulikheid, daarenteen, is geassosieer met donkerte, koue, vogtigheid, vandaar die persepsie van vroue as geheimsinnig, verborge, vogtig<sup>51</sup>. Daarom is die prioriteitsposisie van die skepping van lig reg aan die begin van die skeppingsmite ‘n magsuitoefening teenoor vroulikheid en ‘n manifestasie van die liggaamsmetafoor van die skepper as manlik.

(e) Partisie en beheer: skeppingsentiteite en name

---

<sup>51</sup> Rouselle (1988) beskryf die kontras tussen vroulikheid en manlikheid as volg: “The doctors were all agreed that the female body was by nature cold and moist. Only men possessed the qualities of warmth and dryness, which produced the most airy *pneuma*. Children were born ‘dribbling’, nose running, wet in all respects. Their whole upbringing, based on these medical notions, was aimed at controlling the reduction of this wetness, a process which nature kept up until death”.

Terselfdertyd neem 'n verdere proses in aanvang (soos reeds in verband met lig en duisternis aangedui is), naamlik verdeling of partisie as prosesmatigheid van die hiërargiseringsprogram. Die konstituerende komponent van die hiërargiese beginsel as produk van betekenissisteme wat met natuurlikheid gevul is, is die voorwaarde van verdeling of partisie in hoër of laer vlakke (Vorster 2003:8). Die skeidingsmotief (of ordeningsmotief) loop soos 'n goue draad deur die vertelling. Dit behels ook die benoeming van dinge. Fuchs (2000:180) wys daarop dat in die Bybelse konteks 'n naam meer is as 'n blote aanduiding waarvan die doel is om een persoon of entiteit van 'n ander te onderskei. Die benoemingsproses, soos byvoorbeeld in die skeppingsverhale (Gen. 1-2), is 'n proses waarmee iets in aansyn geroep word en dit met beide eksistensie en onderskeidende essensie bekleed word. Sodoende hoef geen onduidelikheid te bestaan oor wat nou eintlik oor wat heers nie, of beter gestel, wie nou eintlik oor wie heers nie. Die skeidings-en benoemingsproses het ten doel om te beheers: om beheersdheid (selfs oorheersing) as "habitus" te inskryf in alles wat bestaan. Hierdie doel word treffend beskryf: "The naming is at once the setting of a boundary, and also the repeated inculcation of a norm" (Butler 1993:8). Daarom word die lig dag genoem en die donkerte nag nadat dit van mekaar geskei is. Net so word die uitspansel "ex nihilo", dit wil sê uit die intelligente bevruggende *ruach Elohim*, deur die aktiewe kreatiewe skepper daargestel om die waters te beheers en te skei, dit wil sê, te oorheers. Hierdie uitspansel word benoem (onder die mag van Elohim gestel), maar ook begrens: dit het bloot die funksie om waters en waters van mekaar weg te hou. Die skema van skeiding en benoeming, en gevolglike hiërargisering en beheersing is indrukwekkend, en skep die indruk van 'n totaliteit van differensiasie analoog aan die dele van 'n liggaam. So word ook gedifferensieer tussen hemel en aarde, aarde en waters, lig en donker, dag en nag, aand en môre, eerste, tweede, derde ensovoorts dae, waters bo die gewelf en waters onder die gewelf, waters en droë grond, aarde en see, groen plante en bome, seisoene vervat in dae en jare, die groot lig en die klein lig en die sterre, diere in die waters en voëls, mak diere, kruipende diere, wilde diere, man en vrou, profane dae en 'n heilige dag. Nie alleen is daar 'n duidelike dualistiese magshiërargie sigbaar in die skeiding- en benoemingsproses nie, want lig heers oor donker, dag heers oor nag, aarde heers oor waters, ligte aan die gewelf heers oor son en maan in mitologiese konteks, mens heers oor aarde, heilig heers oor profaan, dit kulmineer alles in 'n wese wat "mens" genoem word, maar in essensie 'n magsdualisme verteenwoordig in die onderskeiding as man en vrou. Daaroor hieronder meer.

Die inisiatief vir die skeiding, onderskeiding en benoeming is duidelik die van Elohim, en dus bepaal deur hoe Elohim dinge wil hê en sien. Die hiërargie en orde en dualismes is ‘n afbeelding van ‘n bepaalde liggaamsideologie wat in die kosmogonie aktief aan die werk is. Van partisipasie en resiprositeit deur die kreature is nie sprake nie. Die idee van aktiewe deelname deur die aarde, soos gesien deur Habel (2000:43) in die lig van die beskrywings in verse 12 en 24 is afwesig. Om die hiërargiseringsbeeld te probeer versag, beskryf hy die aarde as die aktiewe bron en agent vir die voortbring van plante en lewende wesens<sup>52</sup>. Uit die teks self blyk egter dat die aarde lewende wesens voortbring, in vers 24, alleen by wyse van die “grasie van God”, en “so het dit gebeur”, vertel vers 25, dat God die diere *op* die aarde gemaak het<sup>53</sup>. Tweedens kan geen idee van aktiewe partisipasie aan die streng hiërargie ontkom nie. Om ‘n skepsel te wees beteken om die gawes van die lewe te mag geniet en toegelaat te word om deel te neem aan God se kreatiewe werke.

Die Skepper bly egter regdeur die aktiewe en die reaktiewe agent<sup>54</sup>. Die hiërargie tussen Skepper en skepsele kan nie ontkom word nie, ten spyte daarvan dat die Genesisnarratiewe ‘n verhaal vertel waarin God met skepsele omgaan asof hulle ook aktiewe agente in die proses is (Gregersen 1998:350).

Die onderskeiding van dae in numeriese terme is ‘n verdere aanduiding van ‘n hoogs lineêre en analitiese skeppingsproses wat ‘n bepaalde liggaamsideologie verteenwoordig. Hoewel waarskynlik geïmplementeer as “watermerk”, as legitimering van die skeppingsorde in terme van die verbondsteologie met die sewende dag as sabbat, verteenwoordig hierdie God wat kan tel, en dit noukeurig

---

<sup>52</sup> “The immediate source of this plant life is not strictly the command of God, but *erets*, Earth.” “The revealed *erets* is the dormant source of living creatures”. “Earth is the source, home and haven of living creatures” (Habel 2000:43).

<sup>53</sup> Daar is dus geen sprake van die aarde as baarmoeder nie. Trouens, die man se ongeduld met die langdurige en passiewe swangerskapproses neem besit van die skrywer se uitbeelding. Ook nie van “God’s wombliness” (Schroer & Staubli 2001:77) nie, maar op die meeste die metafoor van God as man wat die baarmoeder beheer, oop en toesluit, wat die aktiewe bevrugter en dus skepper is van alles wat lewe.

<sup>54</sup> Habel self in sy beskrywing van die sogenaamde geofanie gebruik terme wat die aarde as hiërargies ondergeskik aan die Skepper tipeer, soos “The revealed *erets* is the **dormant** source of living creatures”, “When **God activates** *erets*, the potential life forces within Earth emerge...”, “life is stimulated by the **divine word**”, “On the sixth day *erets is again activated* and animal life emerges” (my beklemtonings) (Habel 2000:43).

doen, ‘n tipiese linkerbrein aktiwiteit, wat intellektualiteit, geordendheid, analitiese denke, dominansie, en in besonder manlikheid behels<sup>55</sup>.

Melding moet ook gemaak word van die onderskeiding in wilde diere en mak diere. Hoewel ooglopend bykans kinderlik naïef, is die uitbeelding van soölogiese diversiteit in sulke terme nogeens ‘n retoriese magsuitoefening, om die oorheersing en mag inherent aan die skepperliggaam uit te wys. Daar bestaan immers nog niemand anders wat die wilde diere kon tem of makmaak nie. Die oorheersing van ‘n dier in terme van die tem daarvan is ‘n aksie van Elohim. Dit is myns insiens ‘n spontane uitvloeisel van ‘n bepaalde liggaamsideologie, ‘n ideale liggaam waarvan manlikheid, dus oorheersing en die tem van wat as wild beskou is, ‘n belangrike kenmerk is.

Die implikasie van die beheersing van seisoene, is duidelik. Die magte wat die mees direkte eksistensiële invloed uitoefen op die liggame van Israel, word ook onder die beheer van Elohim gestel. Die ligte aan die hemelgewelf, wat deur God daargestel is, is blote tekens van hierdie magte. Die verbinding van seisoene met dae, wat volgens vers 3 deur God gemaak is, maak daarvan ook blote skepsele van Elohim, sodat die beheersing en mag van Elohim selfs in die lente en herfs, die somer en winter beleef word.

#### (f) Waarneming en Beoordeling

Die uitdrukking “en God het gesien dit is goed” wat in verse 3, 12, 18, 21, 25, en 31 gebruik word is, soos aangetoon deur Malul (2002:147), ‘n waardeoordeel vanuit die subjektiewe gesigspunt van die waarnemer. Aangesien die woord goed **בַּיּוֹם** ook hier in verbinding met sien gebruik word, het dit moontlik ‘n estetiese konnotasie gedra. Die vertaling waarmee ons werk stel die kriptiese Hebreeuse stelling inderdaad as “en God het gesien dit was goed”. Dat hier egter van ‘n tipies manlike

---

<sup>55</sup> Linda Hurcombe (1987:199) illustreer manlike en vroulike breinfunksies in terme van linker- en regterbrein aktiwiteit as volg: manlikheid en linkerbrein aktiwiteit behels intellektualiteit, aandag aan detail, logika, beheersdheid, dominansie, realiteit, aktiwiteit, analitiese vermoë, geordendheid. Vroulikheid daarenteen voortvloeiend uit die oorheersende regterbrein-aktiwiteit behels intuïsie, holistiese en ruimtelike denke, emosionaliteit, passiwiteit, spiritualiteit, reseptiwiteit, gestaltdenke en die waarneming van abstrakte orde.



waardeoordeel sprake is (met die uitsondering waarskynlik van vers 31 *daom* ]

*bwf*oAhNEhiw<sup>õ</sup> blyk uit die volgende:

‘n Waardebepaling word nie gemaak in gestalt- of holistiese terme nie, maar in analitiese en lineêre terme. Elke betekenisvolle skeppingsentiteit, met die uitsondering van die gewelf en moontlik die mens, word onderwerp aan die waardeoordeel van die skepper.

Baie betekenisvol, en ‘n sleutel tot die denkpatroon agter die waardetoekenning, is vers 4: *God het gesien die lig is goed, en Hy het die lig en die donker van mekaar geskei*. Goed wees behels konformering aan die inherente eienskappe van (priesterlike) manlikheid, en in ‘n wêreld waar vroulikheid gekenmerk is deur geheimsinnigheid, onpeilbaarheid en onbeheersdheid kan donkerte nie goed wees nie. Slegs lig is goed, selfs in die subjektiewe gesigspunt van die Skepper. Die subjektiewe gesigspunt van die Skepper is manlik.

Gregersen (1998:351) probeer aantoon dat die waardebepaling uitgedruk in die term “goed” ‘n resiproke interaksie tussen God en skepsel uitbeeld. Hy argumenteer dat God se kreatiwiteit kontekstsensitief en konteksafhanklik was wanneer God gesien is as waarderend, evaluerend en korrigerend ten opsigte van die produktiwiteit van die skepsele. Skepsele is dus passief en aktief, terwyl God aktief en passief is in ‘n onomkeerbare orde. Kontekstsensitiwiteit en konteksafhanklikheid kan egter nie afgelei word uit die twee instansies waar sprake is van die bemagtiging of korrigering van die produktiwiteit van die skepsele, in vers 4 en verse 21 en 22 nie. In die eerste geval produseer die waardeoordeel oor lig as goed ‘n insisie, ‘n skerp skeiding tussen lig en donkerte, om die waarde van lig bo donker nog duideliker te stel. In verse 21 en 22 produseer die waardeoordeel oor die groot seidiere en lewende wesens waarvan die water krioel en die voëls ‘n fertiliteitsbevrugting, wat, soos sal blyk, gebore is uit die preokkupasie met vrugbaarheid en reproduksie van die priestergemeenskap.

Elohim neem inderdaad wat geskep is waar, maar met ‘n etiese, elitistiese, analitiese manlike oog, waaruit ‘n beoordeling spruit waarin van resiprositeit of wederkerigheid en afhanklikheid geen sprake is nie. In vers 31 mag meer sprake wees van estetiese, holistiese en wederkerige waardering, inderdaad *wederkerige inkorporasie* waarin die bekende genderdualisme tydelik opgelos word deur verwondering.

(g) Perpetuering: seën.

Simkins (1994:200) stel die seën en perpetueringsmotiewe in Genesis 1 in die volgende positiewe terme: die priesterlike skeppingsmite is nie net begaan oor die skeppingsorde nie, maar ook oor die wyses waardeur die ordes van lewe die nuutgeskepte wêreld sal vul en hulleself daarin sal perpetueer. Hy noem as voorbeelde die skrywer se verwysing na “*groen plante wat saad gee*” en “*vrugtebome*” ... “*waarvan die saad in sy vrug sit*” in vers 11, die opdrag aan die groot seediere en ander waterdiere en die voëls om vrugbaar te wees en die waters te bewoon (vers 22), en die opdrag aan die mens om vrugbaar te wees en te vermeerder. Oor die problematiese aard van laasgenoemde opdrag sal later hieronder uitgewy word. Eers moet die hele konsep van perpetuering soos in die begrip seën vervat in liggaamsterme bekyk word.

Dit lyk natuurlik aanloklik om die seën en opdrag tot vermeerdering in verband te bring met die inherente fertiliteit van die natuurlike groeiprosesse wat noodsaaklik is vir blote oorlewing. In so ‘n geval sal, soos Simkins dit stel, die opdragte en bemagtiging tot vermeerdering aan die seewesens en die mens analoog wees aan die groen plante en bome se vermoë tot oorlewing en voortbestaan. Saad is ‘n gegewe en natuurlike deel van bestaan. Dit mag daarom dui op ‘n duidelike onderskeidende gemeenskaplikheid tussen God en skepsel (Gregersen 1998:351)<sup>56</sup>.

Dat hierdie siening egter nie strook met die skepper se motiewe in Genesis 1 nie, en ‘n idilliese metafoor verteenwoordig oneie aan Elohim, blyk uit die volgende :

Eerstens is die voorsiening aan groen plante en bome om te kan voortbestaan deur middel van saad nie ‘n erkenning van die intrinsieke waarde van botaniese kreature nie, maar bloot om die mens te verseker van ‘n voedselbron. Struktureel (sien Anderson hierbo) maak die ontstaan van die planteryk die ontstaan van die mens

---

<sup>56</sup> In sy teorie van “Autopoietic Processes” (1998:351-352) voorsien Gregersen die volgende moontlikhede: “We might say that *the blessing of God is a structuring principle at once transcendent in its origination and immanent in its efficiency*” en “The blessing of God refers both to God’s support of the inner fruitfulness of the ‘ordinary’ processes of growth, necessary for survival, and to the ‘extraordinary’ stimulation of energies that exceed survival needs and provides a surplus of strength and life-value to individuals and communities. Blessing thus encompasses both an element of fundamental sustenance and an element of superabundance”.

moontlik. In vers 29 word dit nog meer eksplisiet gestel: die plante op aarde sal julle kos wees. Mense is liggame wat moet eet om te kan lewe. Die seën oor die planteryk is dus niks meer nie as hulle onderwerping aan die mens se digestiewe prosesse.

Tweedens is daar in beide vers 22 en vers 28, waar spesifiek die seën van Elohim vermeld word, duidelik die motief van fertiliteit as immanente vermoë tot dominansie of oorheersing. Dit is ooglopend dat die seën van Elohim beperk word tot die seewesens, en nie ook geld ten opsigte van die landwesens nie. Trouens: die landwesens sou die slagoffers word van die seën aan die mens. Dat die seewesens egter beslis bemagtig moet word tot fertiliteit en oorheersing spruit uit 'n liggaamsmetafoor wat vogtigheid, die waters, as bedreiging beskou. Trouens: in die hele mite speel die waters as bedreiging 'n pertinente rol. Of daardie bedreiging nou 'n oorblyfsel is vanuit ander antieke Midde-Oosterse skeppingsmites of nie, dit verteenwoordig die dualistiese denke wat die vrou as onbeheersde entiteit beskou. Die legio reinheidswette wat in die priesterkring ontstaan en neerslag gevind het, om die vroulike onreine uitskeidings te beheers, getuig van hierdie negatiewe konnotasie aan vroulikheid. Dit is dus 'n noodsaaklike onderdeel van die perfekte skepping dat vogtigheid beheers en beheer moet word. Gevolglik word die wesens, wat Elohim daarstel, in hulle water-woonplek geseën, dus, bemagtig om so te vermeerder dat hulle hierdie bedreiging kan beheers deur dit in groot getalle te bewoon. Trouens, in vers 22 word spesifiek genoem dat hulle “al die waters van die see” moet bewoon. Die seën van Elohim waarborg dus die perpetuering van die lewe (van die man) omdat vroulikheid in alle opsigte gedomineer word, nogal met skeppingsentiteite wat in ander kontekste deel vorm van die intrinsieke waarde en stem van die aarde. Hier is dus dalk wel sprake van duidelike gemeenskaplikheid tussen God en skepsel, maar dan met die uitsluitlike motief om te heers en te domineer.

Dieselfde heers en domineer motiewe is eie aan die seën aan die mens. Die verband tussen seën, fertiliteit, perpetuering en oorheersing word in die weergawe van die mens nog meer eksplisiet weergegee. Eilberg-Schwartz (1992:23) beklemtoon hierdie verband met sy stelling dat die belangrikheid van menslike fertiliteit ondersteun en onderhou is deur nabye en gereelde assosiasie met die seën van God. Dat die mens dus bestaan en voortbestaan te danke het aan die prokreatiewe mag van Elohim is duidelik. Die motief vir die mens se bestaan is baie duidelik perpetuering van dominansie, vandaar die bemagtiging tot fertiliteit wat so duidelik spreek uit vers 28.

Daar kan geen twyfel wees nie dat die “*onderwerp*” van vers 28 en die “*heers*” van vers 26 en 28 in beide die teks van Genesis 1 en die “teks” van die Westerse kultuur onbepaalde, selfs onbeteuelde mag verteenwoordig. Hiebert (1996:18-19) formuleer hierdie oorheersingsmotief in terme van die mag, beheer en outoriteit van een individu of groep oor ‘n ander. Dit verwys nie na die koning se heerskappy oor sy volksgenote nie, maar oor die vyande van die volk en dit hou ‘n sekere mate van antagonisme in. Ook Habel (2000:46-47) beskryf die opdrag om te onderwerp as ‘n devaluering van die aarde omdat die mens daarvoor streng kontrole uitoefen. Die woord “onderwerp” dui op ‘n hiërargiese verhouding waarin die mens bokant die aarde en al sy kreature ge-positioneer is en mag ontvang om dit te beheer. Dit dra die betekenis om ‘n ander te forseer in ‘n onderdanige posisie in<sup>57</sup>. Dit dra militêre konnotasies. Dit word gebruik as beskrywing van ‘n koning wat sy mense in slawerny in forseer, en is die woord vir verkragting in Ester 7:8 en Nehemia 5:5. Wat voorop staan, is die gebruik en potensiële (vra maar vir vroue) misbruik van mag<sup>58</sup>. Om hierdie metafoor van magtige oorheersing te probeer versag<sup>59</sup> deur te argumenteer dat die mense vir wie die teks geskryf is, uitgelewer was aan die oorheersing van die natuur, ontken die harmonie wat inherent was aan oud Israel se verhouding met die natuurlike omgewing (Simkins 1994).

Die problematiek van die seën-, fertiliteits-, perpetuering-, en oorheersingskema lê in die eksplisiete vermelding van die skepping van die mens as man en vrou. Hieronder sal uitgebrei word oor *beeld van God* asook oor die konsultasie wat plaasvind voor die mens tot stand kom. Wat hier aan die orde kom, is spesifiek die differensiasie van die mens in twee geslagte.

Die seksualiteit van die voëls, die visse en die diere is vanselfsprekend, maar so ‘n vanselfsprekendheid kon nie ten opsigte van die mens aanvaar word nie omdat hulle

---

<sup>57</sup> “The verb *kabash* (‘to subdue’) not only confirms the status of humans as having power over Earth; it also points to harsh control. Elsewhere the term involves forceful subjugation, including enslavement...” en “Subduing the land meant crushing opposing forces. There is nothing gentle about the verb *kabash*” (Habel 2000:46 en 47).

<sup>58</sup> “The entire picture of human beings in Gen 1:28 in particular and in this creation account as a whole is one of power and authority. The human race is positioned at the top of a hierarchy of creation by virtue of its divine image and its divine mandate to rule over the earth and its life. There can be no doubt that Gen 1:28 reflects an impressive theology of human dominion” (Hiebert 1996:19).

<sup>59</sup> “For biblical society, the balance of power was decidedly in nature’s favour” (Hiebert 1996:21).

geskep is na die beeld van God. Die priesterskrywer kan nie een of ander vorm van seksualiteit of geslagtelikheid eksplisiet aan God toedig nie, omdat dit sou indruis teen die verbod op afbeelding van God. Daarom stel die skrywer dit so duidelik dat die mens man en vrou geskep is. Die differensiasie van mense in man en vrou onderskei hulle van God<sup>60</sup> (Bird 1987:34-35).

Die vraag is egter of die onderskeiding van die mens in twee geslagte so ‘n onskuldige oefening was, om maar net die transendente integriteit van Elohim te beskerm. “Does a world-view homogenized by gender offer the opportunity for a metasexual understanding of God?” (Gerstenberger 2002:53). ‘n Moontlike antwoord is te vinde in die duidelike verband tussen die doel van die skepping van die mens, naamlik perpetuering van dominansie deur die ideale (manlike) liggaam, en die weergawe van hoe die mens tot stand gekom het. Na konsultasie (sien 3.1.3.2 i) skep Elohim die mens na sy beeld (sien 3.1.3.2 h), alles mooi lineêr en enkelvoudig. Daar is geen sprake van rolverwarring nie, totdat die liggaam op die voorgrond tree in terme van fertiliteit. Vrugbaarheid en prokreasie is selfs vir die magtige man nie moontlik sonder die vrou nie. Op risiko dat die soliede, manlike, bevruggende en kreatiewe liggaam van Elohim ontbloot word as intrinsiek behoefte aan ‘n metgesel, ‘n “consort”, word gesê: *...man en vrou het Hy hulle geskep*. Die vrou se bestaan word slegs gelegitimiseer deur die man se geseënde opdrag om vrugbaar te wees, te perpetueer, en te domineer. Geen intrinsieke waarde, of stem, word aan die vrou toegeken nie. Die hele sin vir haar bestaan is om in diens te staan van manlike prokreasie en oorheersing.

Die wyse waarop die skepping van die vrou in die konteks van fertiliteit beskryf word, mag ‘n oorblyfsel wees van die siening dat vroulike godinne vrugbaarheid waarborg. Gerstenberger (2002:52) wys daarop dat ‘n algemene indruk bestaan waarvolgens daar in die voor-eksiliese Israelitiese familiegodsdienst godinne aanbid is, godinne wat fertiliteit gewaarborg en bewerkstellig het. As sulks word die bipolariteit, die genderbepaaldheid, die liggaamsideologie van die samelewing of kring wat die Genesis 1 teks tevoorskyn gebring het, juis ontbloot deur die onbeholpe en onvaardige hantering van ‘n poging tot a-seksuele of metaseksuele interpretasie van die wêreld se ontstaan. Op grond van die familietradisies, behoort die krag wat aardse fertiliteit moontlik

---

<sup>60</sup> “ ‘male and female’ describes how humans are *not* in the image of God “ (Bird 1987:35).

maak, dit begrond en onderhou, ook vroulik te wees. Dit is ‘n volledig legitieme teologiese konklusie wat alleen laat vaar kan word ten gunste van ‘n totaal verskillende – dit is, a-seksuele of meta-seksuele interpretasie van die wêreld. Die mans wat teologie en geloof in Judaïsme vorm gegee het, het egter nie die vermoë gehad tot so ‘n neutrale wêreldbeeld nie, want dit is gestempel deur seksuele bipolariteit.

Die vrou is, in die oë en die hart van die liggaam/liggame verantwoordelik vir die eerste skeppingsverhaal, en omdat dit as kosmogonie onder die seënende hand<sup>61</sup> van Elohim aangebied word, ook in die siening van God, ‘n blote nagedagte, ‘n toegif aan die fertiliteit van die man, ‘n liggaam wat gepenetreer moet word ten einde te prokreër.

(h) Prokreasie: afbeelding (*imago Dei*)

Oor die beeld van God (*imago Dei*) in verse 26 en 27 is veelvuldige volumes geskryf, en die tema is genoegsaam sensitief om steeds die onderwerp van verdere studies te wees. In sy boek “The Image of God” (1988) gee Jónsson ‘n oorsig oor die studie van Genesis 1:26-28 vanaf 1882 tot 1988, en konkludeer dat ‘n sogenaamde funksionele interpretasie van *imago Dei* die grootste aanhang geniet. Dit is nie moontlik om in hierdie studie daardie stelling te staaf of te weêrlê nie, en ook nie om in wat volg volledig rekenskap te gee van alles wat al oor *imago Dei* geskryf is nie. In elk geval sal ‘n leser-georiënteerde uiteensetting, spesifiek in die geval van hierdie tema, ‘n standpuntinname verteenwoordig vanuit die leser se bepaalde konteks en vertrekpunt.

---

<sup>61</sup> Hoewel die “hand” van God nie in die vertelling vermeld word nie, roep die beeld van seën vanuit priesterkonteks inderdaad die opgehefde hand, die prominensie van die hand in terme van seën wat uitgespreek word, na vore. So het die hand ‘n prominente rol gespeel by eedaflegging en waarborggewing (Schroer & Staubli 2001:150). Dit was prominent in die seën in Genesis 48:13-14 en in die oordrag van wysheid in Deuteronomium 34:9. Die hand was ‘n magsimbool. Daar was in Hebreeus geen woord vir penis nie, en dit is waarskynlik dat die woord hand as substituuat gebruik is (Schroer & Staubli 2001:164-166). In Egipte was daar wel ‘n geskrewe simbool vir die ejakulerende phallus, maar selfs daar is die erekte penis met die hand gelykgestel en verbind. Volgens ‘n Egiptiese skeppingsmite het die god Aton, by gebrek aan ‘n vroulike metgesel, deur masturbasie die eerste twee wesens Shu (lug) en Tefnu (vog) geskep. Polemieks van die profete teen seksualiteit (soos in Jesaja 57:8,9), die onaanvaarbaarheid van ‘n godin as metgesel in die monoteïsme, en die klem op eie identiteit wat die verbintenis met ander mites ontken, mag die rede wees waarom hierdie eksplisiet liggaambepaalde weergawe van seksuele diversiteit so verbloemd en, myns insien onbeholpe, beskryf word. Dalk was “seën” vir die priesterkring ‘n gemaklike uitkoms uit die dilemma van seksualiteit en reinheid- veral gesien in die lig van die siening dat semen wat gestort word tot onreinheid lei.

“Humanity is the image of God not in spite of but just because of its bodiliness”, skryf Rasmussen (1993:10). Dan gaan hy voort om die liggaamlikheid te assosieer met die mens se verhoudingsverbintenisse met die aarde, met ander wesens, met mense. Hy konkludeer dan dat die mens as ‘n skepsel van die aarde, en gees, die beeld van die skepper, God, vertoon. Net so vind ander skrywers steeds die *imago Dei* in die mens se relasionaliteit. Fulkerson soos aangehaal deur Reuther (1997:107-8) definieer *imago Dei* as die eienskappe van menswees wat ‘n verhouding met God moontlik maak. Per definisie beteken om geskape mens te wees om die teologies toepaslike beginsel van goedheid of waardigheid te verteenwoordig, ‘n inherente universele verwysing na die beeld van God<sup>62</sup>.

Die simboliese liggaam verteenwoordig deur die uitdrukking *imago Dei* het waarskynlik meer te make met die liggaamsideologie van die priesterkring en met die uitgesproke motivering vir die skepping van die mens as oorheersing, as met een of ander lofwaardige verteenwoordigendheid, spiritualiteit, relasionaliteit, of dualiteit. Volgens die Bybelse rekord is dit baie duidelik dat priesters ‘n posisie van aansien in die Israel gemeenskap beklee het. Die eerste mens in die priesterlike skeppingsverhaal in Genesis 1 is ‘n soort priesterfiguur wat goddelikheid verteenwoordig en God se heerskappy bemiddel (Hiebert 1996:21). Hierdie priesterlike figuur vorm deel van ‘n magshiërgie, waarin God die absolute toppunt van magsoosisies beklee. Die konsep van *imago Dei* in Genesis 1:26 konstrueer ‘n hiërgie met ‘n veelheid strata, met absolute mag aan die bopunt daarvan, en ‘n herkenbare maar verminderde bemagtiging in die menslike refleksie daarvan (Sawyer 2002:18)<sup>63</sup>.

Die God van die Ou Testament is egter ‘n projeksie van die menslike denke en kultuur (Gericke 2004:30-57). Die menslike liggaam is die bevoorregte beeld of skema waarmee mense hulle kan verbeel dat hulle na God kyk en God sien (Eilberg-Schwartz 1994:77). Die God van Genesis 1 is ‘n liggaambepaalde projeksie van die mens. Daarom kan die *imago Dei* bestempel word as ‘n fassinerende antropomorfisme<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Fulkerson soos aangehaal deur Ruether (2002:218).

<sup>63</sup> Die stelling lei sy af uit Castelli (2004) se konsep van mimesis.

<sup>64</sup> Sien Moore (1996:93).

Die mensdom se liggame bevat manlikheid en vroulikheid. Hierdie skema of beeld word op die skeppergod geprojekteer en dien dan as bevestiging van gender, omdat daardie godsbeeld weer teruprojekteer op kultuur, en in Genesis 1 se geval, kosmogonie. In die patriargale Israel egter, waarin manlikheid die botoon gevoer het en vroulikheid per se as negatief bestempel is, verteenwoordig die begrip *imago Dei* die toppunt van androsentrisme<sup>65</sup>. *Imago Dei* bevestig die bevoorregting van manlikheid omdat genderwaardes gelegitimiseer word met die liggaambepaalde projeksie van die skeppergod. Daar kan uit die konteks waarin die mens beskryf word as beeld van God, en selfs uit die sinskonstruksie en grammatika in vers 26 en 27, geen ander afleiding gemaak word as dat hierdie *beeld* ‘n manlike beeld is nie. Hy kom immers voort uit die uitgesproke motief om te onderwerp en te heers, eienskappe wat beslis nie geassosieer is met die vrou nie. Om die manlike oorheersing, soos verteenwoordig deur die priesteramp en diep gewortel in die patriargale samelewing, te kan herskep (prokreër) in die veranderde na-eksiliese tydvak, moet die manlikheid van die verhewe God bevestig en opnuut gelegitimiseer word. Uit die oorheersingsmotief onderliggend aan die skepping van die mens, blyk die waarheid van die stelling: as God manlik is, dan is die man God. In hierdie geval egter deursigtig omgekeerd: manlikheid is goddelik, dus is God manlik. Die eienskappe van soewereine manlikheid word gesien as essensieël tot die aard en natuur van God (Ruether 1982:58). In die teks voor hande word beklemtoon dat die mens na God se beeld geskape is, enkelvoudig. As blote nagedagte (en soos hierbo aangetoon met duistere motiewe) word in die meervoud van man en vrou gepraat. Bowendien beskik ‘n vrou nie oor ‘n penis nie, en het dus geen aandeel in kreatiwiteit nie, en ook nie in seën in terme van bevrugting nie. Sy kan nie en mag nie ‘n priester wees nie<sup>66</sup>, en is dus per definisie uitgesluit uit die *imago Dei*.

Omdat hierdie studie pertinent fokus op die gender van die skeppergod, is die opmerking van Moore (1996:87-115) van belang. Hy beklemtoon dat die begrip *beeld van God* beslis liggaamlike afbeelding inhou, en ‘n androgene ligaamsbeeld verteenwoordig. Genesis 1:26-27 is ‘n eenvoudige verklaring dat ‘n vroulike element

<sup>65</sup> “...androcentrism refers to language and perspectives that place males at the center of description or analysis” (Kraemer en D’angelo 1999:4).

<sup>66</sup> “Women’s inclusion in the sacrificial system of the temple was fairly limited. Priests were, by definition, men born into priestly families, and no women are known to have served as priests in the temple cult in Jerusalem”(Kraemer en D’angelo 1999:63).



in die Godheid aanwesig is, gelyk in eer en mag aan manlikheid. Hy meen dit word gestaaf deur Niditch se siening dat die verteller van die skeppingsverhaal aandui dat die mensdom in twee “soorte” gevind word, manlik en vroulik, ontdaan van rang of waarde in hulle genderbepaaldheid, en dat hierdie komplimentariteit ‘n refleksie van God verteenwoordig. Sy uiters interessante konklusie is dan dat die manlike God in Genesis 1 uitgebeeld word as ‘n androgene wese, en dat die mens ook as androgene wese geskape is volgens hierdie beeld, om later verdeel te word in terme van die uitbanning van die vroulike gedeelte in heeltemal ‘n ander liggaam. Dus meen hy dat in die godsbeeld van Genesis 1 (onwelkome) vroulikheid aanwesig is.

Ook ander (feministiese) skrywers vind ‘n oplossing vir die problematiek verbonde aan ‘n goddelike liggaamsbeeld in biseksualiteit of ‘n androgene vorm. Tribble (1978:80-140) beklemtoon die seksueel ongedifferensieerde aard van die eerste mens en argumenteer van daaraf uit ten gunste van ‘n androgene liggaam by God. Die liggaam van God kan nie androgeen of biseksueel wees nie, aangesien seksualiteit nog nie geskape is nie. In die latere, liturgiese weergawe van die skepping, soos sy Genesis 1 bestempel, skep Elohim egter die man en vrou na “hulle” beeld, getuienis van ‘n onderliggende androgene liggaamsbeeld van God. Dit kan inderdaad in die teks gelees word dat Elohim die voorneme uitspreek om die mens te skape volgens “ons” beeld. Wie daardie “ons” was, sal hieronder bespreek word. Die uitvoering van die voorneme in vers 27 praat egter enkelvoudig, oor die man. Ook Mieke Bal vind geforseerd verbloemde vroulikheid in die beeld van Elohim: “This is where Freudianism unites with age-old Genesis, where bisexuality is precisely the starting point...” (Bal 1987:112).

Eilberg-Schwartz (1990:193) vind die moontlike beskrywing van ‘n liggaamsbeeld by God problematies en meen dat God se liggaam onvolledig of versluierd voorgestel word in die Hebreeuse Bybel. Die problematiek spruit voort uit ‘n onwilligheid (onvermoë) om die seksualiteit van God te beskryf of te openbaar (Eilberg-Schwartz 1992:31-32).

Vanuit die vertrekpunt van hierdie studie, naamlik dat die God wat in Genesis 1 beskryf word, ‘n karakter in ‘n verhaal is, is die veelvuldige problematiek van seksualiteit of ‘n fisiese liggaam wat tot volumes kommentaar gelei het, in ‘n sekere sin oorbodig, omdat sodanige problematiek gebore word uit ‘n objektivistiese

hantering van God. As karakter in Genesis 1 wat by wyse van voortplanting sigself afbeeld, is Elohim ‘n tipiese man wat sy eie liggaam verleng (“extend”) in die persoon van ‘n “nuwe” man, sodat die beheersing en oorheersing kan voortgaan.

As gesoek word na vroulikheid by die Skeppergod van Genesis 1, is dit nie te vinde in die liggaam van die god wat in die mens afgebeeld word nie<sup>67</sup>.

(i) Konsultasie: Seksualiteit

Die vrou kan die eerste skeppingsverhaal slegs betree in verhouding met en as aanvulling tot die man. Soos hierbo aangetoon, is haar bestaan te danke (indien nie te wyte nie) aan die eis van prokreasie met die oog op oorheersing van die ander skeppingsentiteite<sup>68</sup>. In die antieke gemeenskap was die persoon van die vrou gekonstitueer deur haar sosioseksuele rol en die verbintenis met die man (huwelik) was die meganisme waarmee die gemeenskap beheer en mag oor die vroulike liggaam uitgeoefen het. Die huwelik word die meganisme waarmee die gemeenskap mag en kontrole oor die vroulike liggaam georkestreer het (Vorster 1997a:464). Buite die huwelik is die vroulike liggaam beskou as potensieël chaoties, ‘n bron van wanorde en ‘n moontlike bedreiging vir die stabiliteit van die gemeenskap. Die man en vrou in die kosmogonieë, en ek stel voor ook in Genesis 1, word nie soseer uitgebeeld as gelyke liefdesmaats nie, maar as ‘n “reassuring microcosm of the social order” (Brown 1988:17).

Dan is die vraag watter ideale liggaamsbeeld agter die sosiale orde lê, veral aangesien Genesis 1 die ontstaan van sosiale orde binne die godsbeeld beskryf.

---

<sup>67</sup> Klein (1979:127) is ‘n goeie voorbeeld van iemand wat die *imago Dei* funksioneel aanwend, en in die proses ‘n androgene of dualistiese liggaamsbeeld aan God toeskryf. “P tells his exilic audience that they are not really or merely prisoners of war, homesick and angry deportees, or the remnants of a once-proud aristocracy. Rather, they really are the kings and queens of God’s estate, his agents in charge of the world. In P’s own phraseology: they are-even after their disaster-men and women created in the image of God”.

<sup>68</sup> “The younger report (Genesis 1) knows only a male-dominated humanity, divided into two sexes for the purpose of procreation and for reasons of purity (Gen 1:26-27). There is no syllable in either story describing a democratic equality of the sexes” (Gerstenberger 1996:88).

Die sleutel is myns insiens te vinde in vers 26, wanneer Elohim in konsultasie gaan met iemand en die skepping van die mens(e) oorweeg. In ‘n liggaambepaalde omgang met die ontstaan van alles in die kosmogonie word dit duidelik wat Gerstenberger (1997:366) konstateer: alles in die antieke wereld wat verband gehou het met seksuele rolle en gendervoorkoms in die goddelike domein, is (meestal) onbewustelik afgelei en gekopieer uit menslike ervaring. In menslike ervaring is beide manlike en vroulike seksualiteit noodsaaklike elemente in voortplanting. As liggaamlike ekstensie<sup>69</sup> sou die kosmogonie myns insiens die gebrekkigheid van suiwer manlikheid in voortplanting kon inkorporeer en erken dat Elohim ‘n vroulike metgesel as liefdesmaat nodig het. Die beeld van die magtige man, wat selfs die sterre en die diere kan produseer (met sy “hand”), benodig sover dit die mensdom betref meer as die manlike geslagsorgaan om te kan skep. Die konsultasie in vers 26 is nie onskuldig nie. Die priesterkring sou egter geen ruimte vir so ‘n moontlikheid toelaat nie.

Klopper (2002:430) verwys na die ontdekking van ‘n versameling inskripsies en sketse in die ruïnes van Kuntillet ‘Arjud in die noorde van Sinai in 1975 waarin verwys word na die vroulike metgesel van God<sup>70</sup>. Die amptelike godsdiens<sup>71</sup> in Israel in die Ou Testament ontken die rol van ‘n vroulike metgesel van God, wat verstaanbaar is in die lig van die aard van die monoteïsme en die intoleransie ten opsigte van die bestaan van ander gode. Nóg tans wys die inskripsies waarskynlik dat in die gemeenskapsgodsdiens ‘n vroulike metgesel van God gefunksioneer het, in besonder as beskerming en bemagtiger ten opsigte van fertiliteit. Veral in die boek Konings figureer die vroue se diepgesetelde behoefte aan die sorg van ‘n moeder-godin. Dit was nie maklik om die een manlike god, Jahwe of El, te vertrou met fertiliteit en beskerming tydens swangerskap en geboortegewing nie. Asherah, die geeërde Kanaänitiese moeder-godin, was perfek vir die rol (Klopper 2002:230).

Schrey (1979:229) gaan so ver om die verhouding van die vadergod met ‘n moedergod te sien as vestiging van stabiliteit en goeie orde. “Bachiega plädiert nicht

<sup>69</sup> “We do not only personify the things around us, but also extend our bodiliness to construct cosmologies, symbolic universes” (Viviers 2002:511).

<sup>70</sup> Ook Du Toit (2005:39) verwys na onlangse argeologiese ontdekkings wat die wydverspreidheid van godin-godsdiens in die Antieke Midde-Ooste staaf.

<sup>71</sup> “Amptelike godsdiens” was immers die taak van die priesterkring.

für eine völlige Auflösung des Vaterglaubens, sondern für eine Ko-existenz oder Synthese des Gottvaters mit der Gottmutter. So allein könne die Welt Sicherheit und Stabilität gewinnen”<sup>72</sup>.

Die moontlikheid sou dus kon bestaan om die konsultasie in vers 26 te interpreteer as die man Elohim se gesprek en afspraak tot prokreasie met sy vroulike metgesel. Smith (1987:333-340) wys daarop dat resente inskripsies van Kuntillat ‘Ajrūd en Khirbet el-Qôm daarop dui dat Asherah as vroulike metgesel van God aanvaarbaar was ten minste in sommige kringe van die pre-eksiliese Israelitiese gemeenskap. Hy verwys na die Deuteronomistiese geskiedskrywing, en argumenteer dat teen die tyd van die monargie duidelike assosiasies bestaan het tussen Jahwe en Asherah<sup>73</sup>. “The imagery of the human in terms of the Divine in Genesis 1 seems to assume a divine couple, male and female....” (Smith 1987:339).

Die gebruik van die meervoud in Genesis 1:26 verwys volgens tradisionele interpretasies na die goddelike hemelse raad. So word byvoorbeeld ook Genesis 3:22, Genesis 11:7 en Jesaja 6:8 gelees. Indien vergelykings wat getref word tussen Jahwe en Ēl en Baäl ook kennis neem van die inskripsies soos hierbo vermeld, en van die waarskynlikheid dat Asherah se eienskappe as moeder ‘n intrinsieke eienskap van ten minste sommige sektore van Jahwisme was, is dit nie vergesog nie om die Asherah as metgesel van Elohim in Genesis 1:26 te vind nie. Die probleem egter is dat Genesis 1 geskep is vanuit en deur die na-eksiliese priesterking. As bewakers en restoureerders van die streng manlike monoteïsme sou die bestaan van ‘n vroulike metgesel, veral in terme van seksualiteit en prokreasie, eenvoudig nie geduld kon word nie. Daarom, aantreklik soos dit mag voorkom vanuit ander voor-eksiliese bronne, was die konsultasie in Genesis 1:26 waarskynlik bedoel om die bestaan van ‘n hemelse raad te konstateer en nie ‘n afspraak tot prokreasie met ‘n vroulike metgesel nie.

---

<sup>72</sup> Hy verwys na Bachiega (1976) *Dio Padre o Dea Madre* Florenz: Libreria Editrice Fiorentina.

<sup>73</sup> “All Yahwists were presumably committed to the centrality of Yahweh. Beyond this essential feature, there was a diversity of views. Some Israelites believed that Yahwism was compatible with devotion to Baal. Other Yahwists held a more restricted view that Yahweh was the only god and Asherah was his consort. Finally, the Deuteronomistic view of matters was even more restricted, not allowing even for a devotion to Asherah or to her symbol, the asherah. Yahwism existed in a complexity of forms, which is one way of remembering that God is God the mystery” (Smith 1987:338-339).

Die moontlikheid bestaan ook dat in mitologiese verhale gode 'n diversiteit van seksuele rolle kon vervul. In mitologiese beeldspraak is dit nie onmoontlik nie om beide manlike en vroulike prokreatiewe eienskappe aan individuele gode toe te dig nie (Gerstenberger 1997:367). Nogtans meen ek vind ons in Genesis 1:26 dat die volledige heelheid en algenoegsaamheid van manlikheid, onder die druk van 'n kosmogonie wat afgerondheid en voltooidheid wil projekteer, nie sonder die ander, die vroulike prokreatiwiteit, 'n betroubare weergawe van seksualiteit kon wees nie.

Dit beteken nie dat in die godsbeeld van Elohim nou vroulikheid aanwesig is nie. Inteendeel: die liggaamsbeeld van Elohim is so volledig en eensydig manlik dat die noodsaak van 'n vroulike alter ego figureer<sup>74</sup>. So 'n vroulike alter ego is egter vir die priesterking totaal onaanvaarbaar, en word dus verbloem agter die konsep van 'n hemelse raad. Vroulikheid by die Skeppergod is nie te vinde in die konsultasie van vers 26 nie of in die seksualiteitsmetafoor van Elohim nie. Dit sal eerder gesoek moet word in die moontlikheid van genderfunksionering op 'n kontinuum tussen manlikheid en vroulikheid as in die metafoor van 'n egpaar, of androgeniteit.

(j) Voeding en versorging: ekologiese bewussyn?

Die versoeking bestaan om die uitbeelding van versorging deur Elohim, soos veral uitgewys is in die strukturele uiteensetting van die skeppingsverhaal en die intratekstuele kenmerke daarvan (sien 3.1.2.3 hierbo) toe te skryf aan vroulike liggaamsmetaforisering. Sorgsaamheid in vroulike terme in die Hebreeuse Bybel het te make met "God's wombliness" (Schroer & Staubli 2001:77). So skryf Gerstenberger (2002:58) dat vergifnis en versorging slegs in direkte menslike verhoudings van toepassing is, as onburokratiese stimulasies vanuit die binneste

---

<sup>74</sup> Dit beteken nie dat die vrou 'n besondere ereplek beklee het as mede-beeld van God, of selfs van die godin nie. Daarvoor was die patriargie te oorheersend. Vorster (1997a:464) dui aan dat die vrou binne die huwelik as persoon geaktualiseer kon word omdat die huwelik die konteks verskaf het waarin die sosioseksuele rol vervul kon word. Prokreasie was van die uiterste belang, in besonder met die oog op die patrilinêre priesterskap as gemeenskapselite. Die uiterste lyding en spanning wat gereelde swangerskappe op die vroue se liggame uitgeoefen het, was van sekondêre belang. Waar vroue biologies beskou is as "mislukte mans", onbeheersd, gevaarlik, het die huwelik of die verhouding met 'n man as domestiserende faktor gefunksioneer. In verhouding met 'n man binne die sosio-seksuele milieu van prokreasie was die vrou "mak", binne daardie konteks kon sy die beheersde (en beheersende) wêreld van die man betree.

(“from the belly”), met deernis (  $\mu\dot{\eta}$  ,  $\Upsilon$  , : baarmoeder). Daardeur word die solidariteit van intieme groepe in stand gehou.

Dit is egter presies hierdie verband tussen dit wat as versorgingsentiteite vir die mens daargestel word, teweete “*al die plante wat saad gee op die hele aarde*” en “*al die bome wat vrugte dra en saad gee*” en die mens as gebruiker daarvan wat ‘n manlike liggaamsmetaforisering ontbloom. Eilberg-Schwartz (1990:151) het aangetoon dat daar ‘n simboliese verband bestaan tussen vrugtebome en die manlike geslagsorgaan. Bome dien, byvoorbeeld, dikwels as metafore vir die manlike geslagsorgaan. Hierdie verband fundeer onder andere in die besnydenis en ooreenstemmende snoei van ‘n boom ten einde vrugbaarheid te bevorder. Voorts dui hy ‘n assosiasie aan tussen die ruimhartige oes van vrugtebome en die lewenskragtigheid van menslike kinders, wat meer as bloot metafories is, maar ‘n bepaalde liggaamsmetafoer en genderdominansie verteenwoordig. In stellings soos Deuteronomium 20:6, Jeremia 5:17, en Deuteronomium 28:40 word die temas van die oes van ‘n vrugteboom en die ryppword van die vrugte analoog gestel aan die “oes” van ‘n vrou en die volwassewording van mens se kinders.

Die vrugtebome as versorgingsbron vir die mens is dus daargestel vir die mens om te oes, soos mens ‘n vrou impregneer en die vrugte van die saad nege maande later oes. Soos wat Elohim die aarde “geïmpregneer” het, en dit ‘n veelvuldige oes opgelewer het, so is die mens se bestaan op die aarde deur dieselfde liggaamsbeeld voortgebring. Die erekte vrugtebome met hulle saadgewende vermoë sal lewe moontlik maak en onderhou, soos wat die man lewe perpetueer deur die vrou met sy saad bevrug. Soos wat die manlike geslagsorgaan deur besnydenis tot viriliteit bemagtig word en saad voortbring en die voortgang van lewe verseker, so sal die saad van die plante op aarde (as produk van Elohim se eie liggaamlikheid) lewe vir die mens verseker.

Die liggaamsassosiasie is duidelik. Die skynbare interafhanklikheid tussen groen plante en mens as skeppingsentiteite, so noukeurig in die geheelbeeld geskets, is nog ‘n produk van die bevruggende gees van Elohim. “It is in the health and wholeness of persons in connection with all other living things that the presence of God-the Breath of Life- is manifest” (Isherwood 2000:62). Die “health and wholeness” is nie ‘n

aanduiding van medelydende en sorgsame vroulikheid by die Skeppergod nie, maar nogeens van die onderhoudende krag van die veelvuldige manlike saad.

(k) Voltooiing: estetiese bewussyn?

Benewens die rus en kultifisering wat die afhandeling van God se werk kenmerk, bevat vers 31 'n belangrike uitspraak, nie alleen in terme van die netjiese afgeronde geheel (soos hierbo aangetoon) nie, maar in terme van 'n estetiese waarde-oordeel<sup>75</sup>.

God het weereens gekyk na wat Hy gemaak het, maar hierdie keer spesifiek na *alles*:

hc; [ ; rv, a } AlK; Ata,

en 'n waarde-oordeel volg, maar uniek en anders as tevore:

daom] bwfoAhNEhiwō

Waar die waarde-oordeel tevore bloot *goed* was, bevat hierdie uitdrukking 'n oproep *kyk* en die kwalifikasie *baie*. Hier is nie sprake van 'n analitiese, lineêre bevinding nie, maar veel eerder spontaneïteit en verwondering. Natuurlik is die verwondering oor die werk van die manlike Skeppergod, en is vroulikheid nie per se ingesluit in die *goed* nie. Dit bly steeds 'n manlike metafoor wat afgerondheid, simmetrie, afgeslotenheid verteenwoordig. Soos tevore voldoen alles wat gemaak is aan manlike norme, priesterlike waardes, dit wat vir die volk goed sal wees.

Tog neem spontaneïteit beheer van die beskrewe oomblik op die sesde dag. Sou die spontane uiting van verwondering toegeskryf word aan 'n metgesel, sou geargumenteer kon word dat sy bloot manlike waardes, perfektheid en oorheersing onderskryf, haar stempel daarop plaas. Die uitroep kom egter uit die mond van Elohim self, 'n onbeheersde spontaneïteit wat tevore slegs in 'n enkele oomblik ook tevoorskyn gekom het, naamlik in vers 26 in die konsultasie voor die skepping van die mens<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Vers 31 verteenwoordig 'n uitspraak losstaande van die voorafgaande (wat afgesluit word met "so het dit gebeur") en wat daarop volg. Tweedens behoort 'n Afrikaanse vertaling voorsiening te maak vir hNEhiwō soos die Engels "behold".

<sup>76</sup> Malul (2002:132-133) skets die verbintenis in sekere kontekste van die Ou Testament tussen *tob* en die smaaksensasie. *Tob* word gebruik in verbinding met wyn, olie, soene, wierook, en ook in die uitdrukking *tob leb* om te verwys na die sin van bevrediging na 'n goeie maaltyd. Voorts wys hy op die semantiese interkonneksies wat in die geval van Genesis 1 in spel kom deur byvoorbeeld "The earth is 'fed' and becomes a 'good (fertile or fertilized) earth/soil' by the deity's rain-semen!"

Die begrip wederkerige inkorporasie (vgl Leder 1990 en hoofstuk 2) kom ter sprake: dit is asof Elohim homself vir ‘n oomblik verloor in die *daom*] *bwfo* van alles wat geskape is, en geïnkorporeer word deur die kosmos en kosmiese entiteite.

Westermann se siening van die betekenis van *tob* (goed) is opvallend in hierdie konteks: “Das Gutsein des Geschaffenen schlietzt das Schönsein ein. Das hebräische Adjektiv *tob* kann gut und schön bedeuten” (Westermann 1978:79). Waar die adjektief tot hiertoe eerder funksioneel goed en perfek ingehou het, verskaf die uitroep om aandag en observasie die ruimte om meer te verstaan. Hier is nie net sprake van etiese of funksionele afgerondheid en perfeksie nie, maar meer as dit: ook ‘n estetiese waardering. So ‘n estetiese vermoë, tesame met (onbeheersde) spontaneïteit is eerder eie aan vroulikheid as aan manlikheid. Die skynbare verlies aan rasionaliteit en ‘n gedeelde waarderingsoomblik val binne die tipiese genderstereotipes op as ‘n uitsonderlike gebeurtenis in die vertelling oor manlike oorheersing<sup>77</sup>. In ‘n oomblik in die mite, maar vir die leser, geïnspireer deur die tekssimmetrie en die uitroep tot spesifieke aandag, ‘n baie belangrike, en rigtinggewende oomblik, kom Elohim en vroulikheid saam in verwondering waarvan die emosie nie verbloem kan word nie<sup>78</sup>.

Tog is die oomblik van korte duur. In 2:1 word dadelik teruggekeer na die manlike metaforiese perfektheid, volledigheid as die voltooiing van alles in die hemel en alles op die aarde beskryf word. Die opvallende ruimtelike metafore word gevind in die voorsetsels *in* en *op*. Die wanordelike waters is na voltooiing iets wat gepenetreer is, waarbinne Elohim sy “saad gestort” het om dit te beheers, te tem. Die aarde word beheers, wat Elohim geskep het is in ruimtelike terme oorheersend, bo-oor, soos wat ‘n man oor sy vrou heers. Sulke ruimtelike metafore is liggaambepaald en bevestig die manlikheid van die skeppergod.

Garr (2004:90) bestempel die voltooide skepping as ‘n lanseerplatform vir menslike gerigtheid. Skepping lanseer bloot die mens se lewensmissie en dinamiese

<sup>77</sup> “Essential gender stereotypes assert that men and women have different natures. Passivity and nonrationality are attributed to women, and linear rationality and aggressive individualism are attributed to men” (Ruether 1989:263).

<sup>78</sup> Vroulike eienskappe vanuit die godsbeeld is toegeken om vroue toe te wys aan private en ondersteunende rolle, hier dus ook aanvullend en komplementêrend.



voortbestaan wat sal voortduur so lank as die wêreld wat God geskape het, bestaan. Die mens se missie van soewereiniteit en dominasie strek oor twee sferes van die skepping: die natuurlike wêreld (Gen 1:26bab, 28abb) en die totaliteit van lewende wesens (1:26ba-ba, 26bb, 28b), moontlik ook oor mense se lewens (sien Gen 9:6). Dat in die beskrywing van voltooidheid bevestiging verskaf word aan die soewereiniteits- en oorheersingsmotiewe oor die natuur, alle kreature, en (die helfte van) die mensdom, is 'n gepaste afronding vir 'n verhaal wat met oorheersing oor vroulikheid begin het. "For in the Priestly source, creation begins with God's unique power to construct a physical world and populate it with animate beings. It also demonstrates God's triumphant force that controls and quiets restive rivals" (Garr 2004:90).

As daarstel of bevestiging van die manlike liggaamsideologie in terme van 'n ideale of regulerende liggaam, slaag die eerste skeppingsverhaal. Alles in die hemel en op die aarde is nou meetbaar aan die beheersde, om Stephen Moore (1996) se konsep te gebruik), "Gigantic God". Die platform vir manlike oorheersing is stewig gevestig.

#### (1) Rus

Hoekom moet die Reuse God rus?

Rus hou die konnotasie in van afsondering en onttrekking, van suiwing en revitalisasie. Rus is vir die liggaam nodig om te egaliseer van die hoogtepunt af (Rouselle 1988:25). In terme van die skepping van alles as 'n penetrerende, "saadstortende" daad (vgl nota 77), vergelyk die rus van Elohim met 'n man wat na afloop van seks en orgasme omdraai en gaan slaap, om die volgende dag weer te hervat in manwees. "When he sets aside the seventh day as a day of holy rest for himself and his creatures, there is a clear sense of divine satisfaction" (Patrick 1981:17).

Die storting van semen hou egter 'n groter bedreiging in as blote uitputting. Volgens Levitikus 15 is menstruele bloed en ander bloedafskedings uit die vagina, nie-seminele afskedings uit die penis, en semen self, besoedelend. Eilberg-Schwartz (1990:185) wys egter daarop semen 'n mens onrein maak tot die aand toe, terwyl die ander vloeistowwe tot sewe dae van onreinheid en verskeie sekondêre effekte lei.

Hierdie anomalie mag te make hê met genderbepaaldheid in terme van die simboliek van lewe en dood. As sulks is manlike saad lewegewend, dus nie so onrein as vroulike vaginale afskeidings nie. ‘n Betekenisvolle onderskeiding moet egter getref word tussen vloeistof wat simboliese assosiasies van direkte optrede en bewustelike denke bevat, soos die ejakulasie van semen tydens orgasme, en vloeistof wat die liggaam op ‘n passiewe wyse verlaat, soos menstruele bloed. Daar bestaan ‘n assosiasie tussen beheerbaarheid, kontroleerbaarheid en die vermoë tot kontaminasie (Eilberg-Schwartz (1990:189).

Elohim “rus” dus volgens priesterlike reinheidswette. Dít rus is egter nogeens ‘n magsmeganisme. Omdat hy beheersd en prokreatief, met sy woorde, in simboliese en kontra-intuïtiewe bo-natuurlike terme “saad gestort” het, en dus ‘n dag nodig om te egaliseer en te rus, verteenwoordig sy liggaam dus manlikheid. Die assosiasie wat egter gemaak word met kontroleerbaarheid en beperkte onreinheid maak daarvan ‘n uiting van kulturele oorheersing oor vroulikheid ingebed in die priesterlike model van godsdienstige beheer en kontrole.

(m) Heiliging: kultifisering

Hudson (1996:97) verduidelik die heiliging van die sewende dag vanuit die begrippe heilige en profane ruimte, waarskynlik in aansluiting by ‘n nuwe tempel metafoor. Heilige ruimte soos in Genesis voorgestel verteenwoordig heelheid en betekenis in ‘n gefragmenteerde, profane bestaan. Wat van belang is egter, is die begrippe heelheid en betekenisvolheid versus fragmentasie. As sulks vorm die heiliging van die sewende dag (om nie eers die getallesimboliek in ag te neem nie) ‘n afronding van die perfekte manlike liggaam. Die manlike liggaam as verlengstuk om ‘n kosmogonie tot stand te bring blyk duidelik.

Beide Gerstenberger (2002:74)<sup>79</sup> en Klein (1979:151)<sup>80</sup> fundeer die heiliging van die sewende dag in die identiteitskrisis van die volk na die ballingskap. Baie betekenisvol is Klein (1979:126) se konsep van mimesis in hierdie identiteitsoefening. Die klem op

<sup>79</sup> “The Sabbath is a creation of the confessional community, which need marks of identity, defining focal points in a religiously pluralistic world”.

<sup>80</sup> “Exile is a time for maintaining identity. In the sixth century B.C. practising circumcision and keeping the Sabbath apparently made a lot of waves; such observance was also the articulus stantis et cadentis ecclesiae- the issue that would decide whether the community would stand or fall”.

die sabbat in die priesterlike skeppingsverhaal is deel van ‘n poging om Israel se identiteit te bewaar en te fundeer in die skepping. Die nakom van die sabbatsverpligtinge, wat Israel as volk identifiseer, tipeer en perpetueer, is ‘n nabootsing van God self.

Dit is juis hierdie nabootsing, mimesis of afbeelding van Elohim waarin die manlike liggaamsideologie sigself betekenisvol ontbloot. Die verband tussen die sabbat van die sewende dag, die verbond, en die besnydenis is vanselfsprekend. Die besnydenis as meganisme om identiteit en verbintenis te bevestig is die resultaat van die dringende behoefte aan kontinuïteit in familieterme. Die ondergaan van die pynlike besnydenisproses as simbool van toegang tot die kultus, waarvan die sabbat hier in Genesis 1 die konstituerende meganisme vorm, verskaf aan elke geslag van Israel se mans sterk belewenisse van verbondheid en solidariteit met hulle (manlike) volksgenote (Eilberg-Schwartz 1990:118).

Elohim kultifiseer die sewende dag, om daarmee volledig te identifiseer met hierdie voortgaande manlike geslagslyn. Ons vind hier ‘n eggo van die belangrikheid van die patrilieëre stamboom waaruit die identiteit van die volk sou bestaan. Die “torso” is finaal voltooi.

#### 3.1.4 Vroulikheid en manlikheid: die liggaamsideologie in Genesis 1:1-2:4a.

Dat die simbolisering van Elohim as Skeppergod in die kosmogonie ‘n manlike liggaamsbeeld metaforiseer blyk uit die volgende:

-Die ganse skepping, asook die proses waardeur dit tot stand gekom het, word voorgestel in ‘n afgeronde, simmetriese, geslote geheelbeeld. Hiërargisering kenmerk hierdie geheel, waar God aan die bo-punt van die piramide, en die mens in mimetiese formaat ‘n tweede vlak van dominansie oor alle kreature beklee.

-Die voor hande liggaamlikheid van Elohim simboliseer aktiwiteit, intelligensie en beheer.

-God word geposisioneer *bokant* en *bo-oor* bedreigings wat vroulike eienskappe vertoon. Hierdie teenwoordigheid is ‘n aktiewe produserende dinamisme.

-Die phallogosentrisme van skepping deur spraak bevestig die manlike generatiewe skeppingsaksie. Transformasie is analoog aan die verandering in die vroulike liggaam na bevrugting deur die saad (woord) van die man.

-‘n Superieure element van die makrokosmos, naamlik lig en warmte, vorm die fondasie waarop die res van die skepping gebou sou word, ‘n element wat in metaforiese terme geassosieer word met manlikheid. Die verbinding met die binnekant van Elohim waaruit hierdie elemente voortkom staaf wat Ruether (1982:58) sê: “The characteristics of sovereign maleness are seen as essential to the nature of God”.

-Die skeppingsproses is een van partisie en beheersing. Klinies word kreature in kategorieë geplaas en die distinktiewe essensie daarvan gevul met manlike waardes. Maar die skeppingsteologie is verarm gelaat deur die afwesigheid van beelde en metafore wat, na die mens se ervaring, direkte verbintenis en assosiasie het met ontstaansgeskiedenis, met begin, naamlik swangerskap en geboorte (Gerstenberger 1997:374)<sup>81</sup>.

-Die waarneming en waardeoordeel van Elohim illustreer geen konteks-sensitiwiteit, konteks-afhanklikheid, wederkerigheid of medelye nie, maar wel ‘n elitistiese subjektiewe gesigspunt. Die subjek is manlik.

-Die seën van Elohim is nie gemotiveer deur ‘n interafhanklike versorgingsmotief nie, maar is ‘n penetrasie wat fertiliteit verteenwoordig om die perpetuering van dominansie te verseker. Op ‘n verbloemde wyse is die manlike geslagsorgaan verantwoordelik vir alle lewe.

-Elohim se liggaam word geabsorbeer en geïnternaliseer en leef voort in die liggaam van die man wat na sy beeld geskape is.

-Die manlikheid van God word bevestig deurdat vroulikheid nie in homself, by wyse van een of ander androgeniteit of verbloemde vroulike eienskappe aanwesig is nie. Om die mens te kan voortbring is ten minste konsultasie (die hulp van) ‘n hemelse

---

<sup>81</sup> Hy verwys na begrippe geformuleer deur McFague (1987).

raad nodig. Elohim is so manlik, dat hy ‘n “vrou” nodig het om ‘n mens voort te bring. Dit kan egter op geen wyse vanuit die priesterkonteks eksplisiet gestel word nie. Dit is immers die taak van die kring om die streng manlike liggaamsideologie van die monoteïsme te beskerm en te bevorder.

-Die voeding en versorging van skeppingsentiteite is nie gebore uit goddelike sorgsaamheid, of “God’s wombliness”, nie, maar word oorheers deur die fertiliteitsmotief. Die ruimhartige oes van saad en vrugte versimboliseer manlike vrugbaarheid in pas met die priesterlike obsessie met die patrilineêre stamboom.

-Die estetiese bewussyn soos uitgebeeld in vers 31 gee wel blyke van vroulike spontaneïteit. Dit verteenwoordig ‘n emosionele oomblik, nie gebore uit een of ander openbare vroulikheid van Elohim nie, maar vanuit ‘n private oomblik waarin groter vroulikheid na die oppervlak kom. Die klem op die voltooiing van alles, en die ruimtelike metafore daaraan verbonde, ontbloot egter weereens ‘n oorheersingsmotief.

-Die reinheidswette verbonde aan saadstorting konfigureer die rus van Elohim in terme van egalisasie en reiniging. Die beperkte onreinheid en noodsaak aan verposing ná ‘n hoogtepunt versimboliseer die manlike seksdaad en nagevolge daarvan.

-In die kultifisering van die rusdag is die verband met die verbond en besnydenis duidelik. Deurdat Elohim daarmee identifiseer word, word die identiteit van die volk as mimesis van die manlike God bevestig. Die gebrekkige torso waarmee na-eksiliese mense geworstel het, is nou gerestoureer en bemagtig, duidelik manlik.

Van vroulikheid by die Skeppergod is geen sprake nie, met die uitsondering van die onbewaakte emosionele verwonderingsoomblik in vers 31. In daardie oomblik mag eko-etiese krag opgesluit lê wat verder ontgin moet word.

Die vraag is waarom so ‘n kragdadige magsuitoefening van manlikheid in Genesis, so ooglopend eensydig, nodig was. Bal (1987:110) verklaar dit vanuit die problematisering van manlike prioriteit en oorheersing. Die las van oorheersing is, volgens haar, te groot om te dra. Domineerders moet eers hulle posisie bevestig en beveilig. Vervolgens moet hulle die gedomineerdes en hulleself daarin laat glo. ‘n Gevoel van onveiligheid en onstabiliteit is nie slegs die gedomineerdes beskore nie.

Die daarstel van 'n regverdigende en bevestigende mite van oorsprong, wat genoegsaam geloofwaardig en realisties moet wees om te beantwoord aan die eise van algemene ervaring, is nie so 'n eenvoudige oefening nie. Spore van die pynvolheid van die proses om beheer te bekom is dus waarneembaar in hierdie mites. Daardie spore help om die onderdrukkingsmotiewe te beperk tot aanvaarbare, uitvoerbare proporsies.

'n Uiteraars aanvaarbare vorm is die daarstel van 'n liggaamsbeeld van die skeppergod wat konformeer met heersende waardes en prioriteite. As sulks is die Elohim van Genesis 1 die perfekte rolmodel, 'n rolmodel wat in sy manlikheid 'n amper perfekte afbeelding van die manlike intelligente en viriele priester is.

### 3.1.5 Eko-teologiese implikasies van die liggaamsideologie onderliggend aan die metaforisering van 'n skeppergod in Genesis 1.

Indien ekobilikheid afhang van 'n ideale of regulerende liggaamsbeeld waarin die aarde as lewegewend, broos, afhanklik en vroulik gemetaforiseer word, is die eerste skeppingsverhaal nie die antwoord nie. Aarde word agtergelaat as 'n non-karakter (Bal 1987:129). Ook Gerstenberger (1997:374) vind uiteraars beperkte subjekwees vir die aarde in die skeppingsverhaal. Selfs skeppingsverhale in die Bybel onderdruk en beperk alreeds vroulike metaforisering. Vrou Aarde is maar 'n uiteraars beperkte medewerker van God in die skeppingsproses: “Die aarde het groen plante laat uitspruit...” Gen 1:12 en “Laat die aarde lewende wesens voortbring...” Gen 1:24.

Die uitgangspunt van hierdie studie is te vinde in die vroulike metaforisering van aarde: “Vrou Aarde” in die feministiese teologie en die werk van die Earth Bible projek. Laasgenoemde stel ses beginsels vir ekobilikheid waaraan enige teks, sou dit 'n Bybelse teks, 'n kultuur, 'n menslike liggaam, 'n politieke ideologie wees, gemeet moet word. In terme daarvan weeg Genesis 1:1-2:4a as volg op:

#### Intrinsieke waarde

Intrinsieke waarde setel in die eerste skeppingsverhaal in manlikheid, beide by die Skeppergod as by die mens. Natuurlike entiteite se waarde is beperk tot die mate

waarin dit hierdie manlike menswees kan fertiliseer. Op sigself is skeppingsentiteite in diens van Elohim en die ideologie van oorheersing en patriargie.

### Onderlinge verbondenheid

Die onderlinge verbondenheid in Genesis 1 mag potensieël uit ‘n netjiese struktuur van skeppingsgronde en die entiteite wat daarin/daarop/daarvan kan lewe blyk. By nadere ondersoek blyk egter nie interafhanklikheid nie, maar die penetrering (“invasion”) van alle moontlike ruimtes ter bevestiging van die ideaaltipiese manlike Elohim.

### Stem

Is vrou aarde aan die woord deur die stem in vers 31 se “Ky: dit is baie goed”? Die waardeoordeel in die verhaal behoort aan God, wat telkens analities evaluerend daarna kyk. Al is vers 31 se uitroep ‘n unieke emosionele oomblik van God, sou daaruit nie ‘n stem aan vrou aarde toegeken kon word nie. Hoewel dus nie eksplisiet ‘n vroulike stem nie, is dit egter tog ‘n stem van wederkerige inkorporasie, ‘n uiting van God se aangesprokenheid deur die aarde.

### Doel

Die hemel en die aarde en al die komponente van die skepping, die mens ingesluit, is inderdaad in Genesis 1 deel van ‘n dinamiese kosmiese ontwerp waarin elke onderdeel ‘n plek het in die oorhoofse doel van die ontwerp. Die ekobilikheidsprobleem is tweeledig: die dinamiek onderliggend aan die skepping is manlike prokreasie, en die oorhoofse doel van hierdie dinamiek en gepaardgaande ontwerp blyk duidelik die bevestiging te wees van manlike oorheersing en elítisme. In die kosmogonie is die identiteitsbevestiging en stabilisering van die gemeenskap in na-eksiliese Israel die hoofdoel, en nie die skeep van heilige ruimte vir aarde en al haar bewoners nie.

### Gemeenskaplike sorg

Balans in die skepping behels manlike reinheid in Genesis 1. Van vennote is nie sprake nie. Diversiteit word slegs erken en in diens gestel van die ideale liggaam. Die kosmogonie word in Genesis 1 aangewend as meganisme om die liggaam en die dele daarvan te moraliseer ten einde wat beskou word as die ideale, normatiewe en natuurlike liggaam te bevestig.

#### Weerstand

Om die heerskappy van die mens oor die aarde in sulke daadkragtige terme te stel (onderwerp en heers) mag dalk inherente weerstand vanaf vrou aarde impliseer. Nêrens egter is haar protes of opstand te bespeur nie. Trouens, enige potensiële weerstandigheid word toegeskryf aan die tipiese vroulike eienskap van onbeheersdheid (water) en geheimsinnigheid (duisternis).

As sulks bied Genesis 1 dus nie, binne raamwerk van die Earth Bible en die metaforisering van Aarde as vroulik, 'n oplossing vir die eko-etiese krisis van ons dag nie. Die beheersde en oorheersende manlikheid van Elohim verdwerg die intrinsieke waarde en die stem van Vrou Aarde. Wat op die liggame van man en vrou inskribeer word is juis hierdie manlike oorheersing.

As retoriese magsmeganisme beantwoord Genesis 1 aan Foucault se beoordeling van teologie. Teologie kies volgens Foucault bykans instinktief vir die bevestiging van outoriteit, eerder as wat die eie verwondbaarhede en die verwonding van die subjekte in die lewende, deelnemende gemeenskap ondersoek word (Beukes 2004:889). Dit opper die vraag of enige teologie per definisie as fondament vir 'n ideologie van ekobillikheid kan dien. Hierdie aangeleentheid sal verder ondersoek moet word.

Die uniekheid van vers 31 in die eerste skeppingsverhaal is reeds uitgewys. 'n Moontlike riglyn vir ekobillikheidsfundering mag spruit uit die aspek van verwondering ("awe") wat daarin blyk. Vir 'n oomblik is God nie die subjek nie, maar die objek, die aangesprokene, die ontvanger van indrukke. Hy is afhanklik van 'n gestaltwaardering. Die oomblik kan ook beskryf word met behulp van Leder (1990:164) se konsep van absorpsie. Estetika word deel van die Godsbeeld. God en



skepping ervaar wederkerige inkorporasie, word as't ware mede-subjekte, waaruit 'n estetiese sowel as funksionele waarde-oordeel voortkom.

Die moontlikheid dat ekobillikheid gemetaforiseer moet word uit die ontmoeting tussen manlikheid en vroulikheid, etiek en esteties, dominansie en afhanklikheid, individualiteit en onderlinge verbondenheid, balans en ingryping, weerstand en onderworpenheid (om maar 'n paar dualismes te noem), eerder as in vroulikheid per se (of dan manlikheid, dws. 'n skeppingsteologie), sal verder ondersoek moet word. Gender, wat so dikwels in magsideologie as twee uiterste pole gesien word, bestaan en werk in werklikheid op 'n kontinuum tussen twee pole. Die begrip "verwondering" mag dalk nie voldoende wees om daardie kontinuum of gender-diversiteit te akkomodeer nie, en moet dalk beklee word met verdere dimensies. Daartoe mag drie verdere tekste van die Hebreeuse Bybel meehelp.

## 3.2 PSALM 74

### 3.2.1 Histories-ideologiese konteks

#### 3.2.1.1 Konteks en diskoersanalise

Godsdienstige gemeenskappe in hulle aanbidding of rituele bevind hulleself met gesag beklee wat dikwels die dominante diskoers in 'n gemeenskap versimboliseer. Die uitinge van 'n liturgiese moment, of gebed, al verteenwoordig dit 'n gemeenskap se sogenaamde geestelike lewe, is 'n liggaamlik bepaalde konstruksie. Gees is altyd beliggaam. Die denke (of liggaamsbeeld, of soos in Psalm 74 se geval die liggaamskonflik) is onbewustelik. Abstrakte konsepte waarmee 'n aanbidingsgemeenskap besig skyn te wees, is grootliks metafories, 'n metaforisiteit voortspruitend uit die dominante perspektiewe in terme van liggaamsideologie, 'n versinnebeelding van die ideale of regulerende liggaam van die gemeenskap<sup>82</sup>.

Soos in die geval van die kosmogonie van Genesis 1, blyk Psalm 74 'n konstruksie te wees van en vanuit 'n gedisoriënteerde gemeenskap. Die sentrale tema van die psalm

---

<sup>82</sup> Vir die beliggaamdheid van die gees, onbewustelike denke en metaforisiteit van abstrakte konsepte sien Lakoff en Johnson (1999).

weerspieël ‘n katastrofe (Human 1993:204). As gemeenskapsklaaglied<sup>83</sup> in die konteks van aanbidding is dit taal gevul met emosie en verbeelding wat die geheimenisse van die lewe soos dit deur God geraak word, probeer ontrafel (Coetzee 2003:36). Soos reeds aangetoon ten opsigte van Genesis 1, vorm so ‘n klaaglied of gemeenskaplike klag deel van die stryd om dominansie in die diskoerse van die gemeenskap. Daarom is dit gevul met intensie, met bedoeling. Die toeskryf van intensie of bedoeling in menslike verhoudinge is ‘n fundamentele kenmerk van gemeenskapsdiskoerse (Coetzee 2003:37). Wanneer bonatuurlike magte personifiseer word, word aanvaar dat hulle ook intensies of bedoelinge ten opsigte van menslike wesens koester. Van besondere belang vir die verstaan van Psalm 74 is die stelling dat meeste religieuse aktiwiteit gerig is op die blootlegging en modifisering van die intensie of bedoelings van bonatuurlike magte. Hierdie toeskryf van intensie aan verhoudinge, en dan spesifiek aan retoriek binne die godsdienstige milieu (soos in die geval van Psalm 74) bring die liggaamsideologie van die outeur(s), hetsy die spesifieke skrywer, of die gemeenskapsomstandighede wat tot die retoriek aanleiding gegee het, in die fokus. Die metaforisering van ‘n godsbeeld, hetsy die verwronge god wat gemodifiseer moet word, of die ideale god wat bepleit word, verteenwoordig daarom beliggaamde gees, onbewustelike skemas, en metaforiese strukture as magsretoriek.

### 3.2.1.2 Agtergrond tot die retoriek: historiese en ideologiese omstandighede

Die datering en historiese konteks van Psalm 74 is onseker en die onderwerp van wye redenering en meningsverskille. Caldwell (1993:60) reduceer die opinies tot twee moontlike historiese periodes: eerstens tydens die vernietiging van Jerusalem om en by 586 v.C. in navolging onder andere van Kraus (1992), en tweedens tydens die Makkabeërtydperk. Laasgenoemde moontlikheid word gebaseer op die uitlating in vers 9 oor die afwesigheid van profete, en dui dus moontlik op die godsdienstige vervolgings van Antiochus Epiphanes. Kenmerkend van die Psalm se beskrywing van die (historiese) gebeure is die lewendige detail van die vyand se optredes. Sodanige optredes was getuie van ‘n aanval of brutale dade van ‘n triomferende nasie (Caldwell 1993:60).

<sup>83</sup> “Ps 74 behoort tot ‘n groep klaagpsalms waarin die volk hul onheilslot by God beklag” (Human 1993:204). Verdere voorbeelde van hierdie genre is Psalm 44, 60, 77, 79, 80, 83, 102, 109, 57:8-12 en 60:7-14.

Kim (1984:64-65) beskou Psalm 74 (en Psalm 79) as verteenwoordigend van die vernietiging van die tempel as motivering vir die gemeenskap se klaagliedere. Tog bly die historiese situasie onbepaald, omdat histories-konkrete verwysings na die tempelvernietiging nie in die Psalm voorkom nie. Floysvik (1997:14) beskou die tempelvernietiging wel as historiese agtergrond vir die psalm. In Psalm 74 word teruggekyk op die vernietiging van Jerusalem en die tempel. Schaefer (2001:184) toon aan dat die liturgiese inkleding van Psalm 74 bepaal is deur ‘n nasionale ramp of trauma “evocative of the destruction of Jerusalem by the Babylonians in 587 B.C.”, maar dat so ‘n bepaaldheid op enige nasionale ramp toegepas kan word. Human (1993:204 en 214) beskou die historiese situasie as die tydperk kort na die val van Jerusalem, en vind spesifieke verwysing na die vernietiging van die tempel deur die analogie met Psalm 79 te beklemtoon<sup>84</sup>. Brueggemann (1984:67vv.) voer aan dat die openbare energie in Israel se gebedslewe gefokus was op die vernietiging van die tempel in Jerusalem deur die Babiloniërs, omdat die tempel die verwysingspunt gevorm het vir alle lewe. Insiggewend gaan hy dan verder om die tempelvernietiging te bestempel as ‘n verlies aan “sentrum”, met gepaardgaande totale openbare disoriëntasie, waarin gemeenskaplike betekenis en waardes uitgewis word, of ten minste ernstig bedreig is. Die tempel is geskend. Die sleutel-simbool van lewe is verlore. Lewe in totaliteit en op alle terreine val uitmekaar omdat die middelpunt nie behoue gebly het nie. Die psalm handel oor die skending van die heilige beginsel onderliggend aan alle realiteit, die meganisme wat die ganse wêreld aanmekaar hou (Brueggemann 1984:68)<sup>85</sup>. Die tema van die psalm is dus bepaal deur die vernietiging van die tempel, en as sulks die verlies aan die bron van lewe en hoop in die afwesigheid van die tempel. So word die gemeenskapsklaagpsalms vertellings in verband met die godsdienstige dimensie van gebeure van openbare verlies<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Hy verwys spesifiek na psalmgeleerdes soos Kirkpatrick, Buitenwieser, Illman, en Scroggie.

<sup>85</sup> ‘n Besonder insiggewende en interessante analogie van Brueggemann, wat (waarskynlik onbedoeld) die seksuele konnotasies van die bedreiging in Israel (soos hieronder uitgewys) identifiseer, vind ons op bladsy 69 as hy sê: "The passion evoked by the issue of homosexuality in our culture may be evidence of a sense of an ordered whole that is kept from visibility but which has a powerful grip on our imagination. Acts of 'impurity' are understood as a threat to that coherence".

<sup>86</sup> "The communal or national complaint was celebrated when the community assembled to pray during a crisis, such as drought or military defeat" (Brueggemann 1984:356).

Van belang vir hierdie studie is egter die aanwending van hierdie gedig of lied in die gemeenskap, soos duidelik blyk uit die metaforiserings en simboliserings in die inhoud van die teks. In aansluiting by Gerstenberger (2001:79-80) word 'n verskeidenheid moontlike historiese situasies voorsien, selfs seremonies van rou en herdenking in die eksiliese gemeenskap, asook hernieude skendings van die gemeenskap se religieuse lokaliteite. Een of ander gebeurtenis wat tot ernstige skok, disoriëntasie en rou aanleiding gegee het, en die probleem van oorlewing in 'n vyandige wêreld op die voorgrond gedwing het, het die gelowiges laat verenig en (liturgies) laat pleit vir besliste ingrype deur God.

Bepaalde aspekte van die konteks (soos hierbo gepostuleer) gee egter beduidende leidrade om die metaforiserings in die psalm te interpreteer<sup>87</sup>. Die volgende sal in 'n interpretasie in ag geneem word: die motiewe van vernietiging, brutaliteit, oorwinning, ontheiliging, skande, wesenlike waardeverlies (die sakrale sleutel tot identiteit wat 'n wêreldbeeld aanmekeer hou), en die vyand. Dit klink soos die noodroep van 'n vrou wat verkrag word. Maar wie is die verkragter, en wie die verkragte? Moontlik blyk dit uit die liggaamsmetaforiserings in die teks, wat vervolgens ondersoek sal word, en bied 'n verdere insig in die liggaamsideologie in terme van gender van die skeppergod van Israel.

### 3.2.2 Die teks en vertaling

#### 3.2.2.1 Tekskritiese opmerkings

Sowel Human (1993:205)<sup>88</sup> as Floysvik (1997:69-83) wys op veelduidige problematiek in die oorgelewerde teks van Psalm 74. Omdat dit 'n invloed het op die vertaling waarmee gewerk gaan word, word die volgende uitgelig:

---

<sup>87</sup> Human (1993:210-214) wys op 'n rykdom van Ou-Testamentiese tradisies, geïkoneerde motiewe en temas wat in Psalm 74 voorkom, veral die verbondsmotief (טַיִר יְבֵה). Die liggaamlike bepaaldheid van sulke tradisies en motiewe is die vertrekpunt van die teksontleiding. Daarom word die psalm behandel as 'n afgeslote eenheid, as teks van 'n gemeenskap (se poësie/liturgie).

<sup>88</sup> In navolging van Kraus (1992).

In vers 6a word  $hT; [ 'w\ddot{O}$  in plaas van  $T; [ 'w\ddot{O}$  gelees, soos voorgestel deur Floysvik (1997:73). Daarmee word 'n spelfout gekorrigeer.

Die BHS stel voor dat  $\delta q]y]e$  in vers 11b gelees word in plaas van  $\delta q]wy]e$ . Dit korrigeer 'n verdere spelfout.

Die uitdrukking  $tY"j' l ]$  in vers 19a is grammatikaal problematies. 'n Grammatikale ontleding van  $tY]l$  dui daarop dat die begrip uit die partikel  $l$  plus die status konstruktusvorm van  $hy]j$  bestaan en daarom van 'n daaropvolgende naamwoord afhanklik moet wees. Om dit op hierdie manier aan  $v\wp n$  te verbind maak nie sin nie. Gevolglik is dit geregverdig om te sê dat die teks 'n oorleweringsfout vertoon vanweë foutiewe vokalisering. Die LXX, Targum en Hieronimus se vokalisasieverandering  $tYy]j' l ]$  bied waarskynlik 'n beter lesing en word deur verskeie eksegete ondersteun. 'n Soortgelyke konteks in Psalm 79:2 bevestig hierdie aanname. Om die rede word hierdie tekstkritiese voorstel aanvaar (Human 1993:205)<sup>89</sup>.

### 3.2.2.2 Vertaling

Die vertaling van die NAB word gevolg. Veranderinge daaraan is geïnspireer deur duideliker formulerings in die OAB en 'n enkele tekstkritiese emendasie van die Hebreeuse teks.

#### *Psalm 74*

*1 'n Gedig van Asaf. Waarom, o God, hou U aan om ons te verstoot? Waarom is U kwaad<sup>90</sup> vir die kudde wat aan U behoort? 2 Dink tog aan u gemeente wat U lank*

<sup>89</sup> In die vertaling sal  $v\wp n$  gevolglik met die "tortelduif" (vertaal as "geliefde") verbind word, en nie met die ondiere nie.

<sup>90</sup> Die uitdrukking "rook u toorn" soos in die OAB is 'n liggaamsmetafoor, ook na aanleiding van Floysvik (1997:71) wat dit assosieer met die harde asemhaling wat gewoonlik met woede gepaard gaan. Basson (2005:182) wys op "neus" as idiomatiese uitdrukking van woede. Dit is egter onbekend in hedendaagse Afrikaanse spreektaal.

*gelede u eiendom gemaak het, die volk wat U vir Uself as erfdeel<sup>91</sup> verkry het, Sionsberg waarop U gewoon het! 3 Kom loop tog deur die plek wat so lank al in puin lê, die heiligdom wat die vyand so totaal verwoes het. 4 Die oorwinningskreet van u vyande het in die plek van samekoms weerklink, en hulle het hulle vaandels daar opgerig. 5 Dit lyk asof iemand met byle<sup>92</sup> die bome in ‘n bos afgekap het. 6 Hulle het al die houtsneewerk met byl en koevoet stukkend geslaan. 7 Hulle het u heiligdom aan die brand gestee, die woonplek van u Naam tot op die grond afgebreek. 8 Hulle het vir hulleself gesê: “Laat ons almal<sup>93</sup> vernietig.” Hulle het elke plek van samekoms in die land afgebrand. 9 Ons sien nie ons tekens nie<sup>94</sup>, daar is geen profeet meer nie, niemand onder ons wat weet hoe lank dit nog gaan duur nie. 10 Hoe lank, o God, sal ons teëstanders ons<sup>95</sup> nog verneder, sal die vyand u Naam vir altyd bly belaster? 11 Waarom hou U u hand, u regterhand, terug? Haal u hand uit u skoot uit! Vernietig!<sup>96</sup> 12 God is van altyd af my koning, dit is Hy wat op die aarde redding bring. 13 Dit is U wat deur u mag die see geklief<sup>97</sup> het, U wat die koppe van die monsters in die see vermorsel het. 14 U het die koppe van die Leviatan verpletter en hom as kos vir woestyndiere<sup>98</sup> gegee. 15 U het fontein en stroom laat uitbreek, U het standhoudende*

---

<sup>91</sup> “Erfdeel” hou die konnotasie in van voortgesette versorging en bemagtiging, wat nie so duidelik uit “besitting” spreek nie. Die OAB “stam van u erfdeel” is ‘n onbekende uitdrukking.

<sup>92</sup> Om ‘n bos “skoon te kap” kan ‘n positiewe konnotasie hê, soos in onkruidbeheer. Die bedoeling hier is duidelik vernietiging. Ek volg dus Floysvik (1997:72) se voorstel wat in hierdie uitdrukking ‘n bekende metafoor vir die onderwerp van ‘n vyand vind, na aanleiding van Jeremia 46:22-23, en daarom vertaal ek ook die meervoud “byle”, soos wanneer ‘n heerser ‘n span werkers in ‘n bos instuur.

<sup>93</sup> Die verpersoonliking van wat onderduk of vernietig moet word, is belangrik. Moontlik het die vertalers van die NAB weggeskram om persoonshoedanighede te lees in heilige voorwerpe.

<sup>94</sup> Die NAB se “openbaar” verwys spesifiek en eksklusief na God wat aktief is. Die uitdrukking “ons tekens” suggereer dat die mense iets te make gehad het met dit wat as simbole van God se teenwoordigheid vir hulle gedien het, myns insiens ‘n meer legitieme weergawe van die rol wat die “tekens” in Israel se lewe gespeel het.

<sup>95</sup> Die oorspronklike teks verwys nie na ‘n objek van die smaad of vernedering nie, in elk geval nie soos die NAB meld nie. Nogtans (in die lig van wat volg in 10b) word die “ons” hier behou, as uiting van die noue verbintenis tussen die vernedering wat die volk beleef en die vernedering wat God aangedoen word.

<sup>96</sup> Hier volg ek die NAB en die OAB vertaling van **hLek**, . So ook Delitsch na aanleiding van die parallelle uitdrukking in Psalm 59:14, soos aangehaal deur Floysvik (1997:76).

<sup>97</sup> Die NAB “onstuimig gemaak” hou nie die betekenis van beheersing, verdeling of verbreking in, soos die verband van Psalm 74 met ander skeppingsmites suggereer nie.

<sup>98</sup> Die vertaling van 1953 volg Delitsch (1867:324, 333). Die argument dat die Leviatan ‘n seemonster is, en dus as voedsel verskaf word aan wesens van die see (soos NAV “haaie” en BHS hierbo), word gevolglik ondergeskik gestel aan die moontlike (mitologiese) konnotasie van die beheersing van die waters en wesens daarvan tot bevrugting en versorging van die droë en leë aarde. ‘n Verskeidenheid

*riviere laat opdroog. 16 Dit is U aan wie dag en nag behoort, U wat aan die son en die maan hulle plek gegee het, 17 U wat al die seisoene<sup>99</sup> van die aarde vasgestel het; somer en winter is die werk van u hand. 18 Dink tog hieraan: die vyand spot met U, Here, 'n barbaarse volk belaster u Naam. 19 Gee tog nie die lewe van u geliefde aan hierdie ondiere nie, moet tog nie die lewe van u verdrukke volk vir goed vergeet nie! 20 Dink tog aan u verbond, want selfs in die uithoeke van die land is daar gewelddadige<sup>100</sup> verdrukking. 21 Moenie dat die verdrukke teleurgestel omdraai nie, red die hulpelose en die arme, laat hulle u Naam prys. 22 Staan op, o God! Laat geld tog u reg. Dink tog daaraan hoe u eer dag vir dag deur barbare geskend word. 23 Moet dit tog nie ongemerk laat verbygaan nie: die geskreeu van u teëstanders, die aanhoudende rumoer van u vyande.*

### 3.2.2.3 Strukturele en intratekstuele kenmerke

Psalm 74 se formele opbou is redelik gekompliseerd en kan waarskynlik nie in 'n finale en eksakte struktuur vasgevang word nie. Nietemin vorm die gedig 'n afgebakende eenheid. Die vyf dele of strofes daarvan kan as volg geskematiseer word:

Vers 1-3 Verwytende klag en hulpgeroep tot God

Vers 4-8 'n Beskrywing van die vernietiging van die heiligdom deur die vyand

Vers 9-11 Oproep tot God en bevraagtekenende pleidooi aangaande sy geduld met die beledigings en geweld

Vers 12-17 Beskrywing van voortydse oorwinnings deur die Skeppergod

---

ander vertalingsmoontlikhede kom in die literatuur voor, bv. duiwels, woestynvoëls, Ethiopiërs, mense van die woestyn, seevaarders. Die moontlikheid van vermenging van mitiese en historiese elemente kan ook nie onderskat of buite rekening gelaat word nie. Die woestynbewoners mag dus 'n verwysing wees na die vernietiging van die Egiptenare tydens die deurtog van die Rietsee, geïnterpreteer vanuit skeppingsmitiese metafore van God.

<sup>99</sup> “Seisoene” word in die vertaling verkies vanweë die paralellisme met 17b, ten spyte van die OAB vertaling “grense van die aarde”.

<sup>100</sup> Die gewelddadigheid waarvan die “wonings” vol is, word nie genoegsaam weergegee met “verdrukking” nie, daarom hierdie saamgevoegde vertaling.

Vers 18-23 Gebede en versoeke tot God
---------------------------------------

‘n Wye verskeidenheid van strukture word egter in die Psalm gevind, soos weergegee deur Human (1993:205-209)<sup>101</sup>. Hyself beskryf ‘n verskeidenheid stylfigure en skakerings van woordspel, wat die bogenoemde struktuurindeling onderskryf. Van belang is sy beskrywing van die antiteses in verse 15 tot 17: tussen die voortbrengs en opdroging van water, vers 15, die dag en die nag, vers 16, somer en winter, vers 17, en, kan bygevoeg word, son en maan, vers 16. Hy kom dan tot die konklusie dat Elohim die God is in wie se handelingsaktiwiteite *antiteses* opgesluit lê. Hy beheer die lig en die duisternis en het mag oor *alle* uiterstes-oor sowel die skepping as oor die magte van chaos (13-15) en vernietiging (4-8). Hierdie konklusie sal getoets word in die lig van die volgende kenmerke van die teks:

- Klag, hulpgeroep en verwyte teenoor God vorm die begin, die middel en die einde van die Psalm.
- Die “waarom” vraag as dimensie van die appél tot God kom eerste, en daarna Elohim, wat die indruk skep van ‘n dramatiese en haastige opening wat normale etiket ignoreer (Gerstenberger 2001:78)<sup>102</sup>.
- Dit is beduidend dat, ten spyte van die “vleitaal” in verse 12 tot 17, daar geen aanduiding is van God wat optree om die lot van die klaer(s) te verlig nie. Die abrupte einde van die gedig laat ons met die rumoer en gebrul van die barbaarse vyand in die ore, en geen antwoord of versekering tot uitkoms van God nie.
- Die antiteses versimboliseer ‘n groter en meer fundamentele antitese: die tussen beheer en chaos, manlikheid en vroulikheid, oorheersing en submissie.

<sup>101</sup> ‘n Konsentriese of chiasiese patroon gebaseer op die modus van werkwoorde deur Sharrock (1983) gee aanleiding tot die beskrywing van Psalm 74 as “a mirror structured psalm”. Westermann (1953) deel die psalm in op grond van die ideale *Gattungs*samestelling van die klaaglied. Weiss (1972) beskou verse 1 tot 3 as inleiding, waarop dan verse 1 tot 11: die ellende van die hede, verse 12-17: God se groot daad in die verlede en verse 18 tot 23: die goddelike optrede in die toekoms, volg. So ook Castellino (1955). Ander moontlike struktuurindelings wat vermeld word deur Human (1993) is die van Briggs (1907), Duhm (1899), Kissane (1966), Gunkel (1968), Willesen (1952), Kraus (1978), Van der Ploeg (1974), Sollamo (1989), Schelling (1985), en Van der Lugt (1980).

<sup>102</sup> Dit lyk of die “politeness strategies” (Coetzee:2003) wat in byvoorbeeld Psalm 139 ‘n rol speel om God te oortuig om op te tree, in Psalm 74 se geval in duie stort.



Hoewel “traditionsghesichtlike” interpretasies van Psalm 74, soos die van Human (1993:210) ryke temas en motiewe blootlê, verg dit ‘n liggaamsmetaforiese ontleding om werklik agter die ideologiese bepaaldhede van die gedig te kom. Omdat abstrakte konsepte grootliks metafories is, die denke daaragter onbewustelik, en gees altyd beliggaam is, kan ‘n volle greep op die godsstruktuur van Psalm 74 nie sonder ‘n fokus op die liggaamsideologie onderliggend daaraan verkry word nie<sup>103</sup>.

### 3.2.3 Die “liggaam” in en agter Psalm 74.

#### 3.2.3.1 Inleidend

Die dilemma wat in die klaaglied aangespreek word is die vernietiging van die tempel, of, ten minste, die profanisering van die kultus. As sulks verteenwoordig die krisis ‘n bedreiging ten opsigte van die domein in Israel wat aan mans behoort het en waartoe hulle toegang gehad het. Vroue is per definisie anders, en hulle andersheid is herken en versterk deur rituele wat onreinheid assosieer het met menstruasie en geboortegewing. Hierdie rituele het hulle toegang tot wat heilig is versper. Slegs mans het toegang tot die heilige en tot God. Die tempel en die kultiese aktiwiteit bevestig manlikheid (Eilberg-Schwartz 1994:141.) Gevolglik is die vernietiging van die tempel en die kultus ‘n aangeleentheid wat manlikheid soos dit in Israel verstaan is ernstig bedreig het. Die digter worstel met die oorsaak van die dilemma. Die optredes van God word dus gemeet en bevraagteken in terme van ‘n manlik georiënteerde ideologiese kode soos wat dit deur die mans van Israel verstaan is. In besonder word God aangespoor om weer “soos ‘n man” op te tree. Soos hieronder aangetoon bevestig die klaagpsalm dus die liggaamsideologie soos dit in Israel ontwikkel het.

---

<sup>103</sup> Temas en motiewe wat uit die tradisiegeskiedenis bevind word sluit in: die Sionstradisie, eksodus-tradisie, *chaoskampf*-motief, skeppingstradisie en ‘n uitverkiesingsmotief (Human 1993:210-214). Hoedat ‘n fokus op tradisievorming die aandag verwyder van die liggaamsideologiese motiewe word geïllustreer deur die volgende uitspraak van Gerstenberger (2001:97): vers 12 tot 17 is ‘n “fine hymnic section which draws on very old mythological traditions of the creator-god smashing the primordial powers of chaos”. Hy konkludeer dan dat die himniese gedeelte waarin melding gemaak word van die see, seemonsters, leviatan, ensovoorts funksioneer as “a powerful reminder that God once took seriously his creative potentialities over against the whole world”.

### 3.2.3.2 Aspekte van die beliggaamde personifikasie van God

#### (a) Voor hande liggaamlikheid

Soos in die geval van Genesis 1 is daar duidelike sprake van die liggaamlikheid van God in Psalm 74. Die godskonstruk stel God voor as iemand wat:

verstoot (1)

kwaad word (1)<sup>104</sup>

kan nadink en onthou (2)

kan eiendom verkry (2)

‘n voortsetting of genealogie (erfdeel) kan bewerkstellig (2)

op ‘n berg kan woon (2)

kan loop (3)

kan belaster word (10)

‘n regterhand wat versteek of teruggehou kan word (11)

die see kan klief (13)

koppe kan vermorsel en monsters kan verpletter (14)

fonteine kan laat uitbreek en riviere kan laat opdroog (15)

kan werk met hande (17)

kan vergeet (19)

kan opstaan (22)

kan reg laat geskied (22)

in sy eer geskend kan word (22)

Basson (2005:194) onderskei tussen metafore van God wat ‘n positiewe houding teenoor die klaers openbaar, en metafore wat ‘n negatiewe houding teenoor hulle illustreer. Eersgenoemde sluit in : nadink en onthou<sup>105</sup>, eiendom verkry, ‘n erfdeel tot

<sup>104</sup> Die letterlike verwysing na die “neus” van God wat rook kan nie in die vertaling sinvol akkommodeer word sonder betekenisverlies nie, maar is nogtans ‘n duidelike voorkoms van ‘n liggaamsdeel wat aan God toegedig word (Sien Schroer en Staubli 2001:94-95).

<sup>105</sup> Die eintlike refleksie en onthou geskied egter by die klaers self. “In their anguish, the supplicants of Psalm 74 recall the past and therefore request the deity to remember ( רְכֹזֶזוּ ) how he liberated their ancestors” (Basson 2005:194).

stand bring<sup>106</sup>, loop, klief, breek, vernietig. Israel is die objek van God se nadenke, eiendomverkryging en uitredding tot voortbestaan, terwyl die vyand, in historiese en kosmiese terme, die objek is van geklief te word, gebreek te word en vernietig te word. Die metafoor van loop (opstaan, ophef) is soos hieronder aangetoon op God as persoon van toepassing, en verteenwoordig wat God moet doen, hoe God moet wees, ten einde die voorafgaande te kan bewerkstellig. Laasgenoemde sluit in verstoot, kwaad wees, en vergeet. Basson (2005:198-200) konkludeer dat ‘n bepaalde konseptuele wêreld hierdie metafore van God ten grondslag lê.

Een van die grootste bydraes van die kognitiewe teorie van metaforisering is die bevinding dat metaforiserende denke grootliks voortkom uit liggaamlike ervarings en persepsies. Die manier hoe mense met konsepte, selfs hoogs abstrakte konsepte omgaan, is gesetel in langgevestigde liggaamlike belewenisse en kennis van die liggaam. So byvoorbeeld het metafore wat met ruimtelike oriëntering te make het, hulle basis in mense se ruimtelike ervarings. Konseptuele paradigmas vorm vanuit ervaring van ruimtelike oriëntasie, soos byvoorbeeld “op” en “af”. “Op” word meestal as positief ervaar (van kleintyd af leer ons om “op te staan”), “af” is negatief, dalk omdat ons geleer het dat, om te val, seermaak.

In hierdie konseptuele paradigma in Psalm 74 is dit negatief (“down”) om nie aandag te gee aan die lot van die volk nie, waarteenoor dit positief (“up”) sou wees as God onthou wat in die verlede gebeur het. Terselfertyd word die onaktiwiteit van God, wat onttrek en sy hand terughou, as negatief (“down”) bestempel, waarby aktiewe optrede soos om op te staan en sy hand op te hef as positief (“up”) beleef sou word deur die klaers. “Victory over the foes will demonstrate to all that Yahweh is ‘up’ and the adversaries ‘down’: YAHWEH IS UP; THE FORCES OF CHAOS (ADVERSARIES) ARE DOWN” (Basson 2005:200).

Hierdie “op en af”, “bo en onder” beeldskema wat deurgaans die Psalm kenmerk, is inderdaad ‘n sleutelbegrip vir die liggaamsideologie wat die gedig, en veral die godsstruktuur ten grondslag lê. Voorlopig sou daaruit gekonkludeer kon word dat ‘n manlike liggaamsideologie die pleidooi en voorgestelde oplossings vir die krisis

---

<sup>106</sup> Die term is gebruik as verwysing na die reg of verpligting tot herverkryging en restaurasie van ‘n familielid, en die neem van wraak deur bloedvergieting. “A kinsman acted within the social system as the protector and defender of the interests of the kinship group” (Basson 2005:195).

voorafgaan, aangesien God die een is wat “bo”, “op”, aktief, oorheersend, en ingrypend uitgebeeld word<sup>107</sup>. In verdere metafore en beeldskemas word hierdie konklusie gestaaf.

(b) Emosionaliteit versus rasionaliteit

In vers 1 word die optrede van God teenoor Israel uitgedruk in emosionele terme. Die onbegryplikheid van die verstoting en woede sentreer rondom die onredelikheid daarvan. Hoekom sal enigiemand sy kudde, sy gemeente, sy eiendom, sy erfdeel willens en wetens aan die vyand oorlaat? Die hoekom-vraag probeer die anomalie van God se woede teenoor sy eie mense deurvors (Basson 2005:186). Sekere aannames word egter gemaak, aangesien in vers 2, 3 en verder oplossings vir die probleem voorgestel word<sup>108</sup>. In die voorgestelde oplossing word aanspraak gemaak op God se rasionele vermoë. Daar word aanvaar dat God oor die vermoë beskik om op redelike wyse te reflekteer en te onthou. Die woorde “dink tog aan” in vers 2, 18 en 22 dui op innerlike breinfunksies (“mental acts”) soos om te onthou of aandag te skenk (Basson 2005:194). Die huidige krisissituasie verg die aktualisering van die reddingsgebeure van die verlede, en daarom moet klaarblyklike onredelike emosionaliteit vervang word met denke. Daarbenewens is die “dink aan” of “onthou” waartoe God opgeroep word, meer as bloot denkprosesse. Daar word verwag dat dit sal uitloop op optrede, aksie ter oplossing van die huidige krisis<sup>109</sup>. Die kontras tussen hoe dinge eers was en hoe dit nou is, waartoe God sy denke moet toespits, dien as motivering tot optrede deur God, want hy sal self die huidige situasie onaanvaarbaar vind (Brueggemann 1984:69).

---

<sup>107</sup> Brown (2002:143) beskryf God se oorwinning oor die waterchaos as die uitvoering van sy koninklike amp. Die beskrywing daarvan in Psalm 74 is volgepak met die taal van geweld en oorwinning. Die see het ‘n liggaam wat deur God verdeel, gebreek, onderwerp, en oopgeforseer word. Die scenario van vernietiging maak ‘n verlossingsorde moontlik vir die klaers. “Divine rule is thus grounded in cosmogony”.

<sup>108</sup> Die huidige lyding is ‘n manifestasie van God se verwerping en woede jeens die Israeliete. Vers 1 kan beskou word as ‘n noodroep, eerder as ‘n pleidooi vir ‘n verduideliking (Rogerson en McKay 1977:127).

<sup>109</sup> Basson (2005:194) stel voor dat die oproep tot God om te onthou behels dat God aandag sal skenk aan die situasie: “Rkz denotes an active involvement on the part of the deity in the circumstances of the afflicted”. Om oor die verlede na te dink beteken dat God terugdraai na die klaers, weer aan hulle aandag skenk, soos wat die verbondsbeloftes behels.

In terme van die bekende dualisme emosionaliteit versus rasionaliteit, wat in antieke denke waarskynlik eerder gemetaforiseer is as onbeheersdheid versus gekontroleerdheid, verteenwoordig die woede en verwerping of onoplettendheid van God in Psalm 74 die negatiewe, dit wat a-tipies is, en juis deur sodanige a-tipiese optrede ontstaan die krisis. Die potensiaal tot gekontroleerdheid, rasionele en beheersde denke en refleksie word aan God as positiewe eienskappe toegeskryf, wat tot die nodige aksie sal lei. Onbeheersdheid (emosionaliteit) is ‘n vroulike eienskap, in kontras met manlike gekontroleerdheid (rasionaliteit).

(c) Eiendomsreg, verantwoordelikheid, en die patriarg

In die oë van die klaaggemeenskap het God eiendomsreg oor Israel verkry. Die aard van daardie eiendomsreg en die liggaamsideologie, spesifiek in terme van gender, word geïllustreer deur die verantwoordelikhede en potensialiteite wat in vers 2 aan die eienaar, dit is God, toegedig word. Die uitdrukking “die volk wat U vir Uself as erfdeel verkry het” impliseer die verpligting tot redding en verlossing analoog aan die familie-milieu waar die familielid (“kinsman”) sy familie uit nood of gevaar red (Basson 2005:195). Dit was telkens ‘n manlike familielid wat hierdie reg of verpligting uitgeoefen het. So is die familie se equilibrium en heelheid herstel. Die patriarg het binne die gemeenskapsisteem as die beskermmer en verdediger van die familie se belange opgetree<sup>110</sup>.

Die beskrywing van God in Psalm 74:2 word deur die uitdrukking “as erfdeel verkry” verbind met die idee van familieverwantskap wat verantwoordelikhede inhou, maar projekteer daarmee ‘n bepaalde liggaamsideologie op die eienaar van Israel<sup>111</sup>. Die oproep en verwagting om uitredding is stewig gevestig in die patriargale gemeenskap van Israel.

---

<sup>110</sup> “In the case of a murdered relative, the kinsman should take revenge by killing the murderer. The next of kin becomes the avenger of blood....in the context of the family law, Jepsen (1957:159) remarks that it means “das, was eine Sippe an Leben, Freiheit und Besitz verloren hat, wiederherstellen. Soweit der einzelne Sippenangehörige das nicht selbst tun kann, tritt der nächste Verwandte als *go ‘el* verantwortlich für ihn ein” (Basson 2005:195).

<sup>111</sup> God word byvoorbeeld voorgestel as die een wat instaan vir sy mense en hulle toekoms waarborg. Hy beskerm die onmagtiges teen hulle magtige vyande (Spr 23:10, Jer 50:34). Hy stry namens die wat hulleself nie kan verdedig nie (Ps 19:15, 78:35, 119:154, Kla 3:58). God is die een wat Israel verlos (Jes 41:14, 43:14, 48:17, 54:5). Daarom sal God weer die gemeenskap uit hulle ballingskapomstandighede verlos (Basson 2005:196).

## (d) Voete

In twee uitdrukkings word God opgeroep om sy voete te gebruik om tot Israel se redding te kom. Die eerste uitdrukking “Kom loop tog deur die plek...” in vers 3 wend God se voete aan as ‘n simbool van sy verlossingsmag. Eilberg-Schwartz (1994: 125) het aangetoon dat die voete van God belangrike teologiese refleksies moontlik maak. So word die heiligdom of ark in die tempel beskou as God se voetstoel (Ps 99:5, 132:7, Kla 2:1, 1 Kron 28:2). Esegïël en Jesaja beide beskryf die tempel as die rusplek vir God se voete (Eseg 43:7, Jes 66:1). Die voet het in Israel ‘n eie simboliese mag gehad: dit is geassosieer met onderwerping, dominasie en die beslaglegging op ander se eiendom (Schroer & Staubli 2001:184)<sup>112</sup>. Binne die patriargale orde was dit buitengewoon belangrik vir mans dat niemand, en veral geen vrou nie, op hulle waardigheid sou trap nie. Die voete as simbolisering van oorheersing en dominasie was ook duidelik geassosieer met die koningskap. Die heerser voorgestel as die een wat met reuse treë oor die vyande van die land loop en hulle onderwerp, en die belofte aan koning Dawid van Israel in Psalm 110:1, dien as voorbeelde van hierdie simbolisering. Die oproep aan God om met sy voete deur die verwoeste tempel te kom loop, was beslis nie ‘n uitnodiging aan ‘n vrou om kaalvoet, of met sandale as versiering aan, deur die ruïnes te kom loop sodat haar elegante, koninklike tred bewonder kon word nie (Schroer & Staubli 2001:184). God moet deur die tempel kom loop om op hoogte te kom van die vernietiging, sy teenwoordigheid daarin te hervestig, en in simboliese terme sy heerskappy oor die vyande te bevestig.

Die tweede uitdrukking waar voete ter sprake kom is die uitdrukking “Staan op, o God!” in vers 22. Malul (2002:164) dui aan dat die woord  $\text{hm} ; \text{Wq}$  wat hierbo vertaal is met "staan op" duidelik in 'n forensiese milieu gebruik word om te dui op 'n regter wat regspraak beoefen. 'n Eis of 'n klag word ingedien by 'n geregshof. Dit dra ook uit ander semantiese kontekste betekenis soos om iemand se wettige eiendom te word, oftewel om wettige eienaarskap op te eis, 'n herinnering aan 'n ooreenkoms of verbond<sup>113</sup> en die bindende effek van 'n eed of belofte. Regspraak en eiendomsreg

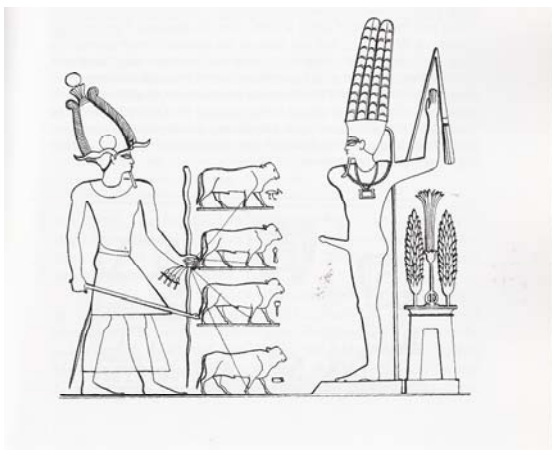
<sup>112</sup> “To ‘tread someone or something under foot’....was regarded even then as an act of the greatest humiliation” (Schroer en Staubli 2001:184).

<sup>113</sup> Vgl. 2 Samuel 3:10 en 7:12- God se belofte om Dawid se nageslag te verseker.

asook die sluit van ooreenkomste was aktiwiteit wat tot die manlike domein behoort het. Om God op te roep om op te staan sou bowendien vanuit die hoog-laag, bo-onder dualismes op die potensiaal tot kragdadige optrede dui.

(e) Hand

Die regterhand van God is in die antieke nabye Ooste verbind met seën en regering, met beskerming, en het met die tyd ‘n simbool geword van die hoogste god, ‘n konsep wat die Israëliete ook op hulle god toegepas het. Konings regeer oor onderdane met die hand, waarvan die mag-simboliek deur die septer of staf ondersteun is. Die hand is dikwels ook geassosieer met mag, geweld en oorheersing (Schroer en Staubli 2001:164). Die klaer in Psalm 74 beskuldig God daarvan dat die onaktiwiteit van die regterhand, die verberging daarvan, die oorsaak is vir die oorheersing en vernietiging deur die vyande. Wat merkwaardig is van die “hand” in Hebreeus is die verbintenis met die manlike geslagsorgaan. “The circumlocution ‘hand’ emphasizes the mighty and powerful aspect of the male organ” (Schroer en Staubli 2001:166). Die verbintenis tussen hand en phallus aan die een kant en mag aan die ander kant is uitgedruk byvoorbeeld in die gebruik om beide die organe van mans wat gevange geneem is, af te kap. Die beliggaamde betekenis van die beeld “regterhand” kan nie misgekyk word nie, al is die gebruik van die beeld in hierdie geval duidelik metafories<sup>114</sup>. Die submissiewe, onderdanige, onaktiewe optrede van God, soos versimboliseer deur die wegsteek van die regterhand, is in die oë van die digter die oorsaak vir die krisis. Dit kan alleen vervang word met tipies manlike optrede, met kragdadige en potensieel prokreatiewe aksie, soos versimboliseer deur die opgehefde hand (en die daarmee geassosieerde erekte penis).



Reliëf in die tempel van Chon opgerig deur Ptolomeus II in Karnak (Egipte 246-221 v.C.). Die Farao voer ‘n fertiliteitsrite uit voor die god Min. Die opgehefte hand en erekte orgaan van die god demonstreer die verwantskap

ily dismissed even from passages that seem obviously

tussen die magssimbole hand en penis (Schroer en Staubli 2001:165).

(f) Eerskending deur barbare

Die mees merkwaardige aspek van Psalm 74 is die oorgang van die perspektief van die skending en skade wat die vyand aanrig aan die volk (ons, u kudde, u gemeente, u eiendom, u volk, u erfdeel, u berg of woonplek), na God self. In vers 10 reeds word die assosiasie gemaak tussen die “teëstanders” wat “ons” verneder, en die “vyand” wat “u Naam” belaster. In vers 18 word dit eksplisiet gestel dat die digter se perspektief inhou dat dit God self is wat bespot en belaster word. Van vers 19 af is die subjek van die ellende van die volk, God! “Gee tog nie die lewe van u geliefde (tortelduif) aan hierdie ondiere nie...”. In vers 21 blyk dat die volk moontlik teleurgestel kan wees in God se optrede, en selfs die lofprysing van God se naam kan laat vaar. In vers 22 word dit kategories gestel in die motivering aan God tot optrede dat die motief daarvoor moet wees ‘n besef van eie eerskending deur barbare. Die sleutel vir die liggaamsideologie agter hierdie oorgang, of dan verdeelde perspektief, is opgesluit in die begrip *l b i n*: “barbare” (vers 18 en 22).

Om hierdie metafoer te verstaan moet kennis geneem word van die sentraliteit van seks in die strukturende persepsie van die Bybelse samelewing. Malul (2002:298-299) toon aan dat die seksdaad, of seks in die algemeen, 'n soort beskawende meganisme was. Uit die verhale van Enkidu en Adam blyk dat seksuele kennis beskou is as 'n wyse waardeur 'n onbekende entiteit oorgedra is van die anti-struktuur na die struktuur en die status van 'n lid van die struktuur bekom het. Seks was die strukturele beginsel wat die sosiale struktuur definieer het en in stand gehou het<sup>115</sup>. Op kognitiewe vlak was seks iets wat "binne" die gemeenskap plaasvind ter wille van prokreasie, en daardeur word die struktuur van die gemeenskap in stand gehou.

<sup>115</sup> “Sex’s operative function in maintaining social structure lies in its role in the procreation scheme of the kin group (cf. Reicke 1956, who talks of procreation, rather than sex in the strict sense, as a principle of civilization; and cf. now extensively Delaney 1991). In fact, the whole idea of sex as a civilizing means, by distinguishing structure from anti-structure, has to be understood in the framework of the kin group where it is resorted to for the purpose of procreation. For the kin group stands for society at large, and the kinship mold is the underlying structural principle of all social groupings (see Turnet, quoted in n. 140 below). In that case, sex is the mark of belonging to the group, for in the latter it finds its natural function. Outside the borders of the social group where procreation is not needed, there is no sex” (Malul 2002:298).



'n Sprekende voorbeeld wat die sentraliteit van seks as faktor in die strukturele persepsie van die Bybelse samelewing illustreer is die gebruik van die woord *lbin*: soos in Psalm 74:18 en 22 en vertaal met "barbaar" hierbo. Die *lbin*: of barbaar was 'n tipiese uitgeworpene in Bybelse tye, omdat hy deur sy gedrag die gemeenskap uitgedaag het. As anargis het sy daad die fundamente van die beskaafde gemeenskap in gevaar gestel. In Psalm 74, soos in Psalm 14, Jesaja 32 en Deuteronomium 32 gebeur presies dit. In terme van die aard van oortredings wat as blyke van "barbaarsheid" beskou is, is daar heelwat voorbeelde in die Ou Testament, en beklemtoon daardie daad of optrede wat die samelewing as fundamenteel uiters gevaarlik vir die voortbestaan van die volk beskou het. Wat egter insiggewend is, is dat "barbaarse optrede" duidelik verwys na verskeie seksuele oortredings, wat, soos hierbo aangedui, anti-struktureel van aard was (Gen 34:7; Deut 22:21; Rig 19:23,24; 20:6, 10; 2 Sam 13:12; Jer 29:23). Die feit dat seksuele oortredings so 'n prominente plek ingeneem het onder die misdade wat as "barbaarsheid" beskou is, en inaggenome die semantiese konteks van die begrippe "eerskending" en "barbaarsheid", is dit duidelik dat seks beskou is as 'n belangrike faktor wat die grens tussen struktuur en anti-struktuur bepaal.

*Ekskursie: Struktuur – Anti-struktuur Digotomie*

*In Psalm 74 word die ganse struktuur van die samelewing uitgedaag. Of, anders gestel, die gebeure wat beleef word as 'n bedreiging en vernietiging van dit wat die struktuur van die samelewing konstitueer, is die gronde vir 'n klaagoproep tot God. In daardie oproep word God uitgedaag tot optrede wat die struktuur sal herstel. Wat behels "struktuur", en wat bedreig dit?*

*Malul (2002:453 vv.) wys op 'n fundamentele eienskap van die Bybelse wêreldbeskouing en definieer dit as die digotomie van die self, gemeenskap, wêreld en bestaan teenoor die sogenaamde "ander". Die "onbekende"- dit is, die misterieuse, donker, ontwykende, gevaarlike en angswekkende- was gelokaliseer in die fisies-geografiese milieu wat gesien is as daardie ruimtes of areas wat baie "onbekende" entiteite huisves. Die struktuur- anti-struktuur digotomie is geanker in sekere fisies-geografiese koördinate, waarmee 'n verdeling bewerkstellig is tussen die bewoonde en*

*onbewoonde, binne en buite, die ge-enkultureerde en die verlate of woeste, die gevestigde en wat bestempel word as die woestyn. Die Bybelse mens, veranker in hierdie ruimtelike omgewing, het hierdie sosiaal-strukturele-ideasionele digotomieë van die "self" teenoor die "ander", die "bekende versus die onbekende", in ruimtelike terme gedefinieer en 'n werklike fisiese digotomie tussen wêreld en nie-wêreld waargeneem. Die nie-wêreld is ook as "bewoon" beleef, maar deur a-menslike entiteite: sosiale uitgeworpenes, demone en dies meer. Die spanninge en konflikte tussen die beskaafde samelewing en hierdie wesens van die verre nie-wêreld vind neerslag in die sosiaal-strukturele verhoudinge van die samelewing. Die ruimtelike basis van Bybelse epistemologie blyk duidelik daaruit. Die digotomie tussen 'n eie sosiale milieu en die buite-strukturele sfeer het die antieke mensdom se kosmologiese en historiese sieninge omvat.*

*Die liggaamlikbepaalde beeldskema, soos van kleintyd af ontwikkel by die mens, van binne versus buite, struktureer die persepsie van self en ander. Vanuit hierdie ruimtelike beeldskema word gedrag in terme van aanvaarbaar of onaanvaarbaar gedefinieer. Die oortreder of misdadiger is die een wat een of ander grens oortree of oorskrei, wat vanaf die anti-struktuur in die struktuur inkom, of vanweë bepaalde gedrag of eienskappe buite die struktuur gevind word. Die "barbaar" is die persoon wat die grense van die gemeenskap uitgedaag het. Die straf op sy/haar oortreding is presies dit wat die oortreding behels, naamlik om buite die grense wat uitgedaag is gedryf te word. Dit geld egter nie net van bewustelike oortredings nie, maar ook ten opsigte van 'n verskeidenheid defekte en siektes, seksuele deviasies en abnormaliteite. Hierdie ruimtelike beeldskema is veral insiggewend ten opsigte van die behandeling van vroue in terme van onreinheid, en in die geval van Psalm 74, die rol van die "barbaar" of **lbn:** in die klaer se beskrywing van die bedreigings wat God moet motiveer tot optrede. Eenvoudig gestel (in terme van Malul se konsep van konsentriese sirkels): die ergste het gebeur: die "barbaar" uit die nie-wêreld, die verste buitekant van 'n reeks konsentriese sirkels, het nou "ingekom" in die heel middelste heiligste sirkel of ruimte, naamlik God self. God word voor die keuse gestel: om die onreinheid en skending wat dit meebring te verduur, en dus self buite die*

*struktuur te tree, of om op te tree tot suiwering. Daardie optrede sal 'n seksuele implikasie hê, omdat die "barbaarsheid" seksueel van aard is*<sup>116</sup>.

Die “struktuur” van die verhouding tussen God en Israel is, ten minste in terme van manlikheid en vroulikheid, uiters kompleks. Eilberg-Schwartz (1994:142) toon aan dat God as manlik beskou is, en dus ook met manlike seksuele eienskappe geassosieer is. Hierdie versimbolisering van God het twee gelyktydige uitwerkings gehad: aan die een kant is manlike outoriteit daarmee bevestig, en aan die ander kant is gedreig om menslike manlikheid oorbodig te maak of te nivelleer. Israel se religieuse sisteem het die dilemma van mans se potensiele uitsluiting op vroue geprojekteer. Die aandrang daarop dat vroue in wese onrein is<sup>117</sup>, en in hulle totale “andersheid” van die manlike God, uitgesluit is as deelnemers aan die verhouding met God, bring mee dat slegs mans deel het aan die verhouding met God via die kultus. Dit is immers slegs mans wat die simbool van die besnydenis dra.

Die kompleksiteit van die “struktuur” eindig egter nie daar nie. Die aversie van enige vorm van homo-erotiek in Israel, bring mee dat in die verhouding met God mans “ontman” moet word. Eilberg-Schwartz (1994:146 vv.) gebruik die voorbeeld van die feminisering van Moses om te illustreer dat die verhouding tussen God en Israel se mans die verhouding van ‘n man en sy vrou is. Die mans van Israel het dus sekere verpligtinge om soos ‘n goeie vrou vir God op te tree<sup>118</sup>. Die kollektiewe entiteit wat as God se eggenote gemetaforiseer word, is Israel.

Dit is presies daardie struktuur wat deur die “barbare” binnegedring word. Die eer van God se vrou word geskend. Dit is analoog aan ‘n verkragting, waar die passiwiteit en afwesigheid van die man meebring dat die “vrou” tot submissie gedwing word. Die woordspel in Psalm 74:18, 19, en 21, 22 tussen Israel as geliefde van God en die eerskending deur die “barbare” dien as ‘n oproep op God om sy manlike verpligtinge

---

<sup>116</sup> In die verband is die Afrikaanse uitdrukking “Dink tog daaraan hoe u eer dag vir dag deur barbare geskend word” uiters effektief. Eerskending is iets wat met ‘n vrou of ‘n jongmeisie gebeur wanneer sy gepenetreer of binnegedring word. Dit vind plaas omdat sy van nature submissief en swak is.

<sup>117</sup> “And by linking women and impurity, the natural complementarity between God and women is broken” (Eilberg-Schwartz 1994:148).

<sup>118</sup> “The danger of contact with ‘the sacred’ was a particular one. It was the danger of intimacy with a male God, a threat that could be diminished only by partial unmaning of the Israelite man” (Eilberg-Schwartz 1994:151).

teenoor sy vrou na te kom. Die skending en vernietiging van die tempel en die kultus word dus gesien as die penetrasie van 'n uiters heilige, sensitiewe, en duur bekomde verhouding tussen Israel en God.

Uit hierdie metaforisering van die krisis rondom die tempelvernietiging blyk duidelik die patriargie se siening van God as manlik. Dit blyk egter ook en in besonder uit die kosmologiese metafore in verse 12 tot 17.

(g) God die skepper-koning

Israel beleef 'n nuwe chaos. Tevore het God se kreatiewe optrede chaos in orde omskep. As God dan nie tot optrede gedwing word deur die waarneem van die vernietiging nie, dan moet God se eie karakter en ooreenkomste vanuit die verlede daardie motivering verskaf (Brueggemann 1984:70). By wyse van 'n vermenging van kosmologie, mite, geskiedenis en lofprijsing (vleitaal?) word die God van wie kragdadige optrede in die huidige chaotiese omstandighede verwag word, gemetaforiseer.

Die himniese gedeelte, verse 12 tot 17, bestaan uit twee temas. Na die aanhef, waarin God as koning aangespreek word, en uitgebeeld word as heersend bo-oor of bokant die aarde, as ingryper wat omstandighede op die aarde kan verander<sup>119</sup>, bestaan verse 13 tot 15 uit uitbeeldings van goddelike mag oor water en die wesens van die waters. Weliswaar in mitiese taal, word die ware aard of karakter van God in triomfantelike terme gestel. Daarnaas is gewelddadige oorheersing die modus van God se historiese verlossingsdade in kosmiese terme. Mag, klief, vermorsel, verpletter, die vyand se liggaam soos 'n karkas weggooi vir wilde diere, laat uitbreek en laat opdroog, beskryf redding as kragdadigheid en beheersing. Die entiteit wat op so 'n gewelddadige wyse beheers word, is juis daardie eienskap van vroulikheid wat tot onreinheid aanleiding gee, naamlik vogtigheid. Soos wat God alleen die mag het om lewe in die vroulike baarmoeder te bewerkstellig deur dit oop te sluit, so laat God strome en fonteine

---

<sup>119</sup> Dus, los van die aarde, in en vanuit 'n ander domein. Die aarde is 'n objek met ruimtelike kenmerke.

uitbreek. Soos wat God alleen onvrugbaarheid kan bewerkstellig by 'n vrou, so laat God riviere wat as standhoudend beskou is, opdroog<sup>120</sup>.

In verse 16 tot 17 kom 'n ander tema na vore. Waar die gewelddadige beheersing van die waters vernietigend was, is die beheersing wat hierin uitgebeeld word kreatief van aard. Die magte wat lewe bepaal of moontlik maak, tewete dag, nag, son, maan, en seisoene bly steeds die eiendom van en onder die magtige hand van God. Die siklusse van dag en nag en somer en winter versimboliseer God se teenwoordigheid oor die hele aarde. Tog is dit asof die digter vir 'n oomblik meegesleur word om nie alleen God te metaforiseer as gewelddadige verlosser nie, maar as skepper van diversiteit. Soos Schaefer (2001:183) dit stel: "With the merism day-night, 'the bounds of the earth,' summer-winter, the psalmist embraces the diversity created by God (vv.16-17)". Om dit alles te bestempel as "die werk van u hand" bring egter weer die bekende liggaamsideologie in spel. In die patriargie behoort prokreasie tot die manlike domein soos wat die hand 'n eufemisme vir die penis is.

Waar die subjek van die klaagpsalm in verse 1-11 en 18-23 die kollektiewe entiteit Israel of die volk is, word die koningskap van God in die kosmologiese verse 12-17 individueel, of as individueel bemagtigend bestempel. Die verbinding tussen kosmos en individu is retories strategies. Vanuit die standpunt van die digter is die redding en regverdiging van die individu teenoor die barbaarse vyand 'n integrale deel van God se kosmiese heerskappy (Brown 2002:144). Soos aangetoon in die geval van Genesis 1, is afgerondheid, heelheid en geslotenheid kenmerkend van die kosmos wat God die Skepper daarstel. Enige onbeheersdheid, onbegrensdeheid, of afwykendheid is bedreigend vir die gemeenskapstruktuur. Die oplossing vir die krisis in Israel lê daarin dat God sal wees soos die patriargie hom gekonstrueer het: 'n man.

### 3.2.4 Vroulikheid en Manlikheid: Die Liggaamsideologie in Psalm 74.

Dat die simbolisering van God in die klaagpsalm 'n manlike liggaamsbeeld metaforiseer blyk uit die volgende:

---

<sup>120</sup> Die tema van oorheersing stel 'n konflik daar tussen God en natuur, omdat natuur (aarde) uitgebeeld word as 'n objek wat slegs 'n bewoonbare ruimte (vir die kultus) kan wees indien die magte wat daarvan deel is, oorwin en beheers word. "The mythological picture reappears in the psalm as poetic symbols of the continuous conflict between God and earth's destructive forces as embodied in the enemies" (Basson 2005:190-191).

- Die vernietiging van die tempel en gepaardgaande bedreiging van die kultus, die manlike domein, word beskou as 'n gemeenskapskrisis. Die oproep tot God is om soos 'n man op te tree ten einde die bedreiging op te los. Dit spreek uit die aksies waartoe God aangespoor word, wat oorheersend en gewelddadig van aard is.
- Die kenmerke van God, wat in metaforiese taal beskryf word as blyke van God se goedgunstigheids teenoor die volk en God se potensiaal om die vyand te vernietig, getuig van tipiese manlikheid. Dit beeld eiendomsreg, aktiwiteit, oorheersing en ingryping uit.
- Die kenmerke van God wat as aanleidende faktor tot die krisis beskryf word, is vroulik metaforiserings: om die verbondsverpligtinge te vergeet, onaktiwiteit, en verdraagsaamheid teenoor chaos.
- Die digter skryf rasionaliteit en beheersde denke aan God toe. Die emosionele word as negatief beleef, dit is nie hoe ons God ken nie. Emosionaliteit is 'n vroulike eienskap, in kontras met manlike rasionaliteit. Die emosionele wat aan God toegedig word, word beskryf as buitengewoon en nie na die bekende aard van God nie.
- Eiendomsreg en tipies patriargale gepaardgaande verantwoordelikhede kenmerk die verhouding tussen God en Israel.
- Die noodsaak dat God met sy "voete" sal ingryp in die gemeenskapskrisis illustreer die manlike liggaamsideologie deurdat dit (gewelddadige) oorheersing asook die uitoefening van regspraak as goddelike vermoëns en eienskappe beklemtoon.
- Die oproep op God om nie langer sy hand te verberg nie, maar te voorskyn te bring, metaforiseer die manlike koningskap. Kragdadige en (in terme van die gebruik van die begrip "hand" as versublimisering van die manlike geslagsorgaan) potensieël prokreatiewe optrede word aan God toegeskryf.

- Met die beskrywing van die krisis as die resultaat van barbaarsheid, met die seksuele struktuur-bedreigende konnotasies daarvan, word God opgeroep om sy manlike verpligtinge teenoor sy geliefde (tortelduif), sy “vrou”, wie se eer geskend word, na te kom. Israel (se mans) is slegs bereid om ‘n submissiewe rol te speel as die subjek van die liefdesverhouding God is.
- Die kosmologiese himne van vers 12 tot 17 verteenwoordig twee liggaamsmetafore. In die eerste word kreatiwiteit (prokreatiwiteit) voorgestel as gewelddadige beheersing van vogtige en dus chaotiese entiteite. Daarbenewens word God beskryf as die maghebber oor alle uiterstes, in lyn met die patriargale beskouing dat slegs God vrugbaarheid kan bewerkstellig. Waar in die tweede tema (verse 16-17) sprake is van diversiteit, bly ook daardie uitbeelding van God onderhewig te wees aan die koningskapmotief van vers 12. In Israel was die koning ‘n man, en die man koning. So is die God van Psalm 74 die koning, ‘n man.

### 3.2.5 Eko-teologiese Implikasies

In terme van die ses eko-billikeidsbeginsels van die “Earth Bible” projek, weeg die klaagpsalm 74 as volg op:

#### Intrinsieke waarde

Waarde behoort tot die tempel, en die kultus. Trouens, die hele trant van die gedig beklemtoon dat die sentrum van ‘n sinvolle hoopvolle bestaan in die kultus te vinde is, waarvan die vernietiging ‘n onleefbare, barbaarse samelewing agterlaat. Die aarde sonder die tempel is waardeloos. Selfs die metafoer in vers 5, waarin die verliese uitgebeeld word in terme van die vernietiging van die bome in ‘n bos, staan in diens van die kultus. Net in die volgende vers blyk die waarde van die hout van die bome slegs as potensiële kultiese voorwerpe in die vorm van houtsneewerk. Daarbenewens word die aarde in vers 12 bestempel as ‘n geografiese objek uitgelewer aan

ontredderende magte. Aarde en haar komponente het slegs waarde as verhoog waarop die kultus kan uitspeel.

### Onderlinge verbondenheid

Die kosmologie van Psalm 74 is totaal onderhewig aan en in diens van die verbondenheid van die mense met hulle God. Die dinamika wat lewe moontlik maak vloei uit die godsstruktuur, en nie uit dinamismes van skeppingsentiteite nie. Aarde se verbondenheid met see en water word nie as 'n onderlinge verbondenheid uitgebeeld nie, maar as antiteses waarin vogtigheid die chaosmagte verteenwoordig wat lewe op aarde bedreig. Riviere is nie afhanklik van natuurlike fonteine en strome nie, son en maan nie natuurlike lewegewende entiteite nie, seisoene nie deel van die ekologiese diversiteit nie, maar alles is verbonde aan die willekeurigheid, en in Psalm 74:1, emosionele onstabieliteit van God.

### Stem

Die stemme wat in Psalm 74 gehoor word, behoort nie aan aarde nie. Die klag van die gemeenskap is die klag van die kultus. Die stemme wat dreun en raas is dié van teenstanders en barbare. Die subjekte is die klaaggemeenskap, die vyande van God, en God. Selfs die beskrywings see, seediere, woestyndiere, fonteine, strome, riviere, dag, nag, son, maan, seisoene, somer en winter dien slegs om die “werk van u hand” te versimboliseer.

### Doel

Die ontwerp van die kosmos in Psalm 74 staan in diens van die koningskap van God. Voorts word die dinamika van God se bemoeienis in die kosmos bestempel as 'n reddingsdaad op die aarde. Gegewe die aard van die krisis waarin redding benodig word, synde 'n bedreiging in die kultiese verhouding tussen die volk en hulle God, blyk die oorhoofse doel te wees om die verhouding tussen Israel en hulle godsstruktuur te valideer en te restoureer.

### Gemeenskaplike Sorg



Die belangrike “vennootskap” waarop aanspraak gemaak word in Psalm 74, is die tussen God en die volk van God. Daar is wel sprake van “gemeenskaplike sorg”, maar dan bloot tussen God van wie daadkrachtige oorheersende ingrype verwag word, en die volk, wat onderneem om die naam van God te prys. Die psalm is teosentries, etnosentries en androsentries, en beslis nie eko-sentries nie.

### Weerstand

Dat daar van ongeregtheid sprake is in Psalm 74, spreek duidelik. Daardie ongeregtheid word egter bestempel as ‘n ingrype deur ‘n vyand wat die verhouding tussen Israel en hulle God vernietig aan die een kant, en ‘n onwilligheid of traagheid van God om iets aan daardie ongeregtheid te doen aan die ander kant. Weerstand kom van die kant van die volk. God word opgeroep tot weerstand teen die vyand. Aarde en haar bewoners is bloot objekte wat die manlike beheersingsmag van God illustreer.

Soos in die geval van Genesis 1 bied Psalm 74 geen metaforisering van aarde as vroulik, of die skeppergod as deernisvolle vennoot wat intrinsieke waarde aan aarde en haar komponente toeken of daarin waardeer nie. Die gewelddadige, oorheersende manlike godsstruktuur daarin laat eerder ruimte vir die (manlike) godsvolk om as “vrou” van God te leef binne die kultus en verbond.

Dit verg fyn luister om in die kosmologie van verse 15 tot 17 ‘n erkenning van diversiteit raak te sien, ‘n diversiteit wat nie in eie reg meesprek tot eko-billikheid nie, maar in diens staan van manlike oorheersing. Psalm 74 is die produk van ‘n patriargale gemeenskap, wat nie alleen vroue die reg en toegang tot kontak met hulle God ontnem nie, maar ook aan die aarde geen leefruimte in eie reg bied nie. Die enigste sprake van verwondering in Psalm 74 is geleë in die beskouing van God as magtige gewelddadige heerser.

Brueggemann (1984:67) argumenteer dat ‘n herontdekking van die klaagpsalm-modus van gebed kan bydra tot ‘n groter besef van mede-verantwoordelikheid. Die klaagpsalms het die potensiaal om mense te herinner aan hulle onderlinge verbondenheid en direkte, dringende aandeel in openbare gebeure. Dit kan volgens hom bydra dat die algemene abdikasie van mede-verantwoordelikheid, die apatie en

ongeërgdheid wat eie is aan die samelewing afgeskud word<sup>121</sup>. Maar Psalm 74 dien myns insiens eerder die geslote, deernislose, manlike Israelitiese mono-teïsme, ‘n “herontdekking” wat nie in diens kan staan van ekobillikheid nie, maar bloot die Westerse dualismes wat soveel skade aanrig aan die ekosisteme van die wêreld sal bevestig.

---

<sup>121</sup> "They permit us to remember that we are indeed public citizens and creatures and have an immediate, direct, and personal stake in public events. The recovery of this mode of psalmic prayer may be important if we are to overcome our general religious abdication of public issues and the malaise of indifference and apathy that comes with the abdication" (Bruggemann 1984:67).

### 3.3 SPREUKE 8:1-9:18

#### 3.3.1 Histories-ideologiese konteks

##### 3.3.1.1 Konteks en diskoersanalise

Die diskoers in Spreuke 8 en 9 het duidelik te make met konsepte soos kennis, insig, waarheid, en uiteindelik wysheid. Wat ons “kennis” of “begrip” noem, is egter bes moontlik bloot oorlewingsmeganismes, menslike liggame wat hulle onseker bestaan in ‘n onseker wêreld wil probeer stabiliseer. Du Toit (2005:38) wys daarop dat alle kennisaansprake voortkom vanuit menslike geworteldheid in ‘n situasie van biologiese en eksistensiële “geworpenheid”, en ‘n diepliggende besorgdheid om die welsyn van die self. Daarom dra alle aansprake tot kennis of wysheid die “vingerafdrukke” van hierdie menslike besorgdheid. Taal funksioneer om sekere suksesvolle tegnologieë, waaraan die eienskap “waarheid” (of in die geval van Spreuke, “wysheid”) toegeken word, te ontwikkel. Die toetssteen vir die waarde van hierdie waardestelsels of sinstrukture of verwysingsraamwerke as tegnologieë lê in die hoorder (leser) se eksistensie. Ook jou eksistensiële situasie moet aangespreek en verwoord word. Menslike eksistensie of bestaan is liggaamlik, en liggaamlik bepaald. So egter is deur moderne kognitiewe wetenskappe aangetoon dat ook ons mees abstrakte konsepte, formulerings en metaforiserings die liggaam as basis het (Lakoff & Johnson 1999).

Op eerste aanblik wil dit voorkom asof die retoriek in Spreuke 8 en 9 ‘n nuwe stem verteenwoordig, ‘n uniekheid geleë in die vroulike metaforisering van Wysheid, selfs bemagtig deur ‘n noue verbintenis met God<sup>122</sup>. Die potensiaal om ‘n nuwe perspektief te verteenwoordig, blyk vooraf duidelik. Omdat taal *doen* (Vorster 2003:5) en skep, wêrelde en werklikhede konstrueer, en omdat die unieke vroulike metafoer<sup>123</sup> vooropstaan, het die retoriek die aantrekkingskrag (verleidelikheid?) met die belofte van nuwe ervaring en belewenis.

<sup>122</sup> Vrou Wysheid in Spreuke 1-9 word beskryf as ‘n figuur nà aan Jahwe, want haar woorde en idiomatiese uitdrukings “resemble YHWH-speech” (Baumann 1998:55).

<sup>123</sup> Die personifieerde *hmk j* is die een en enigste vroulike uitbeelding van God in antieke Israel, al is sy ‘n na-eksiliese figuur (Schroer 1995:68).

Die belang van die vroulike metafoor *h m ; k ] j ;* (Wysheid) in noue verband met die Wysheid van Jahwe put beide uit die leser se ervaring van die handeling van God, en sy ervaringe van vroue en vroulikheid. Voorts maak Vrou Wysheid nie bloot ‘n enkele en vlugtige verskyning nie, as ‘n skrywer of digter se momentele insig of verbeeldingsvlug nie, maar word deurgaans in die narratief en poësie van Spreuke 1-9 gebruik. Die metafoor dien as ‘n model, ‘n dominante metafoor, “a metaphor with staying power” (McKinlay 1996:42). Daarom het dit die vermoë om ‘n omvattende, ordenende struktuur daar te stel wat as teologiese gereedskap, as magsretoriek, aangewend kan word.

Baumann (1998:56) beklemtoon dat Spreuke 1-9 gesien moet word as ‘n literêre produk met ‘n literêre doelwit. ‘n Virtuele didaktiese situasie dien as die verhoog waarop Vrou Wysheid haarself bekendstel. Terselfertyd word die uiters komplekse fenomeen van wysheid verenig in ‘n enkele personifikasie. Wysheid word vereenvoudig en in “verstaanbare” taal aangebied, “verstaanbaar” in die sin dat die liggaam van die leser, sy kognitiewe prosesse en verbeelding en ervaringe bygetrek word. Deur aan Wysheid ‘n liggaam te gee, ontstaan die potensiaal dat die leser ‘n “greep” daarop kan verkry.

Die vraag is of Vrou Wysheid in Spreuke 8 en 9 ontkom aan die risiko om bloot ‘n verabsoluttering te verteenwoordig van partikularistiese lewenspraktyke<sup>124</sup> wat tipies is van die patriargale Israel-gemeenskap, en die ideaaltipiese manlike regulerende liggaam simboliseer. In Spreuke 8:22-31 word die skeppingsorde bygetrek by die legitimisering van wat Vrou Wysheid wil aanbied. Bevestig hierdie stukkie kosmologie Vrou Wysheid as ‘n agent in eie reg, ‘n vroulikheid eie aan God wat tevore nog nie geken is nie, of is sy bloot ‘n bevestiging van die manlike skeppingsorde en hiërargisering eie aan byvoorbeeld Genesis 1 se kosmogonie?

Fontaine (2002:15) opper die siniese moontlikheid dat die teenwoordigheid van ‘n vroulike karakter soos Vrou Wysheid in die androsentriese konteks van Israel ‘n goeie

---

<sup>124</sup> Vorster (2003:13) bestempel die kosmologie of skeppingsretoriek as etniese hiërargisering, of pogings om solidariteit te bewerkstellig onder ‘n bepaalde groep. Deur wysheid en skepping te verbind, gee aan daardie soort kennis ‘n bepaalde status wat met magsdinamiek gelaai is. Deur dit as wysheid te bestempel, bring dit ‘n aanspraak op universaliteit in spel. Dus pretendeer wysheid ‘n kunsvaardigheid met die lewe, ‘n stuk mag. In die praktyk van die lewe is wysheid egter dikwels net ‘n verabsoluttering van heel partikularistiese lewenspraktyke.

voorbeeld is van die manlike “slegte gewete” oor die houding teenoor vroue in die samelewing. “...these celebrated representations serve to bind up a variety of ideas about women and goddesses and give expression to their role in the great scheme of things; but from the male point of view”. Dit is inderdaad so dat die vroulike karakters in Spreuke 8 en 9 ‘n kragtige teenwoordigheid het en gekenmerk word deur ‘n mobiliteit wat uniek is. Bevestig hulle egter maar net die bestaande strukture en raamwerke, of bring hulle ‘n nuwe wêreldbeeld tot stand, omdat hulle die ideale Israelse liggaam herskonstrueer en vul met vroulikheid?

Daar word oorwegend in die Bybel oor God gepraat by wyse van metafore. Baie van hierdie metafore stel God in menslike terme voor. Die rede daarvoor is dat die menslike liggaam, sintuie en karaktertrekke die objekte is waarvan ons die mees direkte eerstehandse kennis het. Die kognitiewe beginsel om te beweeg vanuit die bekende na die onbekende maak dit “natuurlik” vir mense om die res van hulle wêreld in sodanige terme te sien en te beskryf. In Spreuke, by wyse van die personifikasie van Vrou Wysheid, neem ‘n nuwe metafoor stelling in langs verskeie ander antropomorfe metafore van God (McKinlay 1996:41). Maar hoekom as ‘n vrou, en waartoe lei dit in terme van insig in die godsstruktuur in Spreuke 8 en 9?

Die liggaamsideologie onderliggend aan die personifikasie van Vrou Wysheid, ook Vrou Dwaasheid, en die verhouding tussen Jahwe en die twee vroue, sal blootgelê moet word.

### 3.3.1.2 Agtergrond tot die retoriek: historiese en ideologiese omstandighede

Wysheidsliteratuur in die Ou Testament is in die algemeen moeilik om te dateer, hoewel Murphy (1998:42) meen dat die konsep wysheid grootliks ‘n na-eksiliese verskynsel is. Spesifiek in die geval van Spreuke het die problematiek rondom datering te make met die feit dat, of die boek nou beskou is as so vreemd dat dit onversoenbaar blyk te wees met die godsdiens van die Ou Testament of nie, dit onmiskenbaar geen duidelike verbindings met die normatiewe geloof van Israel vertoon nie. Daar is geen verwysings na Israel en Israelitiese politieke of religieuse geskiedenis nie, en min verwysing na Israel se instellings of gebruike. Geen Israelitiese eiename kom voor nie behalwe die van Salomo en Hiskia. Wat meer is, al weet Spreuke van net een God Jahwe, word daardie god voorgestel in terme wat nie

ooglopend spesifiek verwys na die Jahwe van die res van die Ou Testament nie. Dit mag korrek wees, soos sommige skrywers voorstel, om dit te beskou as die uitdruk van 'n geloof parallel aan, of, in 'n sin, alternatief tot die meer tradisionele vorme van Jahwisme, maar dit is moeilik om die religieuse denke in Spreuke vas te pen in die konteks van 'n spesifieke stadium in die ontwikkeling van Jahwistiese teologie. Daar word egter algemeen aanvaar dat die boek die produk is van 'n aantal verskillende outeurs oor verskeie periodes- die boek self dui 'n verskeidenheid outeurs aan in die opskrifte bo-aan die verskillende dele. Daar is ook byna konsensus dat hoofstukke 1-9 in die huidige vorm die laatste toevoeging tot die boek was (Whybray 1995:150).

Op vormkritiese en tematiese gronde kan drie stadia in die samestelling van Spreuke 1-9 in ooreenstemming met die groei van die konsep wysheid gepostuleer word. In die eerste stadium is 'n versameling van tien redes daargestel wat baie ooreengestem het met, en beïnvloed is deur, die literêre tradisie van die Egiptiese wêreld. In daardie tradisie het die klem geval op die gesag van die wysheid van die menslike onderriggewer, en daar word nie 'n aparte wysheidsfiguur vermeld nie. In die tweede stadium is die figuur van Wysheid bygebring, en voorgestel as beide die doel of voorbeeld waarna die leerling moet strew, sowel as die werklike bron van die onderriggewer se advies, en van die gawes van sukses en sekuriteit in die lewe wat die onderriggewer belowe. Die idee van 'n verwantskap of verhouding tussen Wysheid en Jahwe is egter nie gemeld nie. In die derde fase is hierdie verhouding sterk beklemtoon, en die nuwe ontwikkeling is opgesom in die stelling in Spreuke 1:7 : "Die vrees van die Here is die beginsel van Wysheid". Die eerste van hierdie stadia kan toegeskryf word aan die pre-eksiliese periode. Die tweede het waarskynlik die eksiliese tyd self gereflekteer toe die verhouding tussen Jahwe en die geskape wereld steeds tot groot mate in onsekerheid gehul was. Die derde fase is aan die Persiese periode toegeskryf (Whybray 1995:154). Die diversiteit in die aard van verwysings na vroue in Spreuke en die karakterisering daarvan dui ook daarop dat dit aan 'n verskeidenheid literêre strata behoort. In Hoofstuk 1-9 is die klem op Vrou Wysheid en haar antiese Vrou Dwaasheid (Whybray 1995:142).

In sy oorsig oor die werk van CV Camp wys Whybray (1995:145) op haar siening van verpersoonlikte wysheid as 'n literêre metafoor. Die rede vir die aanvaarbaarheid van die metafoor is te vinde in nuwe na-eksiliese sosiale omstandighede. Die verlies aan die koningskapinstelling, wat so belangrik was vir die vorming van die sosiale lewe in

Israel, het ‘n reuse gaping gelaat. Hierdie gaping is gevul deur Wysheid te verhef tot die rol van bemiddelaar om die (manlike) koning te vervang<sup>125</sup>.

McKinlay (1996:15) stel die historiese konteks in meer vae terme. Terwyl die leesproses ‘n dialektiese proses is wat nie slegs die leser en die teks nie, maar ook die gemeenskappe waaruit en waarbinne die teks voortkom en die leser beweeg, insluit, is die identifikasie van ‘n spesifieke sosiale konteks van Spreuke 1-9 problematies, omdat sieninge oor die datering en konteks van beide die oorspronklike spreukeversamelings as die finale boek Spreuke divers en uiteenlopend is. Nogtans dra die finale teks die belange van ‘n bepaalde gemeenskap op die hart, belange wat uitgedruk word in die metaforisering en verpersoonliking van Vrou Wysheid.

Lang (1986:5, 146) huldig die siening dat Spreuke 8 alleen verstaan kan word as ‘n self-vererende lofprysing of himne geuite deur ‘n goddelike wese, ‘n godin genaamd  $\text{h m ; k ] j i}$ , wat in Israel aanbid is, tesame met ‘n verskeidenheid ander gode en godinne in die tyd toe Israel nog “ten volle politeïsties” was. Wysheid, oorspronklik ‘n selfstandige godin en in mitologiese terme gesien as die dogter van die hoë god Ēl, het in Spreuke 8 die dogter geword van Ēl se opvolger Jahwe, en in die na-eksiliese monoteïsme die status van godin verloor. Daarteenoor wys Whybray (1995:155) daarop dat skrywers soos Kayatz die wysheidsfiguur in Spreuke 8 sien as een wat eienskappe vertoon wat afgelei is uit Egiptiese religieuse konsepte, al was sy in essensie ‘n Israelitiese konsep. Die invloed van die godinfiguur Ma-at<sup>126</sup>, die geliefde dogter van Atum, wat reeds voor die skepping van die wêreld bestaan het, vertoon

<sup>125</sup> Volgens Whybray (1995:145) beskou Camp hierdie ontwikkeling as bemagtigend vir die vroue van daardie gemeenskap, al was Spreuke gerig aan ‘n manlike gehoor of leserskring. Sy beklemtoon die belangrikheid van metaforisering in teologie, veral ten opsigte van verbale diskoers as vormende element ten opsigte van teologiese konstruksie. Die twee eienskappe van Wysheid wat veral as bemagtigend vir vroue gesien is, was dat Vrou Wysheid beide in “die hemel” (seker ‘n verwysing na Spreuke 8:22-31) en op die aarde teenwoordig was, en die feit dat sy aktief was en dinge gedoen gekry het.

<sup>126</sup> Fontaine (2002:103) verwys na ‘n gedig oor Ma-at gevind in die graf van Neferhotep, hoofskrywer van Amun, waarin Ma-at verpersoonlik word as die dogter van die son-god Rē. In die verpersoonliking van Ma-at vind die “gendered predicament” van die antieke nabye Ooste se wysheidsdenke neerslag. Hoewel sterk en magtig, word Ma-at versubordineer aan die manlike god as ‘n funksie van sy natuur/aard. Haar omhelsing van die son-god se skoonheid dui op haar oorgang van ‘n aktiewe vroulike karakter tot ‘n besitting of eienskap gemanifesteer in die meer belangrike man. “What seems to be a celebration of a goddess is in reality praise of the god who possesses her-not so far from the thinking of Proverbs 8...”. Dus, selfs al is Vrou Wysheid afgelei van ‘n godin-voorbeeld soos Ma-at, bly die ondergeskiktheid aan die manlike godsfiguur die oorheersende kenmerk van die metaforiserings in Spreuke 8.

hier, en daarom is die datering van (ten minste) Spreuke 1-9 waarskynlik pre-eksilies. Fontaine (2002:105) argumenteer egter dat die stil, statiese Ma-at nie 'n baie oortuigende paradigma verskaf waarvan die wyses van Spreuke die eienskappe van die vrou in die kosmiese Spreuke-domein kon aflei nie, want beide Vrou Wysheid as Vrou Dwaasheid is spraaksaam en energiek en vernuftige redevoerders.

Cox (1982:89) beklemtoon die redaksionele proses onderliggend aan die ontstaansgeskiedenis van die Spreukeboek. Die inhoudelike materiaal kan in wese aan enige periode of tydperk behoort. Vergelykings met soortgelyke materiaal vanuit Egipte en Mesopotamië, en linguïstiese vergelykings met Ugaritiese tekste, suggereer dat meeste van die materiaal heel oud is, voor-eksilies, en sommige selfs pre-monargies. Die eerste versameling in Spreuke 1-9 is egter die werk van latere redakteurs, en mag dateer van die 5de tot die 4de eeue v.C. Dit is die finale redakteur se inleiding tot die hele boek. "The final edition shows the usual influence of academic universalism. More perhaps than any other book in the Old Testament, Proverbs provides an overview of wisdom from the oral stage to the most sophisticated international and intellectual stage of Later Wisdom".

Baumann (1998:66) meen die figuur Wysheid het te voorskyn gekom in 'n spesifieke ideologiese en kulturele raamwerk wat dit help vorm het en die formulering daarvan beïnvloed het. Een faktor was die klaarblyklike noodsaaklikheid aan 'n samevatting van die "wysheid" fenomeen om gebruik te word as inleiding tot die versameling van ouer Spreuke. Nog 'n faktor was die spesifieke faset van Israel se teologie wat uitdrukking gevind het in die omgewingsomstandighede en invloede van buite, die Ma-at element in Israel. 'n Derde faktor is dat, teen die tyd waarop personifiseerde Wysheid tevoorskyn gekom het, 'n gedeeltelike heroriëntering van Israelitiese teologie nodig was omdat die koningskap en sy instellings verlore is. Ekonomies was dit 'n moeilike tyd vir die mense, al was hulle steeds getrou aan Jahwe. Die relevansie van voor-eksiliese en eksiliese teologiese konsepte was beperk. Die uitdaging in na-eksiliese Israel, waarin die figuur Wysheid tevoorskyn gekom het, was om 'n teologiese konsep te ontwikkel wat beide die ervaring van die fragiliteit van die bestaansomstandighede in ag neem, en steeds nie God se soewereiniteit of sy nabyheid aan Israel, of sy sorg vir sy mense, laat vaar nie. Volgens Baumann (1998:55-56) verenig die figuur Wysheid die komplekse verskynsel van wysheid in



die algemeen. Met uitsondering van die negatiewe aspekte soos slinksheid<sup>127</sup> en magie, beliggaam Wysheid alle aspekte van Ou-Testamentiese menslike en goddelike wysheid. Die gevolg van die uitsluiting van die negatiewe aspekte, is dat die nuwe saamgevatte wysheid in Vrou Wysheid gereinig en gesuiwer blyk te wees (vgl. Spr. 8:10).

Brenner (2005:7-10) lei uit die letterkundige styl van Spreuke ‘n samelewingsituasie waar raadgewing of opleiding of toerusting geformuleer en oorgedra kon word, af, ‘n stedelike elite klas, wat die tyd, middele en behoefte gehad het om te belê in die voortsetting van hulle weë deur die opleiding van wie ookal rigtinggewing benodig het in die regte (en Regte) rigting. “That the producers as well as the consumers of this seemingly oral, but for us readers literary, training were ‘sons’ seems to be borne out by the texts themselves, as well as by the preoccupation with female figures, personifications and metaphors”. Sy beklemtoon verder die rol wat vrees en ang kon gespeel het in die formulering van die rigtinggewende wysheid, en belig die volgende moontlike risiko’s afgelei uit die mikrokosmos van spreuketekste aangaande seuns en dogters: vrees om op hoë ouderdom verlaat te word, vrees om beheer te word deur ‘n volgende geslag, ‘n geslag vir wie se welsyn en heil die samelewing juis aan die basiese waarhede bly vashou, vrees vir vroeë dood, gesien in die lig van die moeilike samelewingsomstandighede en lae lewensverwagting, vrees vir vroulike seksualiteit, vroulikheid in die algemeen, en die geheimenis van voortplanting<sup>128</sup>.

Viviers (2005a:887-888) som die redes waarom die vroulike personifikasie van wysheid sin gemaak het in die na-eksiliese konteks op deur te wys op die verskeidenheid “wysheidsrolle” wat vroue gespeel het in Israel. Nie alleen het die moeder die huishouding, veral in die stormagtige tye na die ballingskap, in stand gehou en versorg en so die voortbestaan van die Israelitiese kultuur help verseker nie, vroue het ook as raadgewers, helers, roubeklaers, ensovoorts opgetree. Dan was daar

---

<sup>127</sup> Vrou Dwaasheid, haar teenpool, is egter die epitoom van slinksheid (9:17) en beskik oor besondere mag (magie) (9:18).

<sup>128</sup> “In the Torah this fear focuses mainly on the figure of the ‘daughter’; it permeates Proverbs by warning the son/s against the Other (adult, sometimes married) woman, even though the book starts and ends with expanded female figures. Moreover, these fears must have been internalized into female consciousness, as is apparent from the few Proverbs texts that are perhaps delivered by a female speaker-in-text (ch. 7, perhaps more within 1-9). Therefore, this fear can be gendered from the perspective of its hopefully regulated target, but perhaps not from the perspective of its source or producers. Is it a male fear, or a female fear?” (Brenner 2005:10).

die herinneringe aan die vervloë dae toe “godinne” in Israel vereer is (veral ten opsigte van vrugbaarheid), en die invloed van omliggende kulture se godinne op die na-eksiliese Israelitiese kultuur.

Dit was dus nie totaal vreemd dat wysheid as vrou gepersonifiseer is in Spreuke nie. Van belang is egter dat Vrou Wysheid ‘n didaktiese rol vervul in Spreuke 8 en 9, ‘n rigtinggewer na die belangrike norme en lewenswaardes wat die volk se voortbestaan sou verseker. Spreuke, ten spyte van die skynbare gefragmenteerde voorkoms daarvan, word gevul met die gemeenskaplike belang van al die redakteurs daarvan, om die mense na ‘n vol en sinvolle lewe te lei by wyse van die beklemtoning van waardes soos karaktervastheid, kennis, en die regte religieuse konsepte. Cox (1982:148-149) wys daarop dat die konsep van waarheid ingeslote in wysheid ‘n kode suggereer, ‘n persoonlike stel waardes of standarde waarvolgens gelewe word. In Spreuke 8 en 9 is hierdie kode ingeskryf in die liggaam van Vrou Wysheid, wat die manne oproep om haar te “absorbeer”, en so die vermoë te bekom om reg te lewe, dit wil sê, konformerend aan die Goddelik vasgestelde orde van die wêreld. Vrou Wysheid word as nuwe ideale of regulerende liggaam voorgestel, maar verskil sy van dit wat reeds bestaan, of bevestig sy maar net die ideale liggaam van die patriargie?

Brown (1996:43) stel dit so: “Cognitive and instrumental virtues are enlisted to enable the moral agent to size up ethically demanding situations accurately and to act appropriately within the community”.

Samevattend dus: in ‘n sosiale konteks van ontwrigting, bedreiging en verandering ontvang die Israelitiese mans en seuns raad en leiding in ‘n verrassende gedaante: die van Vrou Wysheid. Die vraag, gesien die fokus van hierdie studie, is of sy kompenseer vir ‘n beleefde tekortkoming in die beeld van Jahwe, en of sy bloot seker aspekte van Jahwe, wat reeds goed bekend is, belig. Die verborge teks van die liggaam van Vrou Wysheid sal bekyk moet word.

### 3.3.2 Die teks en vertaling

#### 3.3.2.1 Tekskritiese opmerkings

Die volgende tekskritiese notas sal in die vertaling geakkommodeer word:

In 8:16 stel Kittel, in navolging van ‘n verskeidenheid manuskripte en uitgawes, voor dat  $q\dot{d}, x,$  vervang word met  $\dot{A}r, a,$ . So het die OAB ook vertaal. Murphy (1998b:48) argumenteer oortuigend dat so 'n verandering nie nodig is nie<sup>129</sup>, en daarom sal die NAB in die vertaling nagevolg word.

In 8:30a het die woord  $\div wmoa ;$  aanleiding gegee tot 'n verskeidenheid interpretasies en vertalings (sien Clifford 1999:99-101 en Murphy 1998b:48). Die voorstel ondersteun deur die Septuaginta, Siriese vertaling en Vulgaat om te hervokaliseer tot  $\div Moa ;$  maak sin indien dit beskou word as 'n leenwoord uit die Akkadies wat "wyse" of "wysgeer" beteken<sup>130</sup>. Die NAB gee 'n goeie (interpreterende) vertaling waarin hierdie emendasie van die BHS se teks geakkomodeer word.

Ten opsigte van die uitdrukking  $hb ; x ] j ;$  in 9:1 volg die NAB die verandering soos voorgestel deur Murphy (1998b:56) en die Septuaginta se lesing daarvan, naamlik  $hb ; yXih i$  na, in teenstelling met die OAB en BHS. Dit word soos in die NAB behou.

### 3.3.2.2 Vertaling

Murphy (1998a:622) wys daarop dat, hoewel ‘n vertaling vir openbare gebruik, byvoorbeeld in die liturgie, in ‘n meer vertellende of verduidelike styl sal geskied ten einde die boodskap inherent aan die poëtiese styl van byvoorbeeld Spreuke nie te verberg nie, daar goeie redes is dat ‘n meer letterlike vertaling daarvan voorrang moet geniet in ‘n interpretasie of ontledende kommentaar<sup>131</sup>. Die eerste is dat ‘n vreemde

<sup>129</sup> “But the MT makes sense; the phrase identifies the ‘nobles’ “ (Murphy 1998b:48).

<sup>130</sup> “An *ummānu* is a divine or semidivine bringer of culture and skill to the human race. The figure is attested in Mesopotamian mythology and was known to Levantine scribes...The word was correctly rendered by the Greek recension but wrongly vocalized by the Masoretes” (Clifford 1999:101).

<sup>131</sup> “Hence, a commentary seems to be an ideal vehicle for a translation that attempts to convey the flavour of Hebrew idiom. No claim is being made that such would be a ‘better’ translation- there are too many intangible factors which make us pause before coming to such a conclusion. Rather, it is a different translation, for the purpose of enabling a reader to enter more fully into the pungency and

idioom, soos so eie aan die poëtiese spreuke, die leser uitdaag om onder andere die paradokse daarin vervat, raak te sien, en so ook ander stylfigure wat doelbewus aangewend word om vooropgestelde idees te verander. Tweedens laat ‘n meer letterlike vertaling reg geskied aan die dubbelsinnigheid van ‘n uitspraak.

In die geval van Spreuke 8 en 9 het die verskille in die vertalings van die OAB en die NAB meermale te make met tekskritiese oorwegings. Die OAB gee voorrang aan die Septuaginta vertaling, terwyl die NAB, weliswaar dalk ‘n voorbeeld van, wat Murphy (1998a:622) noem “a rash of versions that are more and more paraphrastic”, op die Masoretiese teks gegrond is. Drie gevalle van interpreterende vertaling in die NAB wat egter betekenisverlies inhou, en waar hieronder voorrang gegee sal word aan die meer letterlike vertaling, is in 8:4, 8:32 en 9:13.

Die eerste twee gevalle het waarskynlik te make met die probleem van die inklusiwiteit en eksklusiwiteit van gender wat enige vertalingspoging raak. Die eis van inklusiwiteit ten opsigte van gender in ‘n vertaling vir gebruik deur ‘n moderne (Afrikaanse) samelewing, is waarskynlik gerespekteer deur  $\mu y v i y a i$  as “mense” (8:4) en  $\mu y n I b i$  as “kinders” (8:32) te vertaal in die NAB. Daarmee gaan egter betekenisverlies gepaard. Clifford (1995:7-8) wys tereg daarop dat die wêreld van Spreuke ‘n manlike wêreld was. Die Israelitiese kultuur was patriargaal. Binne so ‘n konteks rig Wysheid haar spesifiek tot die “manne” en “seuns” van die samelewing, ‘n fokus wat dus nie alleen in die vertaling nie, maar ook in die interpretasie genoegsame aandag moet ontvang.

In die geval van Spreuke 9:13 laat die NAB vertaling “Dwaasheid is soos ‘n vrou wat luidrugtig bly klets” die bedreigendheid van die woorde van dwaasheid verlore gaan. As vroue “luidrugtig klets” is dit immers in die teenwoordigheid van ander vroue, terwyl in 9:13 die woorde aan manne gerig word, of ten minste, vir manne gevaar inhou. In 9:18 word aangedui dat selfs die dood wag op diegene wat na haar luister.

---

often the mystery of a proverb. Sometimes limits have to be observed, since the receptor language forces a translator to draw back in order to avoid what might be seen as nonsense” (Murphy 1998a: 623). Wat geld vir ‘n vertaling van die poëtiese spreuke, geld ook vir die teks van Spreuke 8 en 9 en die dramatiese personifikasies van wysheid en dwaasheid as vroue.

Die OAB vertaling “Vrou dwaasheid is onrustig” laat weliswaar meer reg geskied aan die personifikasie van Dwaasheid as ‘n vrou, maar met “onrustig” gaan die betekenis van woorde wat gevaar inhou, ook verlore, aangesien dit eerder ‘n eienskap van Vrou Dwaasheid self aandui, as die effek van haar woorde.

Gevolgtrek sal 9:13 .hM; h[;d]y:Alb'W tWYt'P] hY:miho tWlysiK] tv,ae vertaal word met “Vrou Dwaasheid is luidrugtig, stadig van begrip en sonder kennis van sake”.

Spreuke 8:1 tot 9:18

*1 Dit is Wysheid self wat roep, dit is Insig wat haar stem laat hoor<sup>132</sup>. 2 Op die hoogtes langs die pad, by die kruispaaie, gaan sy staan, 3 langs die stadspoorte, by die ingange, skree sy dit uit: 4 “Ek roep na julle, manne, ek roep na alle mense: 5 Dié wat ervaring kortkom, kan verstandig word, dié wat dwaas optree, kan insig kry. 6 Luister, want ek sê voortreflike dinge<sup>133</sup>, elke woord van my is opreg. 7 Ek praat net die waarheid, ek het ’n afsku van wat verkeerd is. 8 Elke woord uit my mond kan die toets deurstaan, nie een het ’n verkeerde of vals bedoeling nie. 9 Mense wat insig het, weet dat ek reguit praat, wie die kennis het, weet wat ek sê, is reg. 10 Aanvaar wat ek julle leer, dit is meer werd as silwer; kennis is meer werd as die fynste goud. 11 Ek, Wysheid, is kosbaarder as edelstene; wat jy ook al as baie werd beskou, teen my weeg dit nie op nie.*

*12 “Ek, Wysheid, het die verstand, ek het die kennis en die skrandtheid. 13 Om die Here te dien, is om te haat wat verkeerd is. Daarom haat ek hoogmoed en hovaardigheid, ’n verkeerde lewe en slinkse woorde. 14 Wie my het, het raad en behaal sukses, ek verleen insig, ek is die een wat die mag gee. 15 Met my hulp regeer konings goed en laat maghebbers reg geskied; 16 met my hulp heers die mense wat mag het, die leiers, elkeen wat reg regeer. 17 Ek het dié lief wat my liefhet; dié wat my soek, vind my. 18 Wie my het, het rykdom en eer, het duursame en blywende besittings. 19 Wat ek vir jou lewer, is beter as goud, selfs fyn goud; wat ek inbring, is*

---

<sup>132</sup> “In form this is a question, ‘Does not Wisdom call ( alh ) , but it is equivalent to an affirmation” (Murphy 1998b:47).

<sup>133</sup> Die OAB gee beter uitdrukking aan die menigvuldigheid van wysheidsbegrippe uit die mond van Vrou Wysheid met “voortreflike dinge” as die NAB met “wat ek sê, is die moeite werd”.

*meer werd as die suiwerste silwer. 20 Waar ek gaan, is daar geregtigheid, my pad is dié van die reg. 21 Ek maak dié wat my liefhet, ryk, ek maak hulle skure vol.*

*22 “Die Here het my geskep, Hy het met my begin; ek is die eerste wat Hy gemaak het, lank, lank gelede. 23 Ek is lankal daar, van die begin af, voor die aarde daar was. 24 Ek het gekom toe die groot waters nog nie daar was nie, toe daar nog nie fonteine vol water was nie. 25 Voor die berge hulle plek gekry het, voor die rante het ek al gekom, 26 voor die Here die aarde met sy vlaktes gemaak het, voor Hy selfs die eerste grond gemaak het. 27 Ek was daar toe Hy die hemelgewelf opgerig het, toe Hy die horison oor die see afgemerkt het, 28 toe Hy die wolke daarbo gesit het, die fonteine onder die diep water laat uitborrel het. 29 Ek was daar toe Hy vir die see sy grens vasgestel het, dat die waters sy bevel nie sou oortree nie<sup>134</sup>, toe Hy die fundamente van die aarde afgesteek het. 30 Ek het my kennis by Hom gekry, ek was elke dag sy vreugde; die hele tyd het ek dit by Hom geniet. 31 Ek het my verlustig in die wêreld wat Hy gemaak het, die mense was vir my ’n vreugde.*

*32 “Daarom, seuns, luister na my, dit sal goed gaan met dié wat op my pad bly. 33 Luister na wat ek julle leer, moet dit nie verontagsaam nie, dan sal julle ook wysheid hê. 34 Dit sal goed gaan met die mens wat na my luister, die mens wat elke dag na my huis toe kom en op my drumpel staan en wag. 35 Wie my vind, vind die lewe self en geniet die guns van die Here. 36 Maar wie my nie wil vind nie, doen homself skade aan; wie my haat, hou van die dood.”*

**9** *Wysheid het vir haar ’n huis gebou met sewe klippilare. 2 Sy het geslag en wyn reggesit, sy het haar tafel gedek 3 en haar bediendes na die stad toe gestuur om van die hoogste plek af te roep: 4 “Kom hiernatoe, almal wat nog moet leer!” En vir dié wat kennis kortkom, het sy gesê: 5 “Kom eet by my, kom drink van die wyn wat ek reggesit het! 6 Neem afskeid van die onkunde, dat julle kan lewe, kom op die pad van die insig!” 7 Wie iemand so opvoed dat hy ’n ligsinnige mens word, moet die verwyrt daarvoor dra; wie iemand so leer dat hy ’n goddelose word, doen dit tot sy eie skande. 8 Moenie ’n ligsinnige mens probeer opvoed nie, hy sal jou daarvoor haat. Voed ’n wyse op, en hy sal lief wees vir jou. 9 Gee jou aandag aan ’n wyse mens, en hy kry meer wysheid, leer ’n regverdige, en hy sal kennis vasgryp<sup>135</sup>. 10 Wysheid begin met die dien van die Here; wie die Heilige ken, het werklik insig. 11 As jy*

<sup>134</sup> Malul (2002:454) wys op die konteks van beweging en ruimtelikheid en bestempel “oortree” hier as ‘n konkrete en grafiese uitdrukking daarvan.

<sup>135</sup> In navolging van Malul (2002:134) se verwysing na die tassintuiglike aard van die uitdrukking.

*wysheid het, sal jy lank lewe, jou lewensjare sal vermeerder word. 12 As jy wysheid het, het jy self die voordeel daarvan; as jy 'n ligsinnige mens is, dra jy alleen die las. 13 Vrou Dwaasheid is luidrugtig, stadig van begrip en sonder kennis van sake. 14 Sy sit by haar voordeur, haar stoel staan op die hoogste plek in die stad, 15 en sy roep na dié wat verbykom, elkeen besig om sy gang te gaan: 16 “Draai af hiernatoe, almal wat nog onervare is!” Sy sê vir dié wat kennis kortkom: 17 “Gesteelde water is soet, kos wat stilletjies geëet word, is lekker!” 18 Dié wat na haar luister, beseef nie dat die dood self daar wag nie, dat dié wat hulle deur haar laat nooi het, klaar diep in die doderyk is nie.*

### 3.3.2.3 Strukturele en intratekstuele kenmerke

Beide Spreuke 8 en Spreuke 9 word deur Fox (2000:263-318) bestempel as interludes in die tema van onderrig kenmerkend van die boek. Clifford (1999:90-107) beskryf hoofstuk 8 as die tweede wysheidsgedig (naas 1:20-33) en hoofstuk 9 as die derde. Murphy (1998b:48-63) gebruik die term “toesprake”.

Oor strukturele indeling is daar nie wesenlike verskil van mening nie. Fox (2000:264) wys op die duidelike teenstelling tussen die voorafgaande hoofstuk en die inleidende woorde van Vrou Wysheid in 8:1-3. Hoofstuk 7 beskryf die slinksheid van die dwase of losbandige vrou, wat vermy moet word, terwyl Hoofstuk 8 Vrou Wysheid aanprys, en die manne aangemoedig word om haar teenwoordigheid op te soek. Waar die dwase of vreemde vrou van hoofstuk 7 in donker hoekies in gedempte tone verleidend praat<sup>136</sup>, proklameer Wysheid haar boodskap op die openbare plekke met selfversekerdheid.

Die kosmologie (waarop in die ontleding gefokus sal word) dien as uiteensetting van die oorsprong of ontstaan van wysheid.

8:1-3 Inleiding: Wysheid se openbare oproep
---

8:4-11 Die kosbaarheid en integriteit van Wysheid se woorde
---

<sup>136</sup> ‘n Paradoks met haar beskrywing in 9:13, waar sy as luidrugtig bestempel word.

8:12-21 Die voordele wat Wysheid inhou

8:22-31 Die oorspronge van Wysheid

8:32-36 Oproep, belofte en waarskuwing

Die verband tussen hoofstuk 8 en hoofstuk 9 bestaan in die motief van Vrou Wysheid se behoefte aan liefde (Fox 2000:295), of, anders uitgedruk, die personifikasie van wysheid as 'n vrou wat, as sy liefde betoon word, groot seënninge en voordele inhou, in kontras met die ellende wat wag op diegene wat Vrou Dwaasheid navolg. Hoofstuk 9 bestaan uit drie dele: 1-6 as die uitnodiging na die maaltyd deur Vrou Wysheid, 13-18 as 'n soortgelyke uitnodiging deur Vrou Dwaasheid, en verse 7-12 as 'n invoeging daartussen. Murphy (1998b:58) wys daarop dat verse 10 en 11 die sentrum vorm van hierdie gedeelte, waar die motief van die vrees van die Here opgeneem word en omring word deur twee uitsprake in terme van kontraste: ligsinnigheid versus wysheid in 7-9, en wysheid versus ligsinnigheid in vers 12. Diagrammaties kan dit as volg uitgedruk word:

9:1-6 Vrou Wysheid se uitnodiging na 'n feesmaal

9:7-9 Ligsinnigheid teenoor Wysheid

9:10-11 Wysheid is om die Here te dien

9:12 Wysheid teenoor Ligsinnigheid

9:13-18 Vrou Dwaasheid se uitnodiging na 'n feesmaal

3.3.3 Die Liggaam in en agter die teks

3.3.3.1 Inleidend



Watter liggaam vorm die bloudruk van die gemeenskap se liggaamsideologie? Indien bevind sou kon word dat Vrou Wysheid heeltemal losstaande van Jahwe funksioneer, ‘n karakter in eie reg, wat ‘n heeltemal nuwe godsstruktuur daarstel, dan sou Vrou Wysheid vir hierdie studie waarin vroulikheid by die Skeppergod van Israel nagespeur word, geen betekenis inhou nie, en sou ons haar kon ignoreer<sup>137</sup>. Vrou Wysheid word egter aangebied aan mense (manne) binne ‘n bepaalde tradisie, waarin die volgende raamwerk vir die keuse tussen lewe en dood, bestaan: die lewe word bekom en behou deur Jahwe te dien, in Jahwe se weë te lewe, en Jahwe se bevele en geboie na te kom. Dit is die Deuteronomistiese voorwaarde vir lewe in Israel. Dit is die paaie waarheen terugkeer moet word (8:20, 32, 9:6). Teen hierdie agtergrond gesien is Wysheid, in watter gedaante ookal, implisiet die verpersoonliking van Jahwe se wysheid. Dit is die substansie van die metafoer. Al skyn die figuur van Wysheid in die gedigte van Spreuke 8 en 9 ‘n onafhanklike entiteit te verteenwoordig, wat selfs die vermoë besit om lewe te gee, praat en roep sy teen die kanoniese eggo’s van ‘n patriargale deuteronomistiese retribusie-gebaseerde agtergrond (McKinlay 1996:56). Voorts word die verhouding tussen Jahwe en Vrou Wysheid waarskynlik doelbewus in veelduidige terme beskryf, veral in 8:22-31 waar dit oor die ontstaan van Vrou Wysheid handel. “What is said is that personified Wisdom is YHWH’s transcendent creation. Whether their subsequent relationship is hierarchical or egalitarian remains open” (Baumann 1998:70). Tog, selfs al sou die persoon van Vrou Wysheid blyk met goddelike eienskappe gevul te wees, wat dus naas Jahwe funksioneer as “persona”, as uiting van die ideale regulerende liggaam van Israel, verdien sy juis daarom om, in die lig van die doelwit van hierdie studie om die genderbepaaldheid van die godsstrukture in die Hebreeuse Bybel se skeppingsteologie na te vors, noukeurig ondersoek te word. Haar verpersoonliking gee immers stabiliteit aan en ‘n greep op al die wysheidswaardes wat sy voorstaan, en trek die grense vir die wyse binnegroep en die dwase buitegroep (Viviers 2005a:880).

---

<sup>137</sup> Vorster (2003:14-15) beskryf die verhouding tussen Vrou Wysheid en Jahwe as “‘n politeïstiese interaksie tussen skeppergod Elohim en Wysheid” en bestempel die gepersonifieerde wysheid as ‘n aanduiding van ‘n diversiteit van gode. Die koms van Jahwe beskryf hy as die resultaat van doelbewuste pogings om Elohim in ‘n nasionalistiese, etniese god te verander. Tog is ons in ons omgaan met die teks wat ons voor hande het, nie soseer begaan oor die ontstaansgeskiedenis van Vrou Wysheid as met haar retorisiteit nie. Uit die Spreukeboek soos ons dit ken, in finale vorm, is die verhouding tussen Jahwe en Vrou Wysheid so veelduidig en vaag dat sy nie geïgnoreer kan word as ‘n moontlike metaforisering waaraan ‘n liggaamsideologie van Israel se godsstruktuur ten grondslag lê nie.

Voordat Vrou Wysheid bekyk word, moet egter ook oor haar verskyning gereken word in terme van die posisionering daarvan aan die einde van die inleidende gedeelte Spreuke 1-9, en in terme van die vreemde vrou.

Die vreemde vrou of Vrou Dwaasheid word beskryf as die teenpool, die antitese, van Vrou Wysheid (Viviers 2005:886). Haar verskyning aan die einde van hoofstuk 9, nadat die wonderlike eienskappe van Vrou Wysheid besing is, dien oënskynlik om as 'n soort waarskuwing, indien nie 'n dreigement nie, te dien vir die jongman wat Vrou Wysheid nie navolg nie, en dus die weë van die vrees van die Here verlaat. Sy verskyn omdat Vrou Wysheid verskyn het, om Vrou Wysheid se kwaliteite te beklemtoon by wyse van 'n antitese. Dit laat egter die vraag waarom Vrou Wysheid in die eerste plek as vroulik personifieer word, oop.

Dit is myns insiens meer waarskynlik dat Vrou Wysheid verskyn as teenpool of antitese vir die vreemde, dwase, en veral losbandige vrou. Hiervoor verskaf 'n interpretasie gebaseer op liggaamlikheid as bron van metaforisering die stukrag, asook die beskrywings van die vreemde vrou wat Spreuke 8 en 9 voorafgaan.

Twee kragte vloei saam om die wysgeer sover te bring om Wysheid as vroulik voor te stel, met die kragtige uitnodiging aan die jong manne om haar na te volg. Die eerste is die problematiek van 'n God wat liggaamlik versluierd, maar tog duidelik manlik, vanuit die ontwikkeling van die Naam-teologie in Israel blyk. Die God van Israel is 'n transendente God, maar die transendensie in sigself is 'n "gendered absence", die van 'n vader wie se liggaamlikheid versluier word (Eilberg-Schwartz 1994:127). Tog word Israel voortdurend opgeroep om God met hart en siel lief te hê, deur die Deuteronomis en profete soos Hosea. Die terme wat vir liefde gebruik word, dra nie noodwendige erotiese ondertone nie. Tog is die terme waarmee Israel se liefde vir God in Deuteronomium beskryf word, dieselfde as waarmee die liefde tussen 'n man en sy vrou beskryf word (Gen 24:67, 29:20, Deut 21:15), sowel as vleeslike lus (Gen 34:3, Rig 16:4) (Eilberg-Schwartz 1994:128). Om God aan te hang of aan te kleef, soos in Deuteronomium 10:20 ensovoorts word uitgedruk met 'n term wat die mees intieme kontak voorstel, soos die fisiese samevoeging van dinge. Figuurlik dra dit die betekenis van lojaliteit en liefde, weereens met die betekenis van fisiese nabyheid, soos in Genesis 2:24. Daar bestaan duidelik 'n liefdesverhouding tussen Israel en God, en soos 'n onderdanige die penis van die patriarg vasgryp wanneer 'n eed

gesweer word, so figureer die aangryp van die naam van God in die Deuteronomistiese wêreld as ‘n teken van getrouheid aan Hom. So word die potensiële begeerte of begeerlikheid in die verhouding tussen ‘n man en ‘n vrou ook die krag wat die verhouding tussen ‘n goddelike vader en ‘n aardse seun dryf, maar as gevolg van die liggaamsideologie bly dit goed verskuil.

In kontras met Deuteronomium gebruik die profeet Maleagi ook die metafoor van vader en seun om die verhouding tussen God en Israel uit te druk, maar in erotiese metaforisering word Israel se wegdraai of verlaat van God uitgedruk. Hier is dit egter ‘n manlike Israel wat oortree, en God wat as die “vrou van jou jeug” uitgebeeld word. Israel het God se weë verlaat soos ‘n man sy vrou aan wie hy trou gesweer het, verlaat. Eilberg-Schwartz (1994:130) beskryf die metaforisering as ‘n omkeer van genderrolle, sodat Israel se manlikheid herstel kan word. Om aan Israel ruimte te gee om manlik op te tree, word God as vroulik voorgestel.

Ek stel voor dat die verskyning van Vrou Wysheid in Spreuke 8 ook te make het met, wat Eilberg-Schwartz (1994:130) noem, hierdie “homoerotic dilemma<sup>138</sup>”. Geskryf in die na-eksiliese tydperk, waar die behoefte aan familie-stabiliteit groot was, verwys die goeie raad van Spreuke ook na die verhouding tussen vader en seun. Uit Spreuke 3:12 blyk dat die verhouding tussen ‘n pa en ‘n seun as parallel beskou is vir die verhouding tussen Israel en God. Daarmee, omdat hierdie verhouding as ‘n liefdesverhouding bestempel word, kom die kompleksiteit van seksualiteit in spel. In hierdie potensiël bedreigende scenario tree Vrou Wysheid in. Sy as vrou stel haarself in die middel van die verhouding tussen God die vader en Israel die seun op, as ‘n oplossing en herstel van die kragtige heteroseksuele verbintnisse en dinamika in die

---

<sup>138</sup> Eilberg-Schwartz (1994:132) wys daarop dat in verskillende Bybelse kontekste met die dilemma van potensiële homo-erotiese ondertone in die verhouding tussen Israel en die manlike God op verskillende wyses gehandel is. Esegieël metaforiseer die liefdesverhouding tussen God en Israel in terme van heteroseksuele omgang; Deuteronomium versluier (verberg) die liggaam van God en metaforiseer God as ‘n stem en ‘n naam. Maleagi metaforiseer God as vroulik, en die Spreuke wysgeer stel Vrou Wysheid in die verhouding tussen die seun en die vader op. Hy beskou hierdie verskynsels as getuienis van die Israel tradisie se stryd om ideale, regulerende heteroseksuele metaforisering te behou. Daar kan selfs bygevoeg word, meen ek: dit was ‘n stryd om die manlike God van ou Israel regop te hou! In Spreuke 8 en 9 is nie sprake van die feminisering van die manne van Israel, om die dilemma van potensiële homo-erotika te ontkom nie, daarvoor word die manne te kragtig uitgebeeld as verleibaar deur die vreemde vrou! Die oplossing is ‘n vermengde, doelbewus veelduidige (“ambiguous”) metafoor van Vrou Wysheid as uitbeelding van God se wysheid, en dus, aantrekkingskrag.

Israelse samelewing<sup>139</sup>, en van die verhouding tussen Israel en God. Hierdie vroulike figuur Wysheid laat seuns toe om God en sy woorde met hart en siel lief te hê, sonder die bedreiging van homo-erotiese konnotasies.

Terselftertyd word van ‘n tweede mag, of dinamika, wat reeds bestaan, en goed bekend is, gebruik gemaak om die jongmanne van Israel te oorreed om Jahwe aan te hang (lief te hê). Haar naam is “vrou<sup>140</sup>”. Sy bestaan reeds van vroeg in die geskiedenis af, hoewel Vrou Wysheid aanspraak maak daarop dat sy van voor die skepping af daar was (Spreuke 8:22-31). Die afwyking van die gebaande weë, van die onderwysing en wysheid wat van Jahwe af kom, word uitgebeeld as die verleiding van ‘n prostituut, en om wysheid (dit is die dien van Jahwe) te laat vaar, as owerspel, of toegewing aan die listigheid van vroue in Spreuke 1-9. Nie alleen is hierdie verleidelike mag, teen die tyd wat Vrou Wysheid in haar volle glorie op die toneel verskyn in hoofstuk 8<sup>141</sup>, goed gevestig in die onderrig-milieu nie, die lewe en geskiedenis self, die tradisie, het deeglik kennis geneem daarvan. Simson en Delila, Dawid en Batseba.... dalk selfs Adam en Eva! Die mag van ‘n vrou oor ‘n man, hetsy (Freudiaans gesien) die moeder oor haar seun, selfs die suster oor haar broer, was eie aan die antieke Israel siening van die vrou, en ‘n liggaamlike oorsprong. In antieke Israel het alles uit die liggaam voortgekom. Vroue is gesien as voorwerpe wat beheer en gekontroleer moet word, anders het hulle jou in beslag geneem. Op ‘n vernuftige wyse span die Spreuke-wysgeer daardie fenomeen in om die lojaliteit van die manne van Israel aan Jahwe te hervestig: deur wysheid as vroulik te metaforiseer, dus, as iemand wat soortgelyke aantrekkingskrag<sup>142</sup> vertoon. Jong manne hoef nie hulle

<sup>139</sup> “Hence, for those who remember Ezekiel and Hosea’s descriptions of the lovemaking of God and Israel, the interruption of a female figure restores heterosexual imagery” (Eilberg-Schwartz 1994:132). Die essensieel nie-seksuele figuur van Vrou Wysheid laat seuns toe om God se woorde lief te hê en steeds enige homo-erotiese assosiasies te vermy.

<sup>140</sup> “In the metaphorical conjunction of woman with the Wisdom of Yahweh, it is both the readers’ experience of the activity of God *and their experience of women that will be drawn upon*” (McKinlay 1996:42). (My beklemtoning).

<sup>141</sup> Haar vlugtige verskyning in 1:20-33 is in ‘n vermanende, nie ‘n uitnodigende nie, rol. “Wisdom’s first speech (1:22-33) did not extend much hope to anyone” (Murphy 1998b:50).

<sup>142</sup> Eilberg-Schwartz (1994:132) meen dat Vrou Wysheid ‘n “essentially nonsexual female image” vertoon. Sy “allows sons to love God’s words while keeping homoerotic associations at bay.” In die lig van die eet- en drink metafore wat ook deur Vrou Dwaasheid in 9:17 ingespan word in haar verleiding, meen Yee (1995:66) dat erotiese uitbeelding beide Vrou Wysheid en die Vrou Dwaasheid omring. Baumann (1998:54) wys egter daarop dat in gepersonifieerde Vrou Wysheid alle aspekte wat eties verdag voorkom in terme van karakter, vermy word, ook seks. Selfs as “lover” bied sy nie haar lyf aan nie.

“harte en siele” te verloor op die vreemde of dwase vrou nie. In Vrou Wysheid, die sluier waaragter die manlike Jahwe verberg word, het hulle hulle eie vrou waaraan hulle hulle “harte en siele”, dit wil sê, hulle liggame, kan verknog, wie hulle kan aanhang en aankleef met dieselfde passie as wat uitgelok word deur ‘n aantreklike, verleidelike vrou<sup>143</sup>.

### 3.3.3.2 Aspekte van die beliggaamde personifikasie van God en Vrou Wysheid.

#### (a) Voor hande liggaamlikheid.

Aan God word geen liggaamlike trekke toegeken in Spreuke 8:1-9:18 nie, met uitsondering van dit wat in die verlede, tydens die skepping gegeld het. In die verlede het God

- geskep 8:22, 26
- georden 8:25, 28
- gebou, opgerig 8:27
- afgemerk, gemeet 8:27
- oopgemaak 8:28
- grense vasgestel 8:29
- bevele gegee 8:29
- fundamente afgesteek 8:29
- kennis meegedeel 8:30

In die hede is God bloot self een wat passief/indirek guns betoon aan die wat Hom dien. Vrou Wysheid, daarenteen, is aktief besig. Kenmerkend van haar aktiwiteit is die gebruik van spraak, die mond. Vrou Wysheid

- roep 8:1, 3, 4, 9:3 (indirek)
- praat, sê 8:6, 7, 8, 9, 32vv, 9:4
- staan 8:2
- deel verstandigheid en insig uit 8:5, 10, 14, 33, 9:6, 9
- leer 8:10, 33, 9:7, 8, 9

---

<sup>143</sup> ‘n Skryfstuk hieroor sou die titel kon dra: “Lady Wisdom: a brilliant solution to a (t)horny issue!”.

- praat reguit en opreg 8:6, 7, 8, 9, 11
- beskik oor verstand, kennis en skranterheid 8:12, 14
- verleen mag 8:14
- verleen reg en geregtigheid 8:15, 16, 20
- help konings en maghebbers regeer 8:15, 16
- verleen rykdom, blywende besittings 8:18, 19, 21
- geniet, verlustig 8:30, 31
- bou 'n huis 9:1
- berei 'n maaltyd voor 9:2
- gee opdragte 9:3
- nooi uit 9:5
- bestaan van voor die skepping af 8:22-31

Die verweefdheid, veelduidigheid of vaagheid in die personifikasies van Vrou Wysheid en Jahwe spreek uit die volgende gedeeltes:

- In 8:13 beskryf Vrou Wysheid haarself as iemand wat die Here dien, want sy haat wat verkeerd is.
- In 8:22 is Vrou Wysheid een wat deur die Here geskep is.
- Vrou Wysheid is 'n ooggetuie van die fase van die skeppingsproses waarmee God besig is in 8:24-29.
- Sy verskaf aan die Skepper vreugde, en geniet self die Skepper se teenwoordigheid in 8:30.
- Vrou Wysheid verlustig haar in die skepping en skepsele van God in 8:31.
- Sy verskaf lewe self, gekwalifiseer as dat die guns van die Here daarvoor regeer in 8:35.
- Sy word beskryf as inherent deel van (die eienskappe van) Jahwe in 9:10.

Die uitdrukking in 9:10 is die spilpunt waarom die rol van Vrou Wysheid as bemiddelaar, bemagtiger en opvoeder draai. Wysheid het nie net by Jahwe begin (in terme van oorsprong nie), Wysheid is ook die begin van 'n verhouding met Jahwe. Trouens, die onderskeid tussen Jahwe en Vrou Wysheid verdwyn totaal as die bedoeling van hierdie metaforisering duidelik word in die parallelisme van 9:10. Daar bly geen twyfel oor dat dit gaan oor Jahwe as God nie. Die liggaamsideologie onderliggend aan die Jahwe van Spreuke 8 en 9 is egter af te lei uit die rol wat Vrou

Wysheid speel. Soos Viviers (2005a:882) dit formuleer: Waar huisves Jahwe wysheid? Watter deel van die liggaam word oorheersend geassosieer met wysheid? Om aan die Israelitiese ideale regulerende liggaamsideologie getrou te wees, sal dit 'n manlike, heel, gekontroleerde liggaam moet wees.

(b) Vrou Wysheid in die openbare forum

Die openbare domein is gewoonlik die man se wêreld, en die vrou se plek in die huishoudelike domein (Viviers 2005a:882). Daarom het die beskrywing van Vrou Wysheid se teenwoordigheid in openbare plekke 'n onmiddellike impak op die retoriek. Die vier plekaanduidings in 8:1-3, teweete hoogtes, kruispaaie, stadspoorte en ingange is die hart of setels van die kommersiële aktiwiteit, die regspleging en die sosiale lewe. Hier is potensiëel 'n groot gehoor vir Vrou Wysheid se woorde, in kontras met 9:1-5 waar sy in die privaatheid van haar huis optree.

Fox (2000:265) wys op die skerp en duidelike kontras met die voorafgaande hoofstuk 7<sup>144</sup> waar die Vreemde Vrou in gedempte stemtoon in donker hoekies haarself aan die jongmanne aanbied<sup>145</sup>. Vrou Wysheid proklameer haar boodskap luid en helder in die mees openbare plekke in en rondom die stad. Vrou Wysheid betree die twee belangrikste openbare domeine: die hoogtes van die stad waarvandaan die paaie uiteenloop, en die ingange buite die stadsmure by die poorte daarvan. Haar openbare verskyning is nie 'n enkele unieke insident nie maar 'n voortgaande, tipiese optrede. Daaraan word 'n a-temporele karakter gegee, sodat verstaan moet word dat Vrou Wysheid alle manne in alle stede aanspreek, binne en buite die stadsmure, op hoë plekke en waar die aksie en beweging is, herhalend en ewiglik. Sy het die drumpel na die openbare domein oorgesteek, 'n moontlike verleentheid en eerskending van die mans van die samelewing, maar omdat sy dit in hulle diens en vir hulle onthalwe doen, deur die vrugte van haar binnelewe aan hulle aanbied, bring haar potensiële

<sup>144</sup> Sien 3.3.3.2 a) vir die moontlike impak daarvan.

<sup>145</sup> 'n Paradoks, want sy word as luidrugtig beskryf. Moontlik moet die "luidrugtig" van 9:13 gesien en verstaan word as ongekontroleerdheid of gebrek aan (morele) selfbeheersing.

skending van kulturele norme eerder eer aan die mans by die openbare poort en forum.

Haar stad verteenwoordig elke stad, selfs die geheel van die bewoonde wêreld. Daarin sluit haar beskrywing aan by 'n gebruik in die antieke nabye Oosterse mitologieë wat gereeld die kosmos as 'n stad voorstel. Sommige stede is selfs beskou as 'n mikrokosmos van hemel en aarde (Fox 2000:267).

Vrou Wysheid beweeg met vertroue en heel openlik in die manlike domein, en voel haar klaarblyklik daarin heel tuis. Viviers (2005a:882) wys daarop dat aristokratiese en invloedryke vroue meer vryheid gehad het as gewone vroue en dus verdra kon word in domeine wat aan manlikheid behoort. Boonop het haar gewaande status as "godin" haar vryheid van beweging gegee. Nogtans is dit veelseggend dat Vrou Wysheid die manne van die stad aanspreek en na hulle roep. Die voorwerp van haar optrede, die manne, word bestempel as "alle mense". Hieruit blyk duidelik dat sy haar rig tot mans, want vroue verskyn nie in hierdie genoemde openbare plekke nie, en maak dus nie deel uit van "alle mense" nie<sup>146</sup>. As sy dus deur haar optrede 'n bydrae wil maak tot die morele heil en samestelling van die gemeenskap, het dit alreeds deur haar lokaliteit en fokus te make met manlikheid, net soos wat die openbare optrede van Vrou Dwaasheid, ook in daardie openbare manlike domein, 'n genderbepaalde motief het. Dit gaan oor die wen van die harte van die mans, die kultuurdraers van die destydse samelewing.

Voorts betree Vrou Wysheid die manlike domein deur die aard van haar optrede. Sy roep, laat haar stem hoor, en skree dit uit. Soos reeds aangedui is spraak of bevel, orator te wees, 'n uiters belangrike kenmerk van manlikheid, want daardeur is sofistikasie gedemonstreer, die soort wysheid wat uniek is aan mans. Ook Vrou Wysheid vertoon 'n begeerte tot transformasie, skepping en beheersing. Boonop is wat vroue kwytraak gewoonlik bestempel as ydele praatjies (Eilberg-Schwartz 1995: 6). Dit word in 8:1-3 kategoriees gestel dat hier 'n vrou in die persoon van Vrou

---

<sup>146</sup> Op sigself 'n skrikwekkende aanduiding van die siening van en houding teenoor vroue in die gemeenskap van Israel. Soos in hoofstuk 2 uitgewys, reguleer die ideale manlike Israel liggaam die gemeenskap sodanig dat vroue randfigure word. Fontaine (2002:13) wys op die afwesigheid van dogters en susters in die gehoor van Vrou Wysheid en Jahwe. "...without a mate and a child, they exist as non-persons in the sages' collection." Dit is nie verrassend nie, gesien in die lig van die houding teenoor dogters in die patriargie. Hulle was gevaarlike lastige entiteite "to be worked, traded and bred" (Fontaine 2002:40).



Wysheid aan die woord is. Sy is verder nie die dwase vrou wat dinge uit haar mond kwytraak asof haar mond geassosieer kan word met haar vagina, wat losbandigheid, gevaar, afgodery ensovoorts vrylaat nie (Eilberg-Schwartz 1995a:174), maar het klaarblyklik ‘n positiewe of skeppende of transformerende motief. Sy word immers Wysheid genoem. Nie alleen sal haar in diens staan van manlikheid en die patriargie, soos aangetoon deur Viviers (2005a:888), blyk uit die “produkte” wat haar mond voortbring nie, maar die blote feit dat sy soos ‘n man as orator optree, laat mens wonder oor die ware vroulikheid van Vrou Wysheid. Anders as in Genesis 1 en Job 38-42 swyg God in Spreuke 8 en 9, maar sy stem word hoorbaar in die verpersoneerde vrou.

In die verband is dit treffend dat, net in Spreuke 8 en 9, daar 23 keer verwys word, direk of indirek, na Vrou Wysheid se mond. Boonop is sy vir die grootste gedeelte van die teks self, deur die direkte rede, aan die woord. Van stil wees in terme van lydelikheid, verduring, passiewe aanvaarding of geworpenheid, soos in die patriargale samelewing van vroue verwag is, is nie sprake nie.

(c) Haar aanbod is suiwer en seker

As Wysheid haarself aan die jong, weerlose en onervare mans van die gemeenskap aanbied, word hulle bemagtiging voorsien by wyse van twee dimensies. Sy bied haarself en haar eienskappe aan, om in besit geneem te word, en sy skenk sekere gawes of vermoëns aan diegene wat met haar omgang het.

Die eienskappe van Vrou Wysheid word beskryf as die integriteit van haar woorde, naamlik voortreflikheid, opregtheid, waarheid, afsku aan wat verkeerd is, getoetstheid, goeie bedoeling, direktheid (reguit praat), moreel reg. Dit is meer werd as silwer en fyn goud. Ooglopend afwesig is eienskappe soos deernis, besorgheid, en genade. Trouens, dit wil blyk asof Malul (2002:106) ‘n raak beskrywing gee van die gebruik van gesuiwerde silwer en goud as metafore vir die waarde van die eienskappe van Vrou Wysheid se woorde as hy daarop wys dat met hierdie uitdrukking gewys word op die separasie en verwydering van onsuiverheid of onsuiverhede (“the dross”). Toevalligheid en veelkansigheid in terme van die aard, en selfs gender-ideologie onderliggend aan Vrou Wysheid se woorde, word uitgeskakel deur uitgebreid en met klem haar woorde te beskryf in terme van eienskappe wat tot die

boonste liggaamsdeel behoort, die wêreld van die denke, eerder as die wêreld van die liggaam.

Dieselfde geld van die gawes of vermoëns wat Vrou Wysheid aanbied. Verstand, kennis, insig, goeie raad wat lei tot sukses. Nogeens is die “liggaam” van wat Vrou Wysheid aanbied aan die jongmanne gemodelleer op ‘n gesuiwerde liggaam, een wat onder beheer is en waarin die geheimenisvolheid en bedreigendheid van die onderste liggaamsdele, dit waarmee vroulikheid geassosieer is (sien hoofstuk 2), nie voorkom nie. Viviers (2005a:882 in navolging van Malul) wys daarop dat die gawes of eienskappe wat aan die jongmanne aangebied word, van binne die liggaam kom, vanuit die “hart” as sentrum van bewussyn. Dit is gevolglik konkrete liggaamlikbepaalde entiteite, nie een of ander objektivistiese openbaring nie. In die antieke epistemiese proses is die verkryging van kennis (die soort gawes wat Vrou Wysheid aanbied) nie ‘n abstrakte filosofiese proses nie, maar ‘n liggaamlike interaksie. Kognitiewe prosesse is gesien in konkrete, sensoriese terme. So beskryf Fox (2000:268) die Hebreeuse woord **לֵב** in 8:5 as “the organ of cognition and memory as well as the locus of emotion”. Die hart is deel van die liggaam, maar van die manlik geprioriseerde deel daarvan. Dit is dus veelseggend as die interaksie tussen Vrou Wysheid en die manne eienskappe oplewer soos skrandtheid, die vermoë om te onderskei tussen reg en verkeerd, insig, en regsinnigheid<sup>147</sup>.

(d) Mag en Wysheid loop saam

Die uitdrukking **טְוֹמֹזִים** “skrandtheid” in 8:12 word in jukstaposisie met “verstand” en “kennis” gebruik, en as eienskappe van wysheid beskou. Malul (2002:149) wys op die verbintenis met “raad”, “sukses”, “insig”, en baie veelseggend, met “mag”. Hy wys daarop dat “mag” en “wysheid” dikwels in paralellisme of in noue verbondenheid gebruik word, soos in Jeremia 9:22, Job 12:13, Prediker 9:16 en Daniël 2:20. So ook hier in Spreuke 8:14, want wie Wysheid het, het ipso facto ook die ander eienskappe, beslis ook mag. Om “skrandtheid” (**טְוֹמֹזִים**) so nou verbonde met “mag” (**הַרְבֵּב**) te gebruik, ook met ander konsepte van

<sup>147</sup> “These wisdom virtues are also focused on or associated with the upper body with which males are predominantly identified—men are mind and women body!” (Viviers 2005:883).

kragtige optrede, en daaraan die konnotasie van wysheid te heg, is ‘n refleksie van die wisselwerking tussen die semantiese velde van kennis en beheer.

In Spreuke 8:14-21 word die magtige of bemagtigende uitwerking van wysheid wat bestaan uit skrandigheid, verstandigheid, insig ensovoorts ekplisiet gestel. Sukses volg. As daar twyfel bestaan oor watter soort sukses bedoel word, volg die definisie in die beskrywing van goeie regering deur konings (8:15), maghebbers wat effektief (reg) heers (8:16), rykdom en eer verkry (8:18), duursame en blywende besittings kom onder die beheer van die wyse (8:18), hulle word ryk, hulle skure vol (8:21). Jahwe, die epitoom van manlikheid, vertoon veral hierdie beeld (Viviers 2005:883). Skrandigheid in die uitvoering van beleidmaking of politiese regeringsmag is ‘n aktiwiteit wat aan manlikheid toebehoort, maar so ook die ander goeie eienskappe wat hier vermeld word. Vorster (2002:36) wys op die belangrikheid van selfbeheersing, insig, geregtigheid en moed as noodsaaklike voorvereistes vir ‘n liggaam om effektief te kan funksioneer in ‘n leiersrol in die gemeenskap. As die hulp wat Vrou Wysheid aanbied, volgens 8:15, dus daartoe lei dat konings goed regeer en maghebbers reg (קד , x , ) laat geskied, is dit moeilik om die inskribering van die manlike regulerende liggaam op die jongmanne wat deur Vrou Wysheid bemagtig word, mis te kyk. Hierdie “liggaam” is gevul met selfbeheersing, onderskeidingsvermoë, en speel ‘n beskermende, regulerende rol in die sosiale liggaam van hulle dag. Dit is wat Vrou Wysheid verteenwoordig en aanbied. Sy bemagtig die mans van haar samelewing, en word ‘n adverteerder en voorstander van die dominante manlike kultuur (Viviers 2005a:883).

In die ouer gedeeltes van die Spreukeboek wys Jahwe twee kante van homself, volgens Baumann (1998:57). Aan die een kant blyk Hy die universele, skeppende, soewereine en almagtige God te wees. Hy is gesitueer bokant die skepping, verantwoordelik vir geregtigheid en retribusie, transendent en onvergelykbaar. Aan die ander kant is Jahwe ‘n persoonlike God wat omgee vir die swak en minderbevoorregte lede van die gemeenskap. Hy stel persoonlik belang in die heil van spesifieke behoeftiges. Met die verskyning van Vrou Wysheid “verander” Jahwe egter, deurdat Hy nie genoem word as segspersoon vir die swakkes en armes nie. Hy vertoon geen solidariteit met die slagoffers van die lewe se lotgevalle nie. In Spreuke 6:10-11 word armoede beskryf as die resultaat van luiheid!

In kontras met die ouer Spreuke word veral in Spreuke 8 en 9 'n andersoortige verhouding tussen Jahwe en die mensdom daargestel. Op verhoudingsvlak is Jahwe dalk nog naby en bereikbaar, maar dit word eksplisiet beperk tot diegene wat wysheid najaag. Daar is geen verwysing na 'n verhouding met minderbevoorregtes nie. Die regeerders word wel duidelik uitgewys as bedeel met wysheid. Die mag van Jahwe bemagtig die magtiges, en so word 'n wêreldorde in stand gehou. Wysheid is die mag van manlike oorheersing, beheersing en bemagtiging. Van deernisvolle sorg en lydelikheid is nie sprake nie. Vrou Wysheid se mag bemagtig mans om soos die epitoom van manlikheid, die ideale Israel-liggaam, te wees, al is sy vroulik gemetaforiseer.

(e) Wie Vrou Wysheid besit, ontvang geskenke

Die gedeelte vanaf Spreuke 8:17-21 word gekenmerk deur die raamwerk van liefde waarbinne dit gegiet is. Die wederkerige aard van die liefde tussen Wysheid en diegene wat haar liefhet word deur vrou Wysheid self geproklameer (Murphy 1998b:51). Hy bestempel dit as 'n verdere aanduiding van die erotiese taal wat gebruik word, onder andere in Spreuke 4:5 en Spreuke 7:4, vir die najaag van Vrou Wysheid. Elders val die klem op die liefde van die mens vir Wysheid. In Spreuke 8:17 is liefde egter een van die belonings, die geskenke, wat sy aanbied aan die wat haar soek. Die aard van daardie liefde word egter in 'n mate gedefinieer deur die effek daarvan, dit wat aan die liefhebbers aangebied word. Dit sluit gawes in wat die man goed te pas sou kom in sy sosiale omgang, tewete rykdom, eer, duursame en blywende besittings, dinge wat selfs meer waardevol is as fyn goud en suiwer silwer (weereens die verwysing na suiwerheid in terme van die uitskakeling van onkontroleerbaarheid, onbeheerbaarheid en chaos soos hierbo aangedui aan die hand van Malul 2002:106). Daarbenewens word die pad van Vrou Wysheid, en daarmee gepaardgaande die pad waarop diegene wat haar vind, kan wandel, bestempel as 'n pad van geregtigheid en reg. Die indruk word geskep dat, in terme van wat in die lewe benodig word om 'n kommervye (dit is, gebalanseerde lewe, sonder ang of bedreiging) bestaan te kan voer, die man wat Wysheid vind, genoeg van die nodige bestanddele sal bekom om dit moontlik te maak. Die man word dus bemagtig om die waardes, styl, en gebruike te kan help bewaar deurdat hy oor die nodige middele en gawes, innerlik en uiterlik, beskik om dit te kan doen. Dit sou veral in die na-eksiliese

tydvak, waar selfs die voortbestaan van individue, saam met die volk, in krisis in ekonomiese en politieke terme verkeer het, bemoediging inhou om so deur Wysheid gevul en bemagtig te kon word.

Viviers (2005a:883) beklemtoon dat die internalisering van wat Vrou Wysheid aanbied die belofte van heelheid of balans inhou<sup>148</sup>. Vrou Wysheid bring die perfekte wysheid uit haar binneste te voorskyn, wat impliseer dat sy self heel en in beheer, gebalanseer is, soos die manlike ideale liggaam<sup>149</sup>. Om haar “in te neem” is om haarself, of eerder, “hom” te word: die ideale of perfekte maatstaf vir ‘n goed geordende samelewing (Viviers 2005a:883). Vroue het nie dieselfde balans en kontrole nie, omdat, in terme van die gender-hiërargie in antieke denke, hulle minder daarvan besit, en dus voorwerpe is van kontrole en beheer.

(f) Vrou Wysheid se kosmiese oorspronge

In die beskrywing van Vrou Wysheid se kosmiese oorspronge in Spreuke 8:22-31 tree Jahwe as skeppergod op die voorgrond, ten minste in Vrou Wysheid se perspektief oor haar eie ontstaan en die ontstaan van die wêreld. Voordat die verborge teks, die liggaamsideologie wat in die metafoer van Vrou Wysheid as resultaat of getuie van die skeppingsproses, opgesluit lê, ondersoek word, kyk ons vlugtig na die voor hande liggaamlikheid wat aan die Skeppergod toegedig word. Daar is duidelike ooreenkomste met die gebruik van kosmologiese terme in Genesis 1, Psalm 74 en Spreuke 8:22-31. God word beskryf as iemand wat maak, wat skep, en dus handelend, aktief betrokke is by die skepping. Hy gaan ordenend te werk deur berge, rante, vlaktes en grond te rangskik. Hy werk soos ‘n argitek en ‘n bouer aan die horison en die hemelgewelf, die wolke en die fonteine. Die (potensieel gevaarlike en chaotiese vroulike) see word ingeperk, en onder die bevel van God gestel<sup>150</sup>. Daar is geen twyfel dat die konstruksie van ‘n skeppergod beantwoord aan die ideale

<sup>148</sup> Veral met verwysing na Spreuke 3:1-2 en 8: “My seun, wat ek jou leer moet jy nie vergeet nie, hou vas aan wat ek jou voorskryf, want dit sal vir jou ‘n lang lewe verseker, dit sal maak dat jy ‘n vol lewe het” en “dit is die geneesmiddel vir jou, die verkwikking vir jou liggaam”.

<sup>149</sup> Vergelyk ook die ooreenkoms tussen die Israelitiese ideale liggaam en die heel of gebalanseerde Griekse liggaam, wat gevul is met presies die regte mengsels van hitte, droogheid, koue en vogtigheid na analogie van die makro-kosmos : die son, lug, aarde en water. (Sien hoofstuk 2 hierbo).

<sup>150</sup> Waarskynlik die oorsprong van die “Bybelse vrou” wat in fundamentalitiese kringe as die rolmodel voorgehou word?

liggaamsbeeld van die Israelitiese liggaamsideologie nie. Sy liggaam is manlik, perfek onder beheer, en in balans, en so vorm hy die makrokosmos, naamlik die skepping.

McKinlay (1996:75) beklemtoon dat, in kontras met Spreuke 8:12, Jahwe verantwoordelik is vir alles wat by wyse van ‘n kosmologie beskryf word. Alles begin met Jahwe. Daar is geen sprake van ‘n outonome Wysheid nie. Maar is dit egter ‘n aanduiding dat Vrou Wysheid eintlik maar ‘n “kloon” is van Jahwe self, wat haar gesag, eer en status bevestig en onderskryf (Viviers 2005a:884)?

Haar kosmiese oorsprong, nog voor die begin van tyd, blyk duidelik uit die beskrywing in Spreuke 8:22-29. Op ‘n manier word sy geïdentifiseer met die ewige Jahwe, en daarom is die roepstem van Vrou Wysheid ook die roepstem van Jahwe. Sy is, volgens Murphy (1998:40-41), die openbaring van God, nie bloot die selfopenbaring van die skepping nie. Sy is die goddelike roepstem uitgevaardig in en deur die skepping, en haar stem weerklink deur elke domein van die geskape wêreld en dring selfs die menslike bewussyn binne.

Hoe (doelbewus) veelduidig die ontstaan van Vrou Wysheid in kosmiese terme egter beskryf word, word geïllustreer deur Pentiuic (2001:255-265) wat die skepping van Wysheid interpreteer as ‘n selfopofferende daad van God. “She was poured out as a libation”. Sy is “verkry” (vers 22) en aan geboorte gegee met geboortepyne (vers 24). Daarom is Wysheid ewig saam met God. Sy word nie bloot toegelaat om te bestaan nie, soos in die geval van die see nie, maar verkry, gebore deur die Skepper om Sy gelyke metgesel of vertroueling te wees.

Die voorstelling van Jahwe en Wysheid, wat in Spreuke 8:30 vreugde en genietinge deel, (sien McKane 1970:358) is ‘n aanduiding dat Wysheid nie bloot die skepping van die wêreld as getuie aanskou het nie, maar ‘n aandeel gehad het in die totstandkoming daarvan.

Voorstanders van die teorie dat Wysheid die hipostase van Jahwe is, beskou Vrou Wysheid as die amplifikasie van een van die eienskappe van die “Hoë God”. Fontaine (2002:95) beskryf dit asof die wysheid van God, ‘n verskynsel in laat Bybelse tekste, ‘n eie gedifferensieëerde bestaan verkry. God se wysheid verteenwoordig ‘n aspek van sy alwetendheid en die vermoë tot reproduksie, en word beliggaam as Vrou Wysheid.

Tereg wys sy daarop dat so 'n siening (hipostase) 'n vroulike karakter as manlik per implikasie weergee, gebaseer op die oorsprong van die karakter, sonder om reg te laat geskied aan die voorstelling van Wysheid as 'n vrou in die eerste plek.

Haar eie interpretasie van die beskrywing van die ontstaan van Wysheid in Spreuke 8:22-31, open egter 'n ander deur in hierdie veelduidige en vae beskrywing (Fontaine 2002:95). Volgens haar reflekteer hierdie teks 'n oer-geboorte, beide van die aarde en van Vrou Wysheid. Die identiteit van die geboortegewer, wat die ouer is van Vrou Wysheid, kan net Jahwe wees, hier beskryf in die vroulike rol van die gee van lewe aan 'n lieflingskind, wat terselfertyd 'n meesterlik geskape wyse persoon is. Al wys ons aanvoeling op 'n argitektoniese motief in die gedeeltes wat oor die aarde se skepping handel, is daar sterk ooreenstemming met 'n gedeelte soos Job 38:4-11. Ook daàr word, eweneens teen die agtergrond van 'n moontlike argitektoniese motief, geboortegewing as beeld gebruik in die konteks van die skepping van die wêreld (in daardie geval die see, wat gebore word en in doeke toegedraai word). Hier en in Spreuke 8:22-31 vind ons die briljantheid van die skrywers in hulle toepassing, verwerping en harmonisering van godin tradisies. Die onverbiddelike manlike god Jahwe het beide die geboorte-godin as die moeder-godin geword van skepping en Vrou Wysheid. Terwyl dit moontlik 'n onoplosbare raaisel skep vir moderne interpreteerders wat linêre ontwikkeling en die separasie van die sferes van goddelike aksie verwag, skep die teks 'n psigologies bevredigende oplossing op 'n wyse wat ook elders in die mities-poëtiese teologieë van die antieke nabye Ooste gevind word. Die Hebreeuse god is 'n man wat ook vroulik is ten opsigte van die rolle vervul by die skepping en ander karaktereienskappe. Dit maak sin. Hoe anders kon beide man en vrou gemaak wees in die beeld van hierdie Goddelike androgeen as god net manlik is? Ons hoef nie by Kanaänitiese teologie te gaan soek vir geboortegewing deur manlikheid (die God El) nie. Die teks is heeltemal duidelik soos dit staan, indien ons ons eie teorieë van die noodsaaklike gender van die Bybel se God laat vaar<sup>151</sup>.

Al sou mens nie met Fontaine saamstem dat in 8:22-31 'n duidelike vroulike metaforisering van die skeppergod gevind word deur die geboortegewing aan Vrou Wysheid nie, bly daardie metafoer egter staan in die (soos reeds aangedui) doelbewuste veelduidigheid van die beskrywing van Wysheid se oorsprong.

---

<sup>151</sup> Tot sover Fontaine.

Baumann (1998:60) beskou Spreuke 8:22-31 as ‘n getailleerde voorstelling wat die implisiete voorveronderstellings van wysheidsteologie vertaal in ‘n soort metaforiese teologie. Spreuke 8:22-31 demonstreer by wyse van ‘n metafoor dat Jahwe ‘n goeie en wyse orde aan die wêreld gegee het. Dit word gewaarborg deur Wysheid as ‘n “pre-existing being” en getuie van die oer-skepping. Dus is Wysheid in hierdie tekste ‘n metafoor vir iets wat tevore bloot in argumentatiewe of teoretiese terme beskryf kon word.

Daar bestaan min twyfel dat die doel van die skepping (of geboorte) van Wysheid, en haar gevolglike optrede, ‘n appèl is tot ‘n aanvaarding en geloof in die goeie orde wat Jahwe in die skepping ingeweef het voor tyd begin het, al blyk die huidige samelewingsomstandighede sodanige goeie orde ernstig te bedreig. As gevolg van haar kennis oor die wereldorde is Vrou Wysheid in die vermoë om ‘n etos oor te dra wat Jahwe se wil en bedoelinge naboots. “Her call is for a spiritual relationship of individuals towards her, which manifests itself by keeping the Torah” (Baumann 1998:71).

Die interessante van die verhouding tussen Jahwe en Vrou Wysheid, in terme van haar kosmiese oorsprong, is hoedat die beginsel van *wederkerige inkorporasie* (“mutual incorporation”: sien Leder 1990 en hoofstuk 2) daardeur geïllustreer word. Om deur die oë van ‘n vrou na die skepping te kyk, is om dit vroulik te sien, vandaar die metafoor van geboortegewing. Voorts vind daar wedersydse verlustiging plaas tussen Jahwe en die vrou, in speelse terme en ter illustrasie van ‘n vertrouensverhouding. Ten minste in haar kosmiese oorsprong verteenwoordig Vrou Wysheid ‘n aspek van die goddelikheid waarin daar ruimte is vir wedersydse waardering. Vrou Wysheid het egter ‘n eie roeping, naamlik om die manne van Israel na Jahwe te bring.

Dit is presies op hierdie punt, die retorisiteit van die karakter Vrou Wysheid, waar dit blyk dat die nou verbintenis met Jahwe in genderterme gedekonstrueer word as sy haarself aan die jongmanne aanbied as die regte pad, die regte insig, die regte denke en lewenswyse. So ondenkbaar soos dit was vir die manne van Israel om aan God te dink as vroulike moederfiguur, wat geboorte gee, met die gepaardgaande storting van bloed en onreinheid en noodsaak tot afsondering, so ondenkbaar was dit om Vrou Wysheid as “nuwe” godinfiguur, nuwe God, te sien. Viviers stel dit so: “...she inhabits



the ultimate male regulatory body (=Yahweh)” (2005a:884). In die *wederkerige inkorporasie* wat plaasvind tussen die karakters van die skeppende Jahwe en die teenwoordige verlustigende Vrou Wysheid word dit duidelik wie Vrou Wysheid eintlik is, met wie sy geassosieer moet word, en wie sy verteenwoordig. Sy is nie ‘n vrou (subjek) in eie reg nie! Om jouself aan haar te onderwerp en haar te aanvaar is om Jahwe se gesag te erken, en dit impliseer onderwerping aan die patriargale orde.

Al staan die beeld van Jahwe wat as geboortegewer optree in die oorsprong van Wysheid, as een van veelduidige interpretasiemoontlikhede van die beskrywing daarvan, duidelik, onderskryf Vrou Wysheid die waardes van die manlike regulerende liggaam, soos gesag, kontrole, onderwerping en beheersing. Daar is nie outentieke vroulike ervaring af te lei uit die metaforisering van Jahwe se skepping van aarde en Wysheid nie, daarvoor is die geboortegewing-metafoer te verskuil en verborge. Vrou Wysheid, in haar oorspronge en getuienislewering van die skepping self, gee ook nie veel blyke van outentieke vroulikheid, van subjektiwiteit, nie. Sy is vroulik<sup>152</sup>, ja, maar ‘n vroulike dimensie van ‘n goddelike mag wat as oorwegend manlik gesien en beleef is (McKinlay 1996:80).

(g) Wysheid = lewe = die guns van die Here

Die vermaning of raadgewing in Spreuke 8:32-36 vertoon ‘n aantal fasette wat belangrik is vir ‘n interpretasie van Vrou Wysheid se rol en karakter. Eerstens skep die retoriek die indruk van wyse raadgewing, soos ‘n moeder aan haar seuns. Dit mag selfs wees dat een belangrike rede vir die vroulike metaforisering van Wysheid te make het met die omvattende rol wat moeders gespeel het in die tipiese familie (Fontaine 2002:27). Gesien en gehoor teen die agtergrond van die herinneringe aan vervloë godinfigure, en beskryf in ‘n didaktiewe rol teenoor die seuns, bemagtig deur haar teenwoordigheid tydens die skepping, tree Vrou Wysheid nou in as beloftegewende maar ook waarskuwende stem. Die vraag is of sy vir ‘n nuwe tyd nuwe moederlike insigte en wysheid aanbied, en of sy bloot ‘n terugkeer na die ou tradisie bepleit. In die huislike lewe, maar nie in die sosiale lewe van die gemeenskap nie, was die moeder se rol beskou as gelyk aan die van die vader. Het ons hier Vrou Wysheid in die rol van die sorgsame moeder, en indien wel, wie se waardes

---

<sup>152</sup> “She is there to serve ‘masculinity’, and not act in her own right from authentic female experience” (Viviers 2005:885).

promoveer sy vir die seuns? Of kompeteer sy hier nie as moeder nie, maar as vrou met ‘n ander verleidelike vrou wat haar seuns bedreig?

Die dualiteit ingebou in haar raadgewings is ooglopend en treffend. Aan die positiewe kant word voorspoed, wysheid, die lewe self, die guns van Jahwe in ‘n kontinuum as beloning vir lojaliteit aan Wysheid aangebied. Daarteenoor staan die negatiewe van skade en die dood. Sonder om die bespreking oor 9:18 vooruit te loop, dien aangetoon te word dat die dood nie bloot ‘n afwysing van of dislojaliteit aan Wysheid as oorsaak het nie. Die konnotasie is een van ‘n keuse in terme van persona. Wie nie vir Wysheid kies en in ‘n liefdesverhouding met haar verkeer nie, haar gereeld opsoek om hierdie liefdesverhouding te “leef” nie<sup>153</sup>, demonstreer ‘n keuse en besluit vir die vreemde of dwase vrou. Malul (2002:454) wys op die ruimtelike nuanse in die uitdrukking “my nie wil vind nie” in Spreuke 8:36. Sodanige optrede dui op ‘n optrede wat die uittree uit of weg van aanvaarde gedragslyne konnoteer. As die seuns Vrou Wysheid kies, is hulle “binne”. Om nie vir haar te kies nie, is om “buite” te gaan staan. Die verband met die randfigure in die patriargale samelewing, veral vroue, is nie moeilik om raak te sien nie.

Die aard van hierdie ingeboude dualiteit is veelseggend vir die blootlê van die liggaamsideologie wat agter Vrou Wysheid se optrede skuil. Soos reeds aangedui bied sy haarself aan as verteenwoordiger van die tipies manlike waardes van wysheid, voorspoed, kennis en insig. In Spreuke 8:35 word alles wat sy verteenwoordig saamgevat in die uitdrukking “die lewe self”. Die dualiteit word nog duideliker. Om gevul te wees met manlike waardes is om te lewe. Om die waardes eie aan manlikheid van die hand te wys, is om jou eie graf te grawe. Vrou Wysheid se staanplek is aan die kant van die manlike lewe.

Om alles te kroon, word in Spreuke 8:35 Vrou Wysheid, lewe, en die guns van Jahwe in een asem vermeld as direkte verbondenhede. Die enigste positiewe, bemagtigende of hoopgewende interaksie is die tussen Jahwe, Vrou Wysheid, en die jongmanne van Israel. Dit definieer lewe. Lewe is dus om alles wat Jahwe verteenwoordig, en wat Vrou Wysheid personifieer, te “vind”.

---

<sup>153</sup> “The scene in v 34 suggests the daily attendance of an eager lover at the door of the house of the beloved” (Murphy 1998:54).

Vrou Wysheid bring nie ‘n nuwe dimensie aan lewe in Israel nie. As volledig “vanuit” Jahwe (Viviers 2005a:885) definieer sy lewe as getrouheid aan die Jahwe-orde. Vrou Wysheid is nie ‘n rolmodel vir lewe in die volle sin van die woord nie. Sy is bloot die noodsaaklik vroulik gemetaforiseerde teenpool vir die bedreiging in die persoon van die dwase of vreemde vrou. Vrou Wysheid vertoon Jahwe se eienskappe. Die vroulikheid van Wysheid is bloot ‘n kragtige instrument om die lojaliteit aan Jahwe te herbevestig.

(h) Wysheid as gasvrou

In Spreuke 9:1-6 rig Vrou Wysheid ‘n uitnodiging aan die jongmanne om na haar huis toe te kom vir ‘n maaltyd. Die beskrywing van die huis versimboliseer haar gesag en outoriteit, wat so duidelik in hoofstuk 8 na vore gekom het. Diegene wat haar feesmaal bywoon erken haar outoriteit en verlustig hulle in haar dinamiese geselskap (Clifford 1999:103). Die sewe klippilare van die huis het aanleiding gegee tot verskeie teorieë oor die betekenis en simboliek daarvan. So noem Murphy (1998:58) dat die pilare gesien is as die sewe uitspansels van die hemele, die sewe planete, sewe streke of klimaatsomstandighede, die sewe dae van die skepping, die sewe boeke van die wet, die sewe gawes van die Gees, die sewe eras van die kerkgeskiedenis, die sewe sakramente, die sewe kunste, die eerste sewe boeke van Spreuke, en die sewe wysgere vanuit die Mesopotamiese mites. Self kies hy daarvoor dat die Spreukeboek die huis van Vrou Wysheid uitmaak, na aanleiding van Spreuke 14:1 en 24:3. Die sewe klippilare vorm dan die onderwysing of lering van Spreuke 1-8.

Wat wel, ten spyte van die veelvuldigheid van teorieë oor Vrou Wysheid se huis en die sewe klippilare, duidelik genoeg is, is dat hier ‘n kontras met Vrou Dwaasheid in Spreuke 9:13-18 na vore kom. Die ruimte waarbinne Vrou Dwaasheid optree en haar maaltyd aanbied, is niks meer nie as ‘n stoel op ‘n openbare plek in die stad. Die binnekant van haar huis word glad nie genoem of beskryf nie. Daardie maaltyd is ‘n “wegneemete”, terwyl die huis van Vrou Wysheid waardigheid en permanensie inkorporeer. Wat dus in die huis aangebied word, is van hoogstaande gehalte.

Deur die beskrywing van die voedsel op die tafel word die noodsaak van die internalisering van die gawes van Wysheid beklemtoon. Die skrywer maak egter gebruik van die potensiële erotiese ondertone en verwagtinge inherent aan so ‘n uitnodiging na ‘n ete in ‘n vrou se huis. Die eetmaal toneel is een van die min, indien

nie die enigste nie, voorstellinge van Vrou Wysheid in ‘n pertinente atmosfeer van sensualiteit, met die belofte van genot vir die hele liggaam (Viviers 2005a:885).

Uit die beskrywing van die aard en inhoud van die feesmaal in vers 6, word egter gou duidelik dat hier nie sprake is van ‘n seksuele of selfs liggaamlike genieting nie, maar dat die feesmaal bloot ‘n geleentheid sal wees om insig te bekom<sup>154</sup>. Boonop word dit as die voedsel vir die lewe beskryf<sup>155</sup>. Soos tevore, bied Vrou Wysheid gawes en waardes wat tot die boonste deel van die liggaam toebehoort, dinge wat in die manlike wêreld as waardevol en waardig geag is. Seksuele omgang met haar, hoewel dalk verbloemd aangebied om die jongmanne te verlei tot ‘n punt waar hulle ontvanklik is vir Vrou Wysheid se aanbod, is nie in die prentjie nie. Baumann (1998:71) wys op die uiteindelijke transendensie van Wysheid as vroulike skepping of uiting van God: “People are to love the Wisdom Figure like a ‘personal goddess’ and walk in her ways”. Wanneer die huis van Vrou Wysheid betree word, word dit gou duidelik dat ‘n verhouding met haar ‘n “spiritual relationship of individuals towards her” behels. Die aard van daardie verhouding is ‘n vasgryp, nie van die aanloklike lyf van Vrou Wysheid nie, maar van die godskonstruk van die patriargie, Jahwe self, die Heilige, soos uit Spreuke 9:10 sal blyk.

(i) Die Heilige is die spil waarom alles draai

Spreuke 8:7-12 skyn die gedagtegang en tema van die kontrastering van Vrou Wysheid en Vrou Dwaasheid te onderbreek. Vers 10 staan uit as ‘n kulminasiepunt van die gedagtegang van Spreuke 8:1-9:18, maar die omliggende gedagtes in Spreuke 8:7-9 en 11-12 is moeiliker integreerbaar in die geheel van die tema.

---

<sup>154</sup> Murphy (1998:59) wys op die dubbelsinnigheid in die rig van Vrou Wysheid se uitnodiging aan die “hongeriges” van die samelewing: die wat nog moet leer, die wat kennis kortkom. “The meal is a symbol of the rich fare that only Wisdom can offer, similar to the ‘food’ that is offered in Isa 55:1-2. There is even a certain sapiential coloring to the invitation in Isa 55:3: ‘Incline your ear and come to me; listen, that you may live’. There is also an erotic quality to eating and drinking, in view of the command to the lovers in Cant 5:1 (‘drink freely of love’).” In Spreuke 8 en 9 word die metafore van praat en luister, eet en die lewe verkry, deeglik vermeng. Dit getuig van ‘n liggaamsideologie waarin daar nie onderskei word tussen “gees” en “liggaam” nie, maar waarin kwaliteite of eienskappe wat in ‘n Westerse dualisme tot die geesteswêreld toebehoort, verkry of bekom word deur internalisering, deur dit in die liggaam op te neem. Die vroulikheid van Wysheid dien as retoriese magsinstrument, want wie kan nou so ‘n uitnodiging van so ‘n vername vrou weier. Haar maaltyd is egter Jahwe se spyse.

<sup>155</sup> Die ruim feesmaal waarheen uitgenooi word, word deur Cox (1982:161) bestempel as ‘n simbool vir lewe, “for it is this that the instruction of the sage traditionally offered”.

Verskeie outeurs sien 8:7-12 as redaksionele invoegings (Viviers 2005a:885). Met die uitsondering van vers 11, wat inhoudelik aansluit by 1-6 (sien Clifford 1999:106), blyk daar tog 'n aanvulling te wees tot die tema, spesifiek van Spreuke 9:1-18. Die kontras wat geskep word in hierdie gedeelte is een tussen wysheid en dwaasheid. Dit word gedoen by wyse van die personifikasies van Vrou Wysheid en Vrou Dwaasheid. Die doel van die retoriek is om die jongmanne van Israel te oorreed tot volledige inkorporasie van die eerste persoon, te wete Wysheid. Dus word onder die manne ook onderskei tussen wyses en dwases. Die terme waarmee dit gedoen word is aan die een kant “wyse” en “regverdig”, en aan die ander kant “ligsinnige” en “goddelose”. Die sogenaamde redaksionele invoegings dien om die kontras te verskerp, maar in besonder om die risiko van permanensie in spel te bring. Die spilpunt waarom hierdie kontrastering draai, is vers 10: “Wysheid begin met die dien van die Here; wie die Heilige ken, het werklik insig”. Jahwe se toetrede aan die een kant van die kontras, ken 'n genderbepaaldheid aan regverdigheid en wysheid toe, en 'n manlike gender aan Vrou Wysheid. Haar vroulikheid word ontbloot as die lokmeganisme, haar wese as die eienskappe van Israel se manlike God.

McKinlay (1996:67) beskryf Spreuke 9:7-12 as “a dyplich, or mirrored poem, interrupted by units arranged chiasmically, with the Yahwistic wisdom concept of v. 10 at its centre”. Die effek van hierdie rangskikking, struktureel en tematies, is dat dit Wysheid as't ware onder Jahwe se beheer bring. Wysheid se magte word ondergeskik gestel aan God. Weereens is die verwantskap tussen Jahwe en Wysheid ingebed in veelduidige uitdrukkings en struktuur, want veral met die fokus op vers 10 word Vrou Wysheid se status aan die een kant uitgelig, maar terselfertyd ondergeskik gestel aan Jahwe (se Heiligheid!). Daar kan geen twyfel meer bestaan oor die aard van Wysheid/wysheid, oor wat “insig” regtig beteken nie. 'n Onafhanklike vroulike Wysheid regeer nie oor die lewe nie, sy is maar 'n metaforiese verwysing na Jahwe, en word geïnkorporeer in die “vrees” of “dien” van die Here.

Malul (2002:220) vestig spesifiek die aandag op die voorkoms van die pregnante uitdrukking “kennis van die Here”, soos dit ook voorkom in die uitdrukking in 9:10 :  $hn:yBi \quad \mu y v i d o q ] \quad t [ ' d ' w \tilde{O}$  : "wie die Heilige ken, het werklik insig". Dit is veral van belang en insiggewend as "kennis" in konjunksie met

of as paralellisme tot  $hm;k]j;$  : "wysheid" gebruik word soos in die uitdrukking in dieselfde vers:

$hw:hy\tilde{O} ta'r]yI hm;k]j; tL'jiT]$  "Wysheid

begin met die dien van die Here". Die essensie van Wysheid in die Bybelse wêreldbeeld of wêreldvisie was die somtotaal van die volk se gebruike, tradisies, oorlewerings en kulturele konstrakte. Vir 'n gemeenskap om effektief te kon funksioneer, en selfs bloot te bly voortbestaan, moes die lede van daardie gemeenskap die reëls van die tradisie streng nakom en die wette van oorlewering en verwantskap gehoorsaam. In die patriargale samelewing van Israel was die samelewing beskou as 'n mikrokosmos van die makrokosmos. Die makrokosmos is gemodelleer op die ideale liggaamskonstruk, hulle god, wat, soos in hoofstuk 2 uitgewys, 'n manlike liggaamskonstruk was. Gevolglik, om goeie, wyse, opregte en regverdige mense te wees, moes die liggame van die Israelitiese mans voldoen aan die ideale van manlikheid. As Wysheid begin met die dien van die Here, dan bedoel Vrou Wysheid dat geput moet word uit die totaliteit van die kennis van God soos oorgelewer en oorvertel en oorgeleef<sup>156</sup>; om insig te hê beteken om te weet wat dit beteken om te leef, dit wil sê, hoe om 'n man te wees. Wysheid is die pad of toegang tot God se wil en 'n perspektief op God: "those who know 'her' know and respect the order, structure and workings of their 'man's world' "(Viviers 2005a:885).

(j) Vrou Dwaasheid se verleiding

Die liggaamlikheid van die Dwase Vrou wat in Spreuke 9:13-18 beskryf word, staan voorop. Omdat sy in kontras met Vrou Wysheid optree, kan 'n insig in die liggaam van laasgenoemde verkry word deur die vrou van Spreuke 9:13-18 te bestudeer.

Viviers (2005a:886) wys daarop dat waar hierdie vrou ookal verskyn, erotiese temas aan die orde kom. Die onderste gedeelte van die liggaam kom in fokus. Sy word op verskeie maniere as seksueel losbandig en verleidelik uitgebeeld. Die "gesteelde water" wat sy aanbied in vers 17 verwys waarskynlik heel direk na owerspel, in die

<sup>156</sup> "What the Wisdom Figure and the teacher in Proverbs 1-9 announce is rendered 'new' by the direct address and the underlying urgency, but in essence it has been known for centuries. The new element...is the Wisdom Figure as teacher...Wisdom may appear as a new phenomenon, as a female, personified synthesis of the Old Testament's wisdom, but she is nothing new or alien. At a time of crisis, she shows people a way that follows traditional patterns and gives them a sense of confidence in the world's good order" (Baumann 1998:69).

sin daarvan dat owerspel inhou om die seksualiteit wat in 'n ander huishouding hoort, te bekom. In Spreuke 5:15-17 word “water” direk aangewend om te verwys na vroulike seksualiteit, die van 'n vrou of eggenote: “Jy het tog self 'n vrou, jy het tog self 'n put met water: drink die strome uit jou eie fontein. Moet jou fontein dan ook die wêreld vol loop, jou strome water oral heen vloei? Hulle is tog net joune, en jy sal hulle nie met 'n ander wil deel nie.” Die “kos wat stilletjies geëet word” verwys na die ontmoeting tussen die vrou en die jongman wat in hoofstuk 7 beskryf word, die “opwinding” van die gebruik van 'n geleentheid tot 'n verhouding terwyl die man van die huis weg is.

Hierdie vrou is duidelik “anders” as Vrou Wysheid, wat met waardigheid, insig, dissipline en openlikheid optree. Haar “andersheid” is nie bepaal deurdat sy aan 'n vreemde volk behoort nie, maar deur haar gender. Sy is 'n losbandige vrou, wat nie soos 'n tipiese Israelitiese vrou optree nie, maar buite die familie-struktuur staan. Sy ondermyn die patriargale beheer van die familie, eiendom en die gemeenskap (Viviers 2005a:886). Sy is nie regtig 'n prostituut nie, maar doen haar so voor. Sy aap Vrou Wysheid na deur met mooi woorde haar slagoffers te verlei. Die eksplisiete seksualiteit van haar optrede vertoon haar, in die beeld wat van haar geskets word, as 'n gevaarlike, onkontroleerbare mag wat vrees behoort in te boesem by die onskuldige jong manne. Met haar liggaam lok sy uit, en haar doelwit is om te vernietig. Deur aan haar toe te gee is om die dood self tegemoet te loop en in die doderyk te beland.

Waar Vrou Wysheid die boonste liggaamsdeel-aspekte van menswees, wat geassosieer is met beheer en manlikheid verteenwoordig, eienskappe soos insig, waarheid en wysheid, die “geestelike” dinge, is die Dwase of Vreemde Vrou “liggaam”, dit wil sê, haar vroulike liggaamlikheid versinnebeeld chaos, terwyl Vrou Wysheid, deur haar eienskappe en haar oorspronge, orde verpersoonlik.

In 3.2.3.2 e) nota 79 hierbo is aangedui dat die funksie van seks in die instandhouding van die gemeenskapstruktuur daarin lê dat prokreasie in familieverband die gemeenskapsvoortbestaan waarborg. Seks is die merkteken daarvan dat iemand aan 'n bepaalde groep behoort. Daar is ook aangedui dat seksuele omgang of losbandigheid buite die familieverband daartoe lei dat iemand buite die struktuur beland, as't ware 'n barbaar word. In die geval van die seksuele verleiding van die vrou in Spreuke 9:13-18 is die risiko waaraan die jongman blootgestel word, een van ruimtelikheid: om sy plek in die struktuur te verloor.

Voorts wys Malul (2002:301) daarop dat die seksdaad ‘n soort gedefinieerde seremoniese rol vervul het waarmee ‘n onervare jongeling van die oorgangsfase tot die inkorporasiefase beweeg, dit wil sê, waar hy eers ‘n ongemerkte, ongedifferensieerde en onbekende (en kan mens byvoeg, liggaamlik oningewyde) entiteit was, verkry hy deur seks volle status, definisie en merktekens as deel van die struktuur. Seks is veronderstel om ‘n soort beskawingsmeganisme te wees. Die potensiele seksuele omgang met die losbandige Vreemde Vrou hou die bedreiging in dat die jongman geïnkorporeer word<sup>157</sup>, nie in die struktuur van die Jahwe-gemeenskap, waar hy die prokreasie-rol kan vervul nie, maar in die anti-struktuur, treffend in Spreuke 9:18 beskryf as die doderyk self. Deur die aanwending van jou epistemiese apparaat eis jy toegang tot die sosiale struktuur op. Vrou Wysheid roep die jongmanne op om hulle epistemiese apparaat van gehoor, proe- en tassintuig aan te wend om deel van die Jahwe-gemeenskap te word, deel te word van Jahwe self<sup>158</sup>. Die vreemde of Dwase Vrou nooi egter die jongmanne eksplisiet uit om ander epistemiese apparaat, hulle seksuele organe, te gebruik om haar te “beken”, te leer ken. Malul (2002:310) wys daarop dat die seksorgane en seksuele aktiwiteit gesien moet word as volledig deel van die mens se sensoriese apparaat en werkinge. Die wêreld word net soseer deur hierdie organe beleef as deur die oë en ore. Die seksorgane kan dus beleef word as ‘n epistemologiese weg aan die mensdom gegee om die wêreld mee te ervaar. Die seksdaad geskied dus as’t ware as deel van die tassintuiglike. Dit hou konnotasies van beheer en van kennis in. Seksuele omgang kan dus verstaan word as ekwivalent aan die vashou of vasgryp van iets. Van besondere belang vir die verstaan van die gevaar wat die Dwase Vrou ingehou het, is wat Malul (2002:310) bestempel as wederkerigheid van hierdie konnotasies. Beide die man en die vrou beleef of beoefen kennis en kontrole deur die seksdaad, waar die seksorgane die funksie van sensoriese organe vervul. Die jongmanne van Israel loop dus die gevaar om onder die beheer of kontrole van Vrou Dwaasheid te kom, omdat sy (aangesien sy in hierdie geval in elk geval die inisiatief neem) hulle wil “beken”.

---

<sup>157</sup> So ‘n inkorporasie sou boonop “wettig” word: “From a still narrower perspective, and taking into account its ceremonial nature, the sexual act can be viewed as a legal act, i.e. a ceremonial act with some recognized legal effect” (Malul 2002:301).

<sup>158</sup> Dit bly steeds moontlik dat die metaforisering van Wysheid as vroulik ‘n verbloemde aanslag gemaak het ook op die jongmanne se seksuele organe as epistemiese apparaat. Wie weet wat alles kon gebeur agter die toe deure van die huis met die sewe klippilare, as die wyn eers begin vloei!



Jahwe wil ook “beken” word, maar via die sensoriese organe waarop Vrou Wysheid aanspraak maak.

Om seks te hê met die Vreemde of Dwase Vrou sou beteken dat ‘n man hom in die onbekende, die anti-struktuur, die chaotiese, begewe. Die jong man stel sy lewe in gevaar omdat hy nie slegs hierdie gevaarlike chaotiese magte sal leer ken nie, maar daardeur “beken”, geken en beheer sal word, en uiteindelik vernietig word (Viviers 2005a:887). Aan die ander kant sou “omgang” met Vrou Wysheid (deur die organe waarop sy aanspraak maak, wat nie eksplisiet die seksorgane insluit nie, vanweë haar een-wees met Jahwe) lei tot ‘n gebalanseerde, gesonde en heel liggaam, die perfekte manlike liggaam.

Deur Vrou Wysheid te “beken”, te internaliseer, lei tot lewe, want lewe is balans. Om Vrou Dwaasheid in te neem en in te laat hou die gevaar in om soos sy te word, naamlik onbeheersd en ongebalanseerd, en in besonder, om jou staanplek in die gemeenskap (gekonstitueer deur regop, gesonde manlike liggame) te verloor. Viviers (2005a:887) wys op die verborge teks agter die metaforisering van Vrou Dwaasheid as seksueel verleidelik, ‘n effektiewe retoriese strategie in Spreuke. Om die vrou te inkorporeer, hetsy deur seks of deur haar woorde in te neem, is om een liggaam met haar te word. Om Vrou Wysheid te internaliseer is om meer en meer soos Jahwe te word. Dit is soos hierbo aangedui, soos die ideale regulerende man. Die teenoorgestelde gebeur in die geval van Vrou Dwaasheid. Deur haar te internaliseer, by wyse van watter sensoriese orgaan ookal, in hierdie geval die seksorgaan, beteken om luidrugtig, rusteloos, onbeheersd, onrein en chaoties te word, per definisie, om soos ‘n vrou te word! Om soos ‘n vrou te word in die manlikheid-gebaseerde patriargale samelewing van Ou Israel was om oneer op jouself te bring, in terme van Psalm 74, om “barbaars” te word, en die risiko te loop van uitwerping tot in die buitenste duisternis.

Die kontrapersoon in die persoon van Vrou Wysheid, om die gevare vir die manne van Israel in die persoon van die Vreemde of Dwase Vrou teen te staan, staan in diens van Jahwe se manlikheid. Beide figure definieer en verseker die grense van die simboliese orde van patriargale wysheid (Maier 1998:106). Die beeld van ‘n jong Israelse man wat naïef, onnosel, swakwillig en onbeheersd is, is onverduurlik.

Niemand wil soos Vrou Dwaasheid wees nie. Vrou Wysheid bied die regte weg na die regte liggaam, naamlik Jahwe.

### 3.3.4 Vroulikheid en manlikheid: die liggaamsideologie in Spreuke 8:1-9:18.

Van besondere belang in die soeke na vroulikheid by die Skeppergod is, soos reeds aangedui, die metaforiese krag van die verpersoonliking van Wysheid as 'n vrou, en die nou verband waarin hierdie vrou met Jahwe staan. Sommige geleerdes meen dat sy selfs spore dra van die godin Asherah, wat egter, gesien die klem op monoteïsme soos veral verwoord in Spreuke 9:10, onwaarskynlik is.

Die aanwend van personifieerde figure in Spreuke 8 en 9 hou, volgens McKinlay (1996:79-80), positiewe sowel as minder positiewe betekenis in in terme van gender. Aan die een kant ontbloot verpersoonlikte Wysheid wat so nou verbind is met die God van Israel die vroulike apekte van Jahwe. Sy meen dat Vrou Wysheid 'n groot en diverse rol vervul in die teologie van Israel, want sy is die een wat in die "gapings" gaan staan, op die kruispaaie, wat die opponerende magte van die lewe bemiddel tot die guns van die jongmanne van Israel. Die vroulike is in Israel se religie ingebring, en dit met gawes! Die redaksionele proses het egter, volgens haar, 'n belangrike verandering aan die betekenis van die twee gedigte in Spreuke 8 en 9 aangebring. Sy verwys waarskynlik na die uitspraak in 9:10 as sy daarop wys dat in die finale vorm en kanoniese konteks daar uit die teks geen twyfel is oor wie Wysheid is nie. Sy is vroulik, maar 'n vroulike dimensie van 'n goddelike mag wat in meerdere mate as manlik verstaan is. "She who comes with delight, she who is the delight of Yahweh and comes to bring the delights of life to humankind, is now no longer Wisdom alone, but Wisdom from Yahweh".

Fontaine (2002:96-97) stel die negatiewe konnotasies in terme van genderbepaaldheid van die karakterisering in Spreuke 1-9 (en dus ipso facto ook in Spreuke 8 en 9) baie meer kategorieë. Die gebruik van die vroulike metafoer moet, volgens haar, nie gesien word dat dit vrou-vriendelikheid suggereer nie. As die skepping as 'n vrou versorgend gemetaforiseer word, is dit omdat in die patriargale wêreld dit die vrou se taak was om die man te versorg ("nurture"). Daarom dra die keuse van vroulike gender eerder 'n negatiewe boodskap. Die vrou is versorger eerder as akteur, dienaar eerder as selfstandige agent of subjek. Selde funksioneer die vroulike rolspeler in die drama as 'n gelyke vennoot in 'n verhouding van wederkerigheid. Sy is bloot 'n "byspeler" wat

manlike belange op die hart dra. Hierdie stem is geen vriend van vroulikheid nie. Die onderrig en leringe wat in Vrou Wysheid se mond gelê word ondersteun ‘n elitistiese, hiërargiese wêreldbeeld wat beslis nie gekarakteriseer kan word as besorgdheid oor vroulike waarde en waardigheid nie. Wysheid is gepersonifieerde manlike ideologie. Sy is ‘n retoriese magsstrategie, wat jong manne wil meesleur in ‘n ideologie en van hulle “meesters” sal maak.

Is daar dan geen teken van vroulikheid in die liggaamsideologie waarteen Jahwe in Spreuke 8 en 9 uitgebeeld word nie?

Daar is reeds melding gemaak van die afwesigheid van enige besorgheidsfunksie of bemiddeling in “moederlike” terme by Jahwe in Spreuke 8 en 9. Daar sou geredeneer kon word dat die blote aanwending van ‘n vroulike metafoor in die persoon van Vrou Wysheid die gender van Jahwe minstens op ‘n kontinuum wou uitbeeld. Omdat egter ontdek is dat Vrou Wysheid se bestaan te danke (te wyte) is aan die verleidinge van die (tipies vroulike) Vrou Dwaasheid, as ‘n soort teenpool, staan Vrou Wysheid van oorsprong af aan Jahwe se kant, nie as vroulike metgesel nie, maar as “diensmaagd” van die waardes wat Jahwe verteenwoordig.

Dit is myns insiens onseker of die nalewe van die karakter Vrou Wysheid, so naby en verweef met Jahwe, geen spore van ‘n beleving van vroulikheid gelaat het nie. Die effek van die teks van Spreuke 8 en 9 op ander tekste sou nagespeur moet word. Dit kan wel redelik kategoriees gestel word dat Vrou Wysheid in haar ondersteuning van die patriargie en die ideale manlike Jahwe waarskynlik die sosiale liggaam van “haar tyd” teruggedryf het na die tradisionele waardes wat aan manlikheid die ereplek toegeken het. Omdat God ook in haar oë man was, was die manne wat haar navolg, God. Die gevolge van “Bybelse vrou” te wees in die terme waarin Spreuke, en veral Vrou Wysheid en Vrou Dwaasheid, vroulikheid tipeer, het geen ruimte gelaat eerstens vir die mondigwording van die vroue van Israel nie<sup>159</sup>, maar tweedens, meer belangrik, die moontlikheid van die daarstel van ‘n godskonstruk waarin vroulike metaforisering ruimte gegun is, ‘n knou toegedien. Nogtans bly dit merkwaardig, en dalk rede vir verwondering, dat die waagstuk aangegaan is om Vrou Wysheid so naby aan, so deel van Jahwe, te konstrueer.

---

<sup>159</sup> Brenner (2005:8) verklaar: “...the ‘wise’ messages of this book are certainly not universal or gender inclusive”.

Die een eksplisiete en voor hande vroulike metaforisering van Jahwe in terme van die geboortegewing aan Vrou Wysheid, sal in Job 38 eggo. Jahwe as geboortegewer, dalk selfs as vroedvrou en kinderoppasser, verdien meer blootstelling in eie reg as wat Vrou Wysheid kon regkry. Miskien was sy te skerp ingestel op Vrou Dwaasheid.

Vroulikheid en manlikheid funksioneer in Spreuke 8 en 9 in terme van 'n liggaamsideologie onderliggend aan die godsstruk as dualiteite. Dat Vrou Wysheid binne daardie dualiteit kon intree, laat wel die deur oop vir verdere nadenke oor God. Dit sou egter beteken dat Vrou Dwaasheid, so eksplisiet vroulik, met 'n sagter oog bekyk word. Solank die vreemde vrou, in Baumann (1998:107) se woorde, die ou-ou patriargale cliché van vroue as synde seksueel onbeheersd en afwykend weerspieël, is daar nie veel hoop om ook in 'n godsstruk ruimte te vind vir vroulikheid nie.

### 3.3.5 Eko-teologiese implikasies.

Dit is die verklaarde vertrekpunt van hierdie studie dat 'n liggaamsideologie waarbinne vroulikheid geakkomodeer word in die daarstel van 'n godsstruk, sal bydra tot die uitbou van die waarde van eko-billikheid. Die bydrae wat die skeppingsteologie van die Bybel tot 'n ideologie van eko-billikheid kan of sou kon lewer, hang tot 'n groot mate af daarvan of sulke vroulike metaforiserings van die skeppergod God te vinde is of blootgelê kan word. Die raamwerk waarbinne eko-billikheidsbeginsels ondersoek word, en toegepas wil word, is die wat daargestel is deur die Earth Bible projek van Norman Habel en andere. Daarom word die liggaamsideologie onderliggend aan Spreuke 8 en 9 vervolgens teen die ses ekobillikheidsbeginsels van die Earth Bible projek opgeweeg.

### Intrinsieke Waarde

Die beskrywing van die skepping in Spreuke 8:22-31 het nie die weergee van die intrinsieke waarde van aarde en haar bewoners op die oog nie. Die kosmos figureer eerder as die agtergrond waarteen die oorsprong van Vrou Wysheid beskryf word en haar verhouding met Jahwe gelegitimiseer word. Voorts is die beskrywing van die

geskape wêreld heel kursories en eensydig, daar is byvoorbeeld geen sprake van lewende wesens (behalwe mense) of plante nie.

Tog blyk daar in die weliswaar beperkte beskrywing ‘n mate van diversiteit, en ‘n implisiete waardetoekenning. Al behels die geskaphede waarvan Vrou Wysheid getuie is, bloot geologiese verskynsels, word wel melding gemaak van ‘n verskeidenheid daarvan. Vrou Wysheid sê byvoorbeeld in 8:31: “Ek het my verlustig in die wêreld wat Hy gemaak het”. Groot waters en fonteine, berge, rante en vlaktes, die grond, die hemelgewelf en die horsion, die see en die wolke, die fundamente van die aarde, daar is wel ruimte vir verwondering oor die geologiese aardse verskynsels, in navolging van Vrou Wysheid.

Die metafore wat gebruik word om die kosbaarheid van die eienskappe van Wysheid aan te dui, kom ook uit die grond uit: silwer, goud en edelstene. Hulle waarde staan weliswaar, soos Vrou Wysheid, in diens van die manlike godsstruk van Israel. Voorts het die mens hulle as kultuurprodukte aangewend deur verfyningsprosesse. Op ‘n kontinuum van waardetoekenning staan die aarde en haar berge, dale en minerale dus waarskynlik ondergeskik aan God en die mens. Tog wys Vrou Wysheid in ‘n mate die regte weg aan. “Woman Wisdom is not only involved in creating Earth and Earth community; she also continues to revel in their mysteries and wonders” (Habel 2001b:29).

### Onderlinge Verbondenheid

Die beginsel van onderlinge verbondenheid behels onder andere ‘n wedersydse of wederkerige afhanklikheid tussen aarde en haar skepsele. In Spreuke 8 en 9 is Vrou Wysheid in ‘n bemiddelingsrol getipeer. Haar bemiddeling is egter tussen die jong manne van Israel en Jahwe. Aarde en see, wolke en vlaktes word beskryf as daargestel deur Jahwe. As daar van afhanklikheid sprake is, is dit hiërargies van aard, in die sin dat, soos in Genesis 1, die aarde en haar skepsele ‘n mikrokosmos van die ideale godsstruk vorm, soos wat die jong manne se liggame gemodelleer word op die van Jahwe.

Die transendente Vrou Wysheid is die enigste lewegewende entiteit (as verpersoonliking van Jahwe) in Spreuke 8 en 9. Hobgood-Oster (2001:40) beskryf haar as ‘n manier om die hiërargiese struktuur uit te daag. Die goddelike wese wat

haar verlustig in die geskaphede van die wêreld vertoon 'n heeltemal andersoortige beeld as die een van 'n koning wat op die troon sit met Aarde as sy voetstoel. Of die loflied “op berge en in dale, en oral is my God” op die lippe van Vrou Wysheid egter meer simboliseer as bloot 'n versterking van 'n hiërargiese skeppingsteologie waar die manlike Jahwe die hoogste troon beklee, is te betwyfel. Daar is nie veel sprake van 'n viering van die geskaphede van skeppingsentiteite nie.

### Stem

Vrou Wysheid roep, skree en praat baie. Vrou Dwaasheid fluister en raas tegelyk. Jahwe beveel. Aarde is stil, of is sy? Wurst (2001:49-59) stel voor dat die stem van Vrou Wysheid, Jahwe se vertroueling en medeskepper van die aarde en aardse gemeenskap, in der waarheid die stem van Aarde en haar bewoners verteenwoordig. Vrou Wysheid sien haar rol nie net in bepaalde optredes nie, maar spesifiek in terme van kennis en insig. Haar bestaanswyse word gekarakteriseer in die term “eko-verwantskap”. Sy tree as mediator op, vanweë haar kennis van die skepping, tussen Aarde, en almal wat wil luister. Sy onderrig die jongmanne, trouens, alle mense, in die geheimenisse van die skepping, die wyse stem van Vrou Aarde.

Hobgood-Oster (2001:36) daarenteen erken die wydluidendheid van die stem van Vrou Wysheid: “Woman Wisdom/Sophia’s feminine voice shouts from the marketplace to all who can hear, instructing us to give up our foolish ways...”. Tog bestempel sy die aard van die wysheidsboeke as 'n epitoom van die heerskappy van die patriargie.

Soos bevind in die ondersoek na die liggaamsideologie onderliggend aan Spreuke 8 en 9, het die stem van Vrou Wysheid een boodskap, naamlik om die waardes wat inherent aan Jahwe, die Heilige, is, te promoveer ter navolging deur die manne van die gemeenskap, om sodoende die voortgang van die gemeenskap te bewerkstellig. Daarteenoor verkondig die stem van Vrou Dwaasheid verleidelikhede wat tot die dood van die manne sal lei. Indien wysheid beteken om die aarde en haar geskaphede te sien as ondergeskik aan die bevel van Jahwe, die Israelse godsstruk, wat onder andere die mens die mandaat gegee het om oor alles te heers en dit te domineer, volgens die eerste skeppingsverhaal, dan is die Wysheidsstem van die eerste vrou nie die stem van Vrou Aarde wat roep om billikheid en deernis en die

opneem van ‘n verantwoordelikheid tot onderlinge versorging nie. Ironies genoeg, indien die stem van Vrou Dwaasheid die aarde se menslike bevolking help in toom hou, deur die jongmanne op vroeë leeftyd in die doderyk te laat beland, sou haar stem eerder resoneer met die huidige nood en roepstem van oorbevolkte vrou Aarde<sup>160</sup>.

## Doel

Die aarde, see, berge, vlaktes ensovoorts as geskaphede dien om die oorsprong van Vrou Wysheid te bevestig. As sulks maak die aarde en haar medegeskaphede dus lewe vir Vrou Wysheid moontlik. Tog word die oorsprong van lewe, ten minste vir die jongmanne van Israel, in Spreuke 9:6 en 11 bestempel as die Wysheid wat die vrou aanbied, by wyse van die kennis- en insigbestanddele van haar maaltyd. As die kosmologiese terminologie enige verwysing na ‘n ontwerp wat lewegewende rigting inhou, behels, is dit verberg agter die verlustiging van Vrou Wysheid. Vrou Dwaasheid het nie plek in hierdie oorhoofse doel nie. Sy behoort tot die onderwêreld, waarheen sy ook Israel se manne lok.

Hobgood-Oster (2001:41-42) hoor in Spreuke 8:30-31 hoedat Vrou Wysheid Aarde bestempel as ‘n wonderwerk, as ‘n voorwerp van verwondering. Daaruit lei sy af dat intieme en passiewolle kennis van Aarde, en dus die oorhoofse ontwerp en dinamiese doel van alle geskaphede, wysheid verteenwoordig. Daarteenoor stel Spreuke 9:10 die beginsel van wysheid anders. Wysheid begin met die dien van Jahwe, en kennis van die Heilige (godsstruk) van Israel.

## Gemeenskaplike Sorg

Hierdie beginsel van ekobilikheid behels die afwesigheid van dominerende hiërargiese strukture, en ‘n onderlinge vennootskap tussen alle kreature in die kosmos.

---

<sup>160</sup> Onsensitief en polities inkorrekt soos dit mag klink, is dit dalk presies wat in die Vigs-pandemie aan’t gebeur is, sou dit blyk dat seksuele losbandigheid inderdaad ‘n bydraende faktor tot die ontstaan van HIV is.

In die Spreukeboek, spesifiek in Spreuke 8 en 9, is die klas- en gendervooroordele egter duidelik en eksplisiet. Tog is die stem van Vrou Wysheid ook duidelik en eksplisiet. Hobgood-Oster (2001:46) pleit vir 'n herkontekstualisering van Vrou Wysheid se boodskap, veral in terme van die bemagtiging van konings en regeerders. Om koning te wees behels die verkryging van mag. Sy stel voor dat Vrou Wysheid se woorde oor en aan konings en regeerders gehoor word as 'n dekonstruksie van die sosiale, politieke en religieuse magsstrukture. Jahwe en Vrou Wysheid, wat die aarde goed ken en hulle in aarde se oorvloed verlustig, ondermyn die patriargie en androsentrisme en wys 'n nuwe pad na wysheid aan.

Tog blyk dit uit ons ontleding hierbo dat Vrou Wysheid in die eerste plek die bemagtiging van Israel se manne op die oog het, nie alleen in terme van hulle verhouding in die kultus, teenoor Jahwe, nie, maar selfs in terme van mag, eer en rykdom. Jahwe sorg heel eerste vir die manne van Israel. Vrou Wysheid en Jahwe kon dalk vennote gewees het in die skeppingsproses (en selfs hierdie vennootskap word ondermyn deur die uitbeelding van Vrou Wysheid se geboorte in Spreuke 8:22-25), maar van 'n vennootskap tussen manne en vroue en ander skepsele is nie in Spreuke 8 en 9 sprake nie.

### Weerstand

Al weerstand waarvan in Spreuke 8 en 9 sprake is, is die van die ligsinniges, die dwase en oningelighes, wat nie val vir die aanbod van Vrou Wysheid nie. Die see, in die uitbeelding van Jahwe wat daarvoor grense moet stel en bevele moet uitvaardig, hou dalk potensieel 'n beginsel van weerstand in. Beide die ligsinniges en die see is egter, danksy die gender-polarisasie in die persone van die twee vroue, eerder chaoties en onbeheersd as gekontroleerd weerstandig en begerig om te herleef en te laat herleef. Die kosmologie van Spreuke 8 en 9 lewer nie 'n bydrae tot lewegewende weerstand as inherente eienskap of beginsel van die lewe op en deur Aarde nie.

Soos in 3.4.3 hierbo uitgewys, is daar wel potensiaal in die geboortegewing-metafoor waarvolgens Vrou Wysheid tot stand gekom het. Dit sal egter dramatiese herkontekstualisasie verg om in die Spreukeboek die aarde te vind in 'n aktiewe rol van weerstand en geboortegewing. Miskien is die naaste wat aan ekobilikheid in Spreuke 8 en 9 gekom word, die interpretasie van Cox (1982:156) wat waarde vind in



die kommunikasiegebeure soos deur Vrou Wysheid verpersoonlik: “Through her, God’s act of creation becomes an act of communication: as God goes outside of himself so as to meet mankind on a mutually appreciable level. There he, like Wisdom herself, can ‘delight in the sons of men’ ”.

### 3.4 JOB 38:1-42:6

#### 3.4.1 Histories-ideologiese Konteks

##### 3.4.1.1 Konteks en diskoersanalise

Die Godsredes in Job 38-42 lok die leser uit om te glo dat daarin “objektiewe” waarheid opgesluit lê wat as’t ware in ‘n openbaring van ‘n Goddelike wêreldvisie aangebied word. Die godsredes vorm die hoogtepunt of klimaks van die boek. God praat hier in die poëtiese gedeelte van die boek vir die eerste keer self en direk (Viviers 2002:512).

Objektiwisme hou die betekenis in dat die wêreld uit objekte bestaan wat eienskappe het en in verskillende relasies staan onafhanklik van menslike begrip. Die wêreld is soos dit is, ongeag wat enigiemand daarvoor of daarvan dink, en daar is maar een korrekte goddelike wêreldvisie, ‘n vasgestelde struktuur aan realiteit wat deur korrekte rasionaliteit weergegee kan word. Dit is in elk geval hoedat Job se vriende Job se situasie sien en die oortuiging waartoe hulle hom wil bring as oplossing vir sy problematiek.

Die problematiek setel in die vergeldingsleer. Spangenberg (2004:809) meen die skrywer van die boek wou die rigiditeit van die vergeldingsleer aan die kaak stel met sy aanbieding van Job se verhaal. Sodoende word die vertelling ‘n pleidooi vir ‘n meer gebalanseerde uitkyk op die lewe en sy probleme. Hy wys daarop dat die boek Job die fiksasie van Job en sy vriende op die menslike lot vervang met ‘n sin van verwondering vir die aarde en kreature (Spangenberg 2001:95). In die godsredes fokus God op die kompleksiteit en wonderenswaardighede van die natuur, en niks spesifiek word gesê oor vergelding in die menslike sfeer nie.

Deur erns te maak met die liggaamlike bepaaldheid van personifikasies en metaforiserings, deur te fokus op die liggaam as epistemologiese agent, sal in die onderstaande liggaamskritiese ontleding aangetoon word dat die “oplossing” vir Job se onregverdige lyding, wat as ‘n skynbaar objektiewe waarheid, ‘n kosmologie, deur die outeur aangebied word in die godsredes, ‘n projeksie is van ‘n geïdealiseerde liggaam. Daardie ideale liggaam verskil egter van die patriargale, beheersende

liggaam wat in ander kosmologieë, soos Genesis 1 en Psalm 74 gevind word, en hierbo in die hoofstuk oor die liggaam in Israel uiteengesit is, en wat deur Job se vriende as oplossing aangebied word.

#### 3.4.1.2 Agtergrond tot die retoriek: historiese en ideologiese omstandighede

Terrien (1985:89) bestempel die boek as ‘n volksverhaal oor Job, die man van Us, wat in ‘n Edomitiese dorp, wat tans bekend is as Khirbet el –‘Is, vyf- en-vyftig myl suid-suidoos van die Dooie See, ontstaan het. Die land Edom was wyd bekend as wysheidssentrum<sup>161</sup>. Egipte en Arabië word egter ook as geskikte ontstaansbodems beskou. Viviers (1999:563) verkies ‘n onbepaalde plek in Palestina omdat Job 1:3 slegs sin maak vanuit Palestynse perspektief.

Job behoort tot die sogenaamde “wysheidsliteratuur” van die Bybel. Hierdie literatuur is gevorm deur die literatuur en tradisies van die groot kulture wat Israel omring het. In die lees van die boek Job moet dus in gedagte gehou word dat daaragter ‘n baie ou literêre en teologiese tradisie skuil wat ‘n invloed daarop uitgeoefen het. Die bespreking van die lyding van ‘n fiktiewe manlike karakter wat deur manlike vriende omring word, die teologiese diskoers in die vorm van besprekings of adviesgewing, die aanbieding van ‘n sekere repertoire van oplossings vir die probleem tydens die besprekings, en dat die ontknoping plaasvind via ‘n goddelike figuur se direkte ingryping- in hierdie eienskappe word die Nabye Oosterse tradisies verteenwoordig (Maier en Schroer 1998:177).

Die outeur (of outeurs: sien Viviers 1999:563) word deur Habel (1985:40) beskryf as ‘n kritiese Israeliet wat goed bekend was met die tradisies van die Nabye Oosterse wêreld. Die identiteit van die outeur bly egter ‘n enigma. Hy was waarskynlik ‘n welgestelde, belese en berese wysgeer uit die waardesisteem van proteswysheid, dalk ‘n wyse raadgewer aan die koningshof, ‘n skriba of ‘n leermeester, en goed vertrouwd met Israel se geskiedenis (Maarschalk 2001:92).

Wat datering aanbetref, dui die kumulatiewe getuienis op ‘n na-eksiliese tydvak. Habel (1985:42) wys egter daarop dat die boek Job se letterkundige integriteit,

<sup>161</sup> Kyk 1 Konings 4:30-34, Jer. 49:7, en Baruch 3:22-23 (Terrien 1985:89).

paradoksale temas, milieu van helde-verering en diepsinnige uitdaging, van toepassing is vir studente van wysheid en die lewe in enige tydvak, en baie belangriker is as die presiese datum waarop die antieke werk tot stand gekom het. In ooreenstemming met die denkpatrone van tradisionele wysheidsgemeenskappe, het die outeur van Job 'n kunswerk met universele dimensies daargestel, eerder as 'n teks gerig op 'n bepaalde historiese situasie of teologiese brandpunt van 'n spesifieke tydperk in Israel se geskiedenis. Gerstenberger (2002:243) wys daarop dat die Bybelse wysheidsliteratuur 'n universele menslike agtergrond en perspektief het. God het immers volgens die wysheid, naas die fisiese omgewing en skeppingsentiteite daarin en daarvan, ook die mensdom in die algemeen geskape, nie net die Israeliete nie. Hierdie universalisme word in besonder deur die godsredes van die boek Job verteenwoordig. Sodanige wysheid of teologie was versprei of beoefen oor en deur 'n wye verskeidenheid van volkere, en nie beperk tot die tradisie of geskiedenis van Israel nie.

Die eerste lesers was kritiese denkers wat ook die waardesisteem van proteswysheid sou kon waardeer het, soos die skrywer, manlike welgesteldes en intellektuele wat vernuftig uitgebreide retoriek, stylfigure en ironie kon aanwend om oor lewensvrae te besin (Maarschalk 2001:92).

Wat genre betref, meen ek, in navolging van onder andere Clines (1994) en Good (1990)<sup>162</sup> dat die godsredes in Job gelees moet word as deel van 'n gestruktureerde en samehangende geheel. Hoewel die prosaraamwerk van die boek waarskynlik 'n latere byvoeging was tot die oorspronklike poëtiese dialoog (Maarschalk 2001:91), sal Derrida se waarskuwing oor die tirannie<sup>163</sup> van genre ernstig geneem moet word in 'n leser-georiënteerde interpretasie, ten spyte van Newsom (2003:8) se afwysing van 'n "final-form reading", en die teks in samehang en as eenheid, as 'n geheel, hanteer word.

---

<sup>162</sup> Clines gebruik eenheid as meganisme vir die dekonstruksie van die boek, en Good volg 'n leser-georiënteerde benadering wat die teks as "oop" verstaan, uitnodigend tot vrye interpretasie (Newsom 2003:9).

<sup>163</sup> "As soon as the word 'genre' is sounded, as soon as it is heard, as soon as one attempts to conceive it, a limit is drawn. And when a limit is established, norms and interdictions are not far behind: 'Do', 'Do not', says 'genre', the word 'genre', the figure, the voice, or the law of genre" (Newsom 2003:9).

### 3.4.2 Die Teks en Vertaling

#### 3.4.2.1 Tekskritiese Opmerkings

‘n Oorskryffout in die Masoretiese teks met  $\text{tyciy}i$  in 38 vers 11 kan gekorrigeer word soos die Septuaginta voorstel met  $\text{tbov]yii}$  of  $\text{tbev;y}i$ . Letterlik beteken dit dan “hier sal die trots van jou golwe gestop word”.

In 38 vers 30 lees ek  $\text{WaB;j't]yI}$  nie as  $\text{WrB;j't]yI}$  soos voorgestel deur BHS nie, maar as 'n dialektiese variasie van die werkwoord  $\text{Wam;j't]yI}$  "verhard" uit die Arabies.

In 39 vers 11 (OAB en BHS 39 vers 8) behoort die selfstandige naamwoord  $\text{rWty}\ddot{\text{O}}$  gevokaliseer te word as die werkwoord  $\text{rWty}i$  in navolging van Theodotion, Targum en Vulgaat, en soos voorgestel deur Gordis (1978:456).

In 39 vers 16 (OAB en BHS 39 vers 13) maak  $\text{hx;næw}\ddot{\text{O}}$  "veer" nie sin nie. Dit behoort, soos ook vertaal in die NAB, gelees te word as  $\text{hx;niw}\ddot{\text{O}}$  "valk".

Die woord  $\text{W[ l ] [ 'y}\ddot{\text{O}}$  in 39 vers 33 (OAB en BHS 39 vers 30) is 'n skryffout, en moet verander word na  $\text{W[ l ] [ ] l 'y}\ddot{\text{O}}$ .

In 40 vers 18 (OAB en BHS 40 vers 23) maak  $\text{qvo[ }y''$  met die betekenis van "berooft" nie sin nie, al stel Gordis (1978:479) voor dat dit beteken dat die seekoei groot hoeveelhede water kan insluk<sup>164</sup>. Die verandering na  $\text{[p'v]y}i$  en vertaal

<sup>164</sup> “This is hyperbolically expressed: ‘Indeed, he robs the river without haste and pours the entire Jordan into his mouth’ ” (Gordis 1978:479).

as "swel" (OAB) of "sterk word" (NAB) is meer sinvol, aangesien die oorfloeiing van die Jordaan nie as "roof" gesien is nie, maar as 'n seën.

In 41 vers 1 (OAB 41 vers 10 en BHS 41 vers 2) vereis die konteks en parallëllisme dat  $\text{yn} \text{ "p i l ]}$  verander word na  $\text{wyn i i p i l ]}$  .

In 41 vers 6 (OAB 41 vers 15 en BHS 41 vers 7) behou die OAB die  $\text{hw : a } \} G^{3/4}$  van die BHS. In die NAB word  $\text{hw : a } \} G^{3/4}$  in navolging van verskeie tekste verander na  $\text{/wge}$  met die betekenis "sy rug".

### 3.4.2.2 Vertaling

Die vertaling van die NAB, soos aangepas vanuit tekskritiese en inhoudelike oorwegings, soos hieronder weergegee, sal gebruik word vir ontleding.

#### Job 38:1 tot 42:6

*Toe het die Here vir Job aangespreek uit 'n stormwind uit: 2 "Wie is dit wat besig is om my bedoelinge te dwarsboom met woorde wat getuig dat hy geen insig het nie? 3 Maak jou reg vir die stryd: Ek sal vra, antwoord jy My.*

*4 Waar was jy toe Ek die aarde se fundamente gelê het? Praat as jy die antwoord het. 5 Wie het die aarde afgemeet? Weet jy dit? Wie het 'n maatlyn oor hom gespan? 6 Waarop is sy voetstukke neergesit? Wie het hom aanmekaargesit 7 daardie oggend toe die sterre saamgesing het en al die hemelinge gejubel het? 8 Wie het die see opgedam toe hy uit die moederskoot uit gekom het?<sup>165</sup> 9 Ek het die wolke as klere vir hom gemaak<sup>166</sup>, hom met donkerte toegemaak. 10 Ek het vir hom perke gestel, hom agter slot en grendel gesit. 11 Ek het gesê: 'Tot hiertoe mag jy kom, nie verder nie; hier is die grens van jou magtige golwe.'*

*12 "Het jy, Job, in jou tyd die môre beveel om te kom? Weet jy waar die daeraad vandaan kom, 13 asof jy die aarde aan sy some gryp en die goddeloses daarvan afskud? 14 Met die daeraad word die vorm van die aarde sigbaar, dit neem vorm aan*

<sup>165</sup> Die NAB verloor die personifikasie soos verteenwoordig deur "moederskoot" in die BHS en die OAB en word dus hiermee verander.

<sup>166</sup> Weereens 'n personifikasie soos uitgedruk met "klere" wat verlore gegaan het in die NAB.

soos klere wat aangetrek word. 15 Dan word die goddeloses hulle bestaan ontnem en word hulle geweld beëindig. 16 Het jy, Job, al gekom by die plek waar die seewater uitborrel, en rondgestap op die bodem van die diepsee? 17 Het jy die ingang van die doderyk gesien, die plek van donkerte al bekyk? 18 Kan jy 'n beeld vorm van die groot wye wêreld? Praat as jy iets daarvan weet. 19 Hoe loop die pad na die plek waar die lig woon? En die donkerte, waar is sy woonplek? 20 Kan jy die donkerte na sy gebied toe terugvat? Ken jy die paaie na sy woongebied toe? 21 Jy moet dit weet, jy wat maak of jy toe al gebore was, of jy 'n lang lewe agter die rug het. 22 Was jy al by die plek waar die sneeu gebêre word? Het jy al die plek gesien waar die hael gebêre word, 23 wat Ek opgegaan het vir 'n tyd van rampe, vir die dag as Ek wil oorlog voer? 24 Hoe loop die pad na die plek toe waar die lig sy oorsprong het en die oostewind oor die aarde begin waai?

25 Wie het vir die stortreën 'n pad oopgekap en vir die donderwolke hulle koers bepaal 26 sodat dit reën in 'n land waar nie mense is nie, in 'n woestyn waar niemand woon nie 27 en 'n droë, dor land deurnat word, sodat daar groen gras uitspruit? 28 Het die reën 'n vader? Wie het die doudruppels in die wêreld gebring? 29 Wie bring die ys te voorskyn? Wie bring die ryp in die wêreld? 30 Die water word so hard soos klip, selfs die oppervlakte van die diepsee verys. 31 Sou jy die Sewester met 'n band kon vasknoop of die band van Orion kon losmaak? 32 Kan jy die sterre op hulle tyd laat opkom, kan jy die Beer met sy kleintjies laat uitkom? 33 Weet jy hoe die hemelliggame werk? Stel jy hulle invloed op die aarde vas? 34 Kan jy jou stem tot by die wolke hoorbaar maak sodat stortreën jou oordek? 35 Kan jy weerligstrale uitstuur dat hulle vir jou kom sê: 'Hier is ons'? 36 Wie gee verstand aan die ibis om teen die vloed te waarsku of wie gee insig aan die haan om die dag aan te kondig? 37 Wie het die kennis om genoeg wolke bymekaar te bring, om hierdie waterkruike van die hemel om te keer 38 wanneer die grond kliphard is en daar net groot kluite lê?

**39** Kan jy vir 'n leeu sy prooi vang? Kan jy vir hom genoeg gee om te eet 2 wanneer hy in sy skuilplek gereed lê, op die loer lê agter 'n bos? 3 Wie gee vir 'n kraai die kos wat hy nodig het wanneer sy kleintjies om hulp roep na God, rondskarrel vir iets om te eet? 4 Ken jy die tyd wanneer die klipspringers lam? Staan jy en kyk waar die wildsbokke kleintjies kry? 5 Kan jy vir hulle die draagtyd bepaal, weet jy presies wanneer hulle moet lam? 6 Hulle trek inmekaar, die bokkies word gebore, die geboortepyne is gou verby. 7 Die lammers groei en word groot in die veld, hulle gaan weg en kom nie na die ooie toe terug nie. 8 "Wie gee aan die wildedonkie sy vryheid

en laat hom ongebonde vryloop? 9 Ek het vir hom die oop veld gegee om in te bly, die brakbossies om in te wei. 10 Hy bekommer hom nie oor die gewoel in die stad nie, hy hoef nie te luister na die geskreeu van 'n drywer nie. 11 Hy deurkruis die berge vir weiding, hy snuffel elke groen sprietjie uit. 12 “Sal die buffel gewillig wees om vir jou te werk? Sal hy deur die nag by jou krip bly staan? 13 Kan jy hom inspan en ploegvore met hom trek? Kan jy hom lei om die land agter jou te eg? 14 Sal jy jou op hom verlaat vir sy reusekrag? Sal jy dit aan hom oorlaat om vir jou 'n oes te lewer? 15 Sal jy op hom vertrou om jou graan te oes en op jou dorsvloer bymekaar te bring?

16 “Die vlerke van die volstruis klap vrolik net soos dié van die ooievaar en die valk, 17 maar sy lê haar eiers op die grond en broei hulle uit op die sand. 18 Sy dink nie daaraan dat hulle stukkend getrap kan word nie, dat wilde diere haar eiers kan breek nie. 19 Sy maak haar kuikens hard groot, asof hulle nie haar eie is nie; as haar moeite dan tevergeefs was, skrik dit haar nie af nie. 20 God het nie vir haar wysheid gegee nie, sy het geen verstand nie, 21 maar wanneer sy met vlerke omhoog hardloop, lag sy die perd en sy ruiter uit.

22 “Gee jy vir die perd sy krag, sit jy vir hom maanhare aan? 23 Het jy gemaak dat hy kan spring soos 'n sprinkaan, dat hy almal bang maak met sy trotse gesnork? 24 Hy kap die grond met sy pote en trippel rond, met krag skiet hy vorentoe, die geveg in. 25 Bang wees bestaan vir hom nie, hy skrik nie, hy deins nie terug vir oorlog nie. 26 In die koker aan sy sy ratel die pyle, die spies en die swaard blink in die son. 27 Opgewonde en oorgehaal kap-kap hy die grond, hy kan nie wag vir die blaas van die trompet nie. 28 By die blaas van die trompet runnik hy, hy weet die geveg kom, hy ken die offisiere se bevale en hulle krygskrete.

29 “Is dit deur jou insig dat 'n valk vlieg, dat hy sy vlerke na die suide toe span? 30 Is dit op jou bevel dat 'n aasvoël hoog opvlieg en sy nes in die hoogte gaan bou? 31 Hy woon op die rotse, hy bly daar, op die spits en die kranse. 32 Van daar af soek sy oë na kos, van ver af sien hy dit. 33 Sy kuikens vreet bloederige vleis, en waar iets doodgaan, is hy.” 34 Die Here het verder vir Job gesê: 35 “Wil jy 'n saak maak teen die Almagtige en Hom bestraf? Wil jy vir God tereg wys? Antwoord Hom dan!” 36 Job het toe vir die Here gesê: 37 “Ek is nie opgewasse teen U nie. Hoe sou ek U kon antwoord? Ek sal liever stilbly. 38 Ek het gepraat, maar ek kon nie 'n antwoord vind nie, ek het weer geprobeer, maar nou sal ek stilbly.”

40 Die Here het weer vir Job aangespreek uit die stormwind uit: 2 “Maak jou reg vir die stryd: Ek sal vra, antwoord jy My. 3 Wil jy my beslissing tot niet maak? Wil jy My



*skuldig verklaar sodat jy vrygespreek kan word? 4 Het jy die mag wat Ek het? Kan jy jou stem uit die onweer laat hoor soos Ek? 5 Tree dan op met jou trots en jou groot mag, handel in jou majesteit en heerlikheid. 6 Laat brand dan jou gloeiende toorn, sien elke trotsaard raak en sit hom op sy plek, 7 sien elke trotsaard raak en verneder hom, trap die goddeloses plat. 8 Begrawe hulle almal, lê hulle weg in die graf. 9 Dan sal Ek teenoor jou erken dat jy jou deur jou eie mag kan red.*

*10 “Kyk die seekoei: Ek het hom gemaak toe Ek jou gemaak het, hy vreet gras soos ’n bees. 11 Daar is krag in sy liggaam, die spiere in sy lyf is sterk. 12 Sy stert is so reguit soos ’n seder. Sy boudspiere is inmekaar gevleg. 13 Die bene in sy lyf is soos bronspype, soos stukke yster. 14 Onder alles wat Ek gemaak het, staan hy eerste, net sy Maker kan hom verslaan. 15 Die berge lewer vir hom die water en al die wilde diere speel daar. 16 Hy lê tussen waterplante, hy skuil tussen die riete in die moeras. 17 Die skaduwee van die waterplante is sy skuiling, rondom hom is rivierpopuliere. 18 As die rivier sterk word, skrik dit hom nie af nie, hy bly rustig al styg die Jordaan hoe hoog. 19 Wie kan hom van voor af pak, wie kan ’n vangtou aan sy neus sit? 20 “Kan jy ’n krokodil met ’n hoek vang of hom ’n tou in die bek sit? 21 Kan jy ’n lyn deur sy neus steek of sy kakebene met ’n hoek vastrek? 22 Sal hy jou soebat om genade of by jou mooipraat? 23 Sal hy ’n ooreenkoms met jou aangaan om vir altyd jou slaaf te wees? 24 Sal jy hom kan mak maak soos ’n voëltjie of kan jy hom met ’n lyn vasmaak vir jou dogtertjies? 25 Sal handelaars oor ’n prys vir hom kan kibbel? Sal hy onder kopers verdeel kan word? 26 Sal jy harpoene deur sy vel kan gooi of hom met ’n haak aan die kop kan vang? 27 Pak hom gerus met kaal hande: jy sal die geveg onthou, jy sal nie weer probeer nie. 28 Jy sal die slegste daarvan afkom. Wanneer jy hom sien, is jy al klaar oorweldig.*

**41** *Hy is wreed as jy hom wakker maak. “Wie wil dan nog teen My standhou?*

*2 Wie wil aan My eise stel dat Ek iets aan hom verskuldig is? Alles onder die hemel behoort aan My.” 3 “Ek wil nog verder praat oor die krokodil, oor sy krag en sy liggaamsbou. 4 Wie kan sy bek oopmaak? Wie kan met ’n toom naby sy tande kom? 5 Wie kan sy kakebene oopbreek, sy kakebene met die verskriklike tande? 6 Op sy rug lê die skubbe in rye vas aan mekaar gesluit: 7 die een so teen die ander dat die wind nie daardeur kan waai nie; 8 die een is vas aan die ander, hulle kleef aan mekaar en kan nie geskei word nie. 9 As hy nies, spat die vonke, sy oë is so rooi soos die daeraad. 10 Daar kom vuur uit sy bek, die vonke waai deur die lug. 11 Daar trek rook uit sy neusgate, soos uit ’n kokende pot op ’n vuur. 12 Sy asem steek vure aan, daar*

*skiet vlamme uit sy bek. 13 Daar is groot krag in sy nek; wie hom sien, word deur  
angs oorval. 14 Sy vleis is saamgepak asof dit aan hom gegiet is, dit gee nie mee nie.  
15 Sy hart is so hard soos klip, so hard soos 'n maalklip. 16 Sterkes vlug as hy die  
water roer. By die eerste rimpeling gee hulle pad. 17 Wie hom met die swaard steek,  
rig niks uit nie, ook nie met 'n spies, 'n pyl of 'n assegaai nie. 18 Yster is vir hom soos  
strooi, brons soos vrot hout. 19 Met pyl en boog jaag jy hom nie op die vlug nie,  
klippe uit 'n slingervel is vir hom niks nie. 20 Aan 'n knopkierie steur hy hom nie, hy  
lag as 'n swaard op hom afkom. 21 Die skubbe aan sy onderkant het punte soos  
potskerwe, soos 'n dorslee maak dit merke op die modder. 22 Hy laat die diep water  
kook soos in 'n pot, hy laat die water van die meer skuim. 23 Agter hom lê 'n blink  
streep op die water, lê die diep water wit van die skuim. 24 Op die grond is niemand  
sy gelyke nie, hy is 'n ondier sonder vrees. 25 Hy kyk met minagting na diere groter  
as hy, hy is baas selfs oor al die groot diere.”*

**42** *Daarna het Job vir die Here gesê: 2 “Nou weet ek dat U tot alles in staat is en dat  
U kan uitvoer wat U besluit. 3 Wie is dit wat u bedoelinge wou dwarsboom sonder dat  
hy die insig gehad het? Ek het oor dinge gepraat wat ek nie begryp het nie: u  
wonderdade was te groot vir my, ek het dit nie verstaan nie. 4 U het mos gesê: Luister  
terwyl Ek praat, Ek sal vra, antwoord jy My. 5 Tot nou toe het ek net gehoor wat  
mense van U sê, maar nou het ek U self gesien, 6 en nou verag ek myself, nou sit ek  
vol berou, in sak en as.”*

### 3.4.2.3 Strukturele en intratekstuele kenmerke

Dit word algemeen aanvaar dat die boek Job uit twee basiese onderskeie gedeeltes saamgestel is: 'n proloog en epiloog in prosavorm wat gesamentlik 'n verhaal vertel, (hfst 1-2 en 42:7-17), en 'n uitgebreide dialoog in poëtiese vorm (3:1-42:6)<sup>167</sup>. Habel (1985:526-527) onderskei twee godsredes: die eerste in 38:1 tot 39:35, met Job se antwoord in 39:36-38, en die tweede in 40:1 tot 41:25 met Job se antwoord in 42:1-6. Die duidelike ooreenkomste ten opsigte van die samestelling van die twee redes is aangedui.

Die hele boek word gekenmerk deur fyn simmetrie en eenvoud in die struktuur. Maarschalk (2001:91) skets die prominensie van getalstrukture, en die finale produk

<sup>167</sup> “...but I would argue that the artist who created the book of Job has constructed the dialogue as a feature of the plot rather as an independent theological disputation” (Habel 1985:26).

word deur Viviers (1999:562) bestempel as ‘n samehangende geheel wat kunstig saamgestel en meesterlik afgerond is. Binne hierdie fyn geheel bevind die godsredes, wat hieronder bespreek word, hulleself tematies in die milieu van konflikoplossing (Habel 1985:31-33).

Struktureel word die godsredes as volg ingedeel:

Maarschalk (2001:113-121) onderskei, benewens die inleidende 38:1-3, tussen die abiotiese en biotiese wêreld. Die redevoering oor die abiotiese struktureer sy as volg:

Die skepping van die aarde en see	(38:4-11)
Daeraad na die nag	(38:12-15)
Oorsprong van see, lig, duisternis	(38:16-21)
Verskynsels van die hemele	(38:22-30)
Hemelkragte	(38:31-38)

Die rede oor die biotiese wêreld word verdeel in:

Die wilde diere	(39:1-7)
Die wildedonkie en buffel	(39:8-15)
Die volstruis	(39:16-21)
Die perd	(39:22-28)
Die valk en aasvoël	(39:29-33)

Die redevoering word dan onderbreek deur ‘n antwoord van Job, en ‘n hervatting van die redevoering in dieselfde terme as die eerste deur God. Dan vervolg die rede oor die biotiese met wat beskryf word as “die natuurlike en bowêreldse”:

Die seekoei (Behemot)	(40:10-19)
Die krokodil (Leviatan) <sup>168</sup>	(40:20-41:25)
Job se slotwoorde	(42:1-6)

Maarschalk (2001:123) se konklusie ná ontleding is dat die skepping as teosentries uitgebeeld word, en nie as antroposentries nie. Die vraag wat ondersoek sal word,

---

<sup>168</sup> Verkeerdelik deur Maarschalk (2001:121) as Behemot aangedui.

indien dit wel so bevind word dat die godsredes teoesentries van aard is, is natuurlik watter godskonstruk in die sentrum van die godsredes staan, en of dit bloot 'n bevestiging is van die manlike patriargale godsbeeld van Israel, soos in Genesis 1 en Psalm 74.

Hubble (1998:81-86) beskryf die onderdele van die godsredes as die volgende: die uitbeelding van orde en balans in die skepping by wyse van 'n beskrywing hoedat God die vier dele van die kosmos, tewete aarde, see, hemele en onderwêreld skep en regeer, “a creation constantly being conceived” deur die gebruik van verbeeldingryke metafore van vakmanskap, vrugbaarheid, woord en konflik om die metereologiese verskynsels te beskryf, en die destabilisering van die metafoor van God as heerser/regeerder om te eindig met die teleologiese paradoks van 'n God wat die kosmos geskep het, maar nie noodwendig in beheer daarvan is nie (so ook Brenner 1981:134-135). God word voorgestel as in 'n verhouding andersoortig as “heers en beheers” teenoor die skepping.

Die driedeling van Brown (1996:92-102) beantwoord goed aan die tematiese simmetrie van die godsredes en kan as volg skematies uitgedruk word<sup>169</sup>:

Die kosmiese wêreld: aarde, see, lig, duisternis, lewe, dood (38:4-21).

Die metereologiese verskynsels: sneeu, hael, lig, wind, reën, dou, ys, ryp, hemelliggame, weerligstrale, die ibis en die haan, wolke (38:22-38).

Die diereryk: leeu, kraai, klipspringers, wildsbokke, wildedonkie, buffel, volstruis, perd, valk, aasvoël, seekoei, krokodil (39:1-41:25).

Om reg te laat geskied aan die effek van die godsredes op die manlike aangesproke Jobkarakter, asook op die lesers toentertyd en vandag, is dit belangrik om die inleidende berig in 38:1-3, die uitdaging tot 'n eie wêreldvisie in 38:18 en 21, die uitdaging en Job se eerste antwoord in 39:34-38, die aanvang en inhoud van die inleidende woorde tot die tweede godsrede in 40:1-9, en Job se antwoord in 42:1-6 as

---

<sup>169</sup> Die direkte redevoering in 38:1-3, 39:34-40:9 en 42:1-6 word bloot as *inclusio* vir die tema beskou.

deel van die godsredes-struktuur te lees. Gevolglik sal ek die volgende indeling gebruik:

38:1-3 Job aangespreek uit 'n stormwind<sup>170</sup> en uitgedaag

38:1-20 Die kosmiese wêreld: aarde, see, lig, duisternis, lewe, dood.

38:18,21 Job uitgedaag tot 'n eie wêreldvisie.

38:22-38 Die meteorologiese verskynsels: sneeu, hael, lig, wind, reën, dou, ys, ryp, hemelliggame<sup>171</sup>, weerligstrale, die ibis en die haan<sup>172</sup>, wolke.

39:1-33 Die diereryk: leeu, kraai, klipspringers, wildsbokke, wildedonkie, buffel, volstruis, perd, valk, aasvoël.

39:34-38 Job uitgedaag tot 'n antwoord, Job se eerste antwoord.

40:1-9 Job weer aangespreek uit 'n stormwind en uitgedaag

40:10-41:25 Die twee sterkste diere van die kosmos

42:1-6 Job se tweede antwoord

<sup>170</sup> Dit is ook belangrik om die beskrywing van die godsredes “vanuit 'n stormwind” in oënskou te neem, omdat God daarin gelokaliseer word.

<sup>171</sup> Die hemelliggame word beskryf in meteorologiese terme, veral in die lig van 38:33 :  
 .År,a;bi wrof;v]mi ꞡyciT;Aꞡai ꞡyIm;v; twQoju  
 T; [ ]d' y:h} “Weet jy hoe die hemelliggame werk? Stel jy hulle invloed op die aarde vas?”.

<sup>172</sup> Ook die ibis en die haan speel 'n rol in die aarde se meteorologie, eersgenoemde as waghouer oor die vloed, en die tweede as aankondiger van die dagbreek (38:36).

### 3.4.3 Die Liggaam in en agter die teks van Job 38:1-42:6

#### 3.4.3.1 Inleidend

Die karakters God, mens en skeppingsentiteite figureer in die godsredes in ‘n teofanie wat bestaan uit ‘n reeks retoriese vrae. Die doel van die retoriese vrae is om by wyse van literêre ironie die karakters van die mens en van God in verhouding met die skepping of die kosmos uit te beeld. Dit is “questions posed by God about God” (Hubble 1998:22). Die verklaarde doel van die redes is om antwoorde te verskaf, ‘n oplossing daar te stel, vir Job se problematiese godsbeeld. Wat onder die loep kom, is die magsstrukture waaraan Job uitgelewer is. Die tradisionele sosiale magsstruktuur inkorporeer ‘n metafoer of model van God geskoei op die patriargie, en het onderliggend daaraan ‘n liggaamsideologie wat manlik en outoritêr, oorheersend, en in ‘n sin beperkend is. In die tyd van krisis vir Job het hierdie metafoer sy effektiwiteit verloor<sup>173</sup>. Die digter poog dus om ‘n ander, dalk groter, godsmetafoer daar te stel, dalk ‘n metafoer of godskonstruk wat meer “vroulikheid” vertoon omdat Job in sy omstandighede meer daarvan benodig het? Soos vroeër aangetoon, lê die digter se (nuwe) liggaamsbeeld of liggaamsideologie onderliggend aan sodanige metaforisering. Vir die doel van hierdie studie is dit nodig om die gender-bepaaldheid daarvan van nader te bekyk.

Die sleutel vir die verstaan van die liggaamsideologie onderliggend aan die godsredes van Job 38:1-42:6 is te vinde in Job 42:5b *òt]a;ri; ynIy[e hT; [ 'wò* “maar nou het ek U self gesien”. In die redevoering is immers tog geen sprake dat Job God direk waarneem nie. Hy sien niks van God self nie, slegs die skeppingsentiteite, maar hy hoor baie! Die personifikasies en metaforiserings wat hy hoor funksioneer om ‘n beeld van God te skep wat so werklik en oortuigend is, dat hy

---

<sup>173</sup> Hubble (1998:32) wys daarop dat godsdienstige modelle en metafore, dus godskonstrukte, hulle effektiwiteit verloor wanneer die ervaringe van die lewe nie pas by sodanige modelle nie, of wanneer sodanige godskonstrukte onderdrukkend, neerdrukkend, of negatief beleef word. In sulke tye verdiep menslike religieuse diskoerse, dit word krities en transformerend van aard, en ontwikkel nuwe metafore (godskonstrukte) wat meer effektief is en beter eksistensiële oplossings bied. In die tyd van beproewing van sy karakter Job, reflekteer die digter van Job oor sy wêreldbeeld, en skep nuwe metafore vir die konsep van God, dus, ‘n nuwe godskonstruk.

God beleef as immanent (Loader 1992:72)<sup>174</sup>. In die verband is dit belangrik om kennis te neem van die verhouding tussen waarneming, kontrole of beheer, en wysheid. Die ambivalensie opgesluit in die epistemiese proses, waarvolgens die idee van kennis of wysheid in terme van die effek daarvan in twee rigtings verloop-vanaf die subjek na die objek, en ook vanaf die objek wat waargeneem word terug na die subjek (Malul 2002:193)- sal hieronder aangespreek word.

*Ekskursie: Die Paradigma van Gedifferensieerde Eenheid*

*'n Verdere bruikbare paradigma vir die ontleding van die godsredes word verskaf deur Bechtel (1995:223-237). Omdat sy self dit beskryf as feministies, en gemotiveer vanuit die uitgesproke doelwit van hierdie ondersoek om moontlike vroulike metaforisering van God na te speur, word vervolgens kortliks daarby stilgestaan.*

*Die mees basiese eienskap van lewe of die geskapeheid is dat dit bestaan uit komplekse, kreatiewe wisselwerking tussen opponerende kragte. Voorbeelde van sodanige kragte is lewe en dood, beheer en willekeurigheid, mag en onmag, orde en wanorde, voorspoed en ontbering, potensiaal en beperking, eenheid en geskeidenheid. Hierdie kragte vorm 'n gedifferensieerde eenheid in 'n voortgaande proses. Omdat die kragte in 'n eenheid staan, beteken die uitwissing of eliminerings van een sodanige krag ook die uitwissing of eliminerings van die teenoorstaande krag.*

*Bechtel (1995:225) substansieer hierdie konsep of paradigma van die skeppingstotaliteit as 'n gedifferensieerde eenheid in die bevindinge van die kwantumfisika. In sub-atomiese fisika is alle materie dieselfde. Daar is op sub-atomiese fisiese vlak geen differensiasie van opponerende kragte, en dus tussen dood en lewe geen opposisie of teenstrydigheid nie. Eers wanneer sulke skynbaar opponerende kragte, wat in wese dieselfde is, in komplekse verhoudinge en kombinasies saamkom, vind differensiasie (nie skeiding nie) plaas. Dit is volgens die kwantumfisika kenmerkend van lewe gesien as molekulêre strukture dat die beginsel van gedifferensieerde eenheid daarin geld. Menslike kognitiewe prosesse neem deeglik kennis van hierdie beginsel. So het die mens 'n drang om aan die lewe te bly, en terselfertyd 'n kompeterende kognitiewe bewussyn van dood. Instinktief jaag die*

---

<sup>174</sup> Loader (1992:72) gaan so ver as om Job se belewenis vanuit die godsredes te beskryf as: "Die mens sien God met sy liggaamlike oë in die natuur".

*mens lewe na, en vermy die dood, maar op kognitiewe vlak het mense die kapasiteit om te weet dat lewe nie sonder dood kan bestaan nie. Dood is so 'n fundamentele deel van lewe dat, hoewel gedifferensieer, lewe en dood in 'n eenheid bestaan wat beskryf kan word as 'n voortgaande, komplekse proses.*

*Van sy God (of gode) verwag die mens, gegee die mens se kapasiteit om beide lewe en dood te kan belewe, dit kognitief te kan ervaar, en daaroor te reflekteer, 'n realiteit wat hierdie beginsels omvat, en dit vir die mens moontlik maak om die kompleksiteit van die gedifferensieerde eenheid te kan hanteer<sup>175</sup>.*

*Een van die belangrikste aspekte van die gedifferensieerde eenheid is dat die interaksie tussen opponerende kragte bepaal word deur beheer en willekeurigheid, of dan die gebrek aan beheer en ewekansigheid. Moderne fisika konstateer dat die willekeurige en ewekansige elemente in die struktuur van die skepping net so essensieel vir die voortbestaan daarvan is as die kontrolerende elemente. Om willekeurigheid te elimineer ter wille van beheer is dus om lewe self onmoontlik te maak. Beheer en willekeurigheid is noodsaaklike beginsels inherent aan die skepping.*

*Die inherente waarde van opponerende kragte is net so 'n belangrike beginsel. Omdat opponerende kragte in 'n eenheid bestaan, is een polariteit daarvan nie inherent goed en die ander pool inherent sleg nie. Goed en sleg is menslike konstruksie en kategorieë, gebore uit menslike kognitiewe ervarings. Omdat dood byvoorbeeld die drang tot lewe bedreig (op kognitiewe vlak), reageer mense deur dit as inherent sleg te kategoriseer. Dit is egter 'n funksie van die mens se kognitiewe prosesse, nie 'n inherente skeppingsgegewe feit nie. Kwaad, of die kategorie "sleg" word geskep deur die menslike onvermoë om die gedifferensieerde eenheid van opponerende kragte te kan onderskei, waardeur en akkommodeer. Bechtel (1995:228) stel dit in die volgende kategorieëse uitspraak so: "Each of the oppositional forces can be used either destructively or creatively. The responsibility is on humanity, not some outside force".*

*Teologie (soos ook aangedui deur Foucault) behandel hierdie fundamentele beginsels in die skepping dikwels op reaksionêre wyse. In (sommige uitinge van) teologie word*

---

<sup>175</sup> Selfs die kompleksiteit van gender as element van die gedifferensieerde eenheid moet deur die "ideale" godsstruk betekenisvol omvat word.



*die voortgaande veranderlikheid en kompleksiteit inherent aan die gedifferensieerde eenheid van alles wat bestaan teengestaan. Gedryf deur die instink tot voortbestaan wil teologie (as produk van die menslike denkprosesse) willekeurigheid uitwis of uitskakel, en kontrole of beheer oor opponerende kragte vestig. Dit is egter slegs 'n illusie (bevorder, gepropageer deur teologie) dat totale kontrole of beheer moontlik is. Die eintlike oogmerk is die eliminerings van die inherente skeppingsbeginsel ter wille van die gewaande menslike behoefte aan sekerheid of vastigheid. Die patriargale kultuur van oud-Israel, en ook die westerse dualistiese wêreldbeeld, is produkte daarvan. Dit is al bestempel as 'n etiek van beheer, of 'n etiek van mag. Hierdie magsetiek inherent aan (sekere konstruksies van) bybelse teologie metaforiseer God as volkome gedistansieerde van gedifferensieerde eenheid, as transendent en as 'n God wat net gerig is op die vervulling van en bevrediging van die behoeftes en node van die mens, soos om beheer en mag te kan uitoefen oor die skeppingsentiteite. Bechtel (1995:228) bestempel hierdie eienskap van teologie en etiek, in besonder deuteronomistiese en patriargale teologie, as 'n drang na volkome beheer of kontrole.*

*In die godsredes word die volgende aspekte van die problematiese aard van 'n drang na volkome beheer uitgewys in die uitwerking van die beskawingsbeginsel: die uitwis van die eenheid tussen opponerende kragte deur die daarstel van absolute dualismes, en die menslike oorlewingsdrang ten koste van skeppingsentiteite en harmonie. Bechtel (1995:230) klassifiseer die tradisionele patriargale teologie as fundamenteel dualisties en gebaseer op die aanname van God se absolute beheer<sup>176</sup> oor alle bestaansaspekte ten koste van willekeurigheid en ewekansigheid, soos dit manifesteer onder andere in 'n regverdigheidsleer waar God die bose straf en die regverdige beloon.*

Laat God willekeurigheid toe? Is ewekansigheid deel van 'n kosmologie in die godsredes? Is die liggaamsideologie onderliggend aan die godskonstruk in Job 38:1-42:6 tipies van die oorheersende, kontrolerende magtige Israelitiese man (patriarg), of is daar blyke van die erkenning van en ruimte vir die gedifferensieerde eenheid van alles wat bestaan, selfs vir vroulikheid, nie in dualistiese terme nie, maar as inherent deel van die voortgaande lewensproses soos verteenwoordig in die godskonstruk?

---

<sup>176</sup> Die manlike liggaamsmetafoor onderliggend aan so 'n manifestasie spreek vanself. Beheer is immers kenmerkend van die manlike domein in die patriargie.

Vervolgens sal dus gefokus word op die personifikasies, metaforiserings en beeldskemas in die redes. Klaarblyklik het daardeur vir Job ‘n oortuigende “ideale liggaam” tot stand gekom (sien Job 42:1-6). Die outeur se godsstruk sal daaruit blyk in terme van die gender-spesifiekheid onderliggend aan die liggaamsideologie wat daarin verteenwoordig word.

#### 3.4.3.2 Aspekte van die beliggaamde personifikasie van God

##### (a) Voor hande liggaamlikheid: God het en is ‘n liggaam

Net soos in die geval van die kosmologieë in Genesis 1, Psalm 74 en Spreuke 8-10, staan die personifikasies van die gods karakter in Job in diens van die ideale of regulerende liggaam wat daarin geprojekteer word. Aanvanklik wil dit dus voorkom asof God in die godsredes, soos in vorige tekste aangedui, “soos” ‘n mens is wat mens-dinge doen. God

- praat en vra vrae (38:1, 3, en verder)
- gaan soos ‘n bouer te werk (38:4, 5, 6)
- bou ‘n dam (38:8)
- maak klere (38:9)
- tree op as tronkbewaarder (38:10, 11)
- gaar op (38:23)
- voer oorlog (38:23)
- maak, skeep (40:10)
- besit eiendom (41:2)

Anders as in vorige skeppingstekste, is dit egter baie duidelik dat voor hande liggaamlikheid van die gods karakter in Job sekondêr staan tot ander eienskappe van God soos gemetaforiseer in die skeppingsentiteite en hulle kwaliteite. Die ideale liggaam, soos geprojekteer in die god wat daardeur geskep word, is beslis meer as die manlike bestuurder-karakter (sien Viviers 2002:521) wat uit die voor hande personifikasies hierbo spreek, of die “held” van die patriargie, die manlike kultuur of die hoë klas samelewing wat Job se vriende uit hulle dominante kultuur projekteer. Nie alleen blyk ‘n alternatiewe liggaamsideologie in die godsredes uit die oorvloed van personifikasies, die metaforiserings, en die wederkerige inkorporasie van al die

karakters in die kosmologie nie, die beeldskemas van krag of weerstand, wat die vergeldingsbeginsel uitbeeld, sowel as die van die liggaam as ‘n masjien, waarmee direkte kousaliteit uitgebeeld word, is afwesig. Die voor hande liggaamlikheidseienskappe van die gods karakter vorm nie, soos in die geval van byvoorbeeld Genesis 1, die struktuur of “geraamte” van die ideale manlike Israelitiese liggaam nie, maar staan in diens van ‘n liggaam wat beskryf kan word as ‘n homeostatische organisme (Viviers 2002:519) soos hieronder uitgewys. Die manlike bestuurder-god is maar een faset, die inleidende of eerste indruk. Dit kan beskryf word as die kontinuïteit met die ideale manlike liggaamsbeeld in Israel. Daar is egter ‘n beduidende kontra-kontinuïteit wat spreek uit die liggaamsideologie onderliggend aan die godsredes.

(b) Die stormwind

God kon netsowel saam met Job op die ashoop gaan sit het. Dit is immers Job se begeerte in 29:1-6, en klaarblyklik ook sy belewenis en konklusie na afloop van die godsredes in 42:5. Die digter gebruik die stormwind-metafoor en die stormwind word die “draagmiddel vir God se *kommunikasie* met Job” (Loader 1992:70). Dit kom voor asof die skrywer wil seker maak dat ‘n ontmoeting met Jahwe ‘n ontsagwekkende<sup>177</sup> en ootmoedigende ervaring is<sup>178</sup>. Die tradisionele belewenis van die stormgod is een van ‘n heerser wat geneig is tot onverwagse magsuitoefeninge (Gerstenberger 2002:144). Die metafoor vir die teofanie sluit egter aan by Job se negatiewe belewenis van God in 29:22: “U tel my op en laat die wind my wegwaai, U ruk my heen en weer in u stormwind”.

Vir Job verteenwoordig die stormwind die magte en kragte waaraan hy uitgelewer is. Hier verskyn God egter in die hart, die middel van die storm. Die stormwind kry nuwe betekenis, soos wat Job se lewe nuwe betekenis sou kry deur wat vanuit die stormwind sou gebeur. God maak nie die stormwind stil nie. Die stormwind voorsien die konteks waarbinne God se gesprek met Job sou plaasvind. Vir sy antwoord aan

<sup>177</sup> “Given the theological scope of the Joban tale, some authoritative resolution is needed in order that the canonical work transcend the narrative cry of an embittered existentialism” (Dailey 1994:85).

<sup>178</sup> “On the surface, Yahweh appears to play the role of tyrant, who intimidates Job into submission through a dazzling display of creation that seems to diffuse rather than resolve Job’s case” (Brown 1996:89).

Job kies God vir die arena van die skepping eerder as die geregshof (Van Wolde 1995b:209). As die oorheersende poëtiese simbool vir die gesprek word die stormwind die interpretasie-modus waardeur 'n nuwe konteks vir die onderwerp onder bespreking daargestel word. Die goddelike teenwoordigheid word veranker in die realiteit van ruimte en tyd deur die artikulering daarvan in terme van 'n metereologiese verskynsel (Dailey 1994:92). In teenstelling met Maarschalk (2001:100) se siening dat die skrywer hier sy toevlug neem tot "eerbiedwaardige tradisies" van teofanie soos in Psalm 18 of Psalm 29, meen ek in navolging van Dailey (1994:92-93) (sien ook Viviers 1997:122) dat die stormwind in Job 38:1 literêr aangewend word om juis nie die atmosfeer van die kultus nie, maar 'n nuwe verstaanshorison te simboliseer<sup>179</sup>. Deur die stormwind aan te wend as lokus vir die goddelike woorde, stel die digter die gesprek wat sal volg voor as 'n konkrete, ingrypende, transformerende gebeurtenis<sup>180</sup>. Die diskoers waaraan Job tot nou toe blootgestel was, was menslik. Wat gaan volg is "more divine than human, a mode of thinking that will be more wondrous than rational" (Dailey 1994:92).

Job gaan nog verder rondgeruk word deur die storm, maar hy sal weet dat God nie op die periferie van die storm as observeerder bly staan nie, maar in die sentrum daarvan is. Hy sal ingetrek word in die fassinerende en onverklaarbare wêreld van paradokse wat deur God se woorde geskep word- 'n wêreld van lewe en dood, orde en chaos, seën en vloek, wysheid en dwaasheid. Hy word deel van 'n proses waarin die digter 'n natuurelement aanwend om 'n essensiële aspek van God se funksionering uit te wys. Die stormwind verteenwoordig 'n onvoorspelbaarheid, 'n mate van toevalligheid of onwillekeurigheid. Die stormwind verteenwoordig geweld wat dood kan bring, maar ook die moontlikheid van reën en vrugbaarheid, dus lewe. Die stormwind is deel van 'n skeppende, dinamiese interaksie tussen opponerende kragte, en God is in die

---

<sup>179</sup> Die gebruik van die eienaam Jahwe, die verbondsgod, in 38:1 doen nie afbreuk aan hierdie argument nie. Trouens: dit versterk die konteks van die godsredes as 'n transformerende gebeurtenis, waarin juis die (tradisionele) God van Israel, soos Job se vriende Hom geproklameer het, in 'n nuwe lig (met 'n andersoortige liggaamlike teenwoordigheid in die skepping) aan Job aangebied word as oplossing uit sy lyding.

<sup>180</sup> Dailey (1994:92) beskou die stormwind as donatief, 'n geskenk aan Job, en gebruik die simboliek van presipitasie in 'n beeldskema van vertikaliteit om wat God aan Job sou aanbied te simboliseer: "Like the vertical path of precipitation accompanying an actual storm, the words of Yahweh will descend from the heavenly heights to saturate the ground of the earthly discussion. Like the torrents of such precipitation, the heavenly revelation will arrive in a veritable onslaught of questions and descriptions. In this way, association of the Yahweh-speeches with the metereological phenomenon prefigures the movement and intensity of divine self-disclosure which will burst forth precipitously in the ensuing discourses".

middel daarvan (Bechtel 1995:237). Vir Job sal hierdie wêreldvisie, waarin daar meer en groter moontlikhede voorsien word as wat ooglopend bestaan, vloeï uit ‘n eie oortuiging eerder as vanuit inligting wat van buite af op hom afgedwing word (Viviers 1997:116-117).

(c) Maak reg vir die geveg

“Maak jou reg om weerstand te bied, sodat jy ‘n belewenis van (die inherente skeppingseienskap van) balans kan ervaar”. So wil die oproep in 38:3, in die beeld van die uitdaging tot ‘n stoeigeveg<sup>181</sup>, en die aanspraak op manlikheid by Job, sy betrokkenheid by die retoriese proses verseker. In hierdie uitnodiging tot ‘n ek-jy dialoog, wat Job nie kan weier nie, lê die vooruitsig van ‘n behoorlike bemagtiging tot ‘n nuwe lewensmodus, “...the theo-linguistic void of Job’s rationalistic comportment is about to be filled with the awe-inspiring poetry of divine wisdom” (Dailey 1994:98).

Die vraag is natuurlik of die uitdaging, gesien in die lig van oorspronklike teks se term van omgord van die lendene, soos in die geval van Job, ‘n manlike metaforisering van God verteenwoordig. Die antwoord daarop is klaarblyklik positief. Die aard van die geveg word bestempel as God wat vrae vra, en Job wat moet antwoord. Job se patriargale of eensydige teologie verberg die beginsels waarop die skepping gebaseer is. Deur ‘n vloed van retoriese vrae sal Job gedwing word om sy eie teologie te herevalueer. Job word die vryheid gegun om saam te stry, en so te groei in sy insigte oor God en die wêreld (Bechtel 1995:238).

(d) God die bouer

Die wye verskeidenheid van retoriese vrae, waarin ‘n legio personifikasies en metaforiserings voorkom, en waarin ‘n verskeidenheid liggaamlik bepaalde beeldskemas ‘n rol speel, begin met die metafoor van die skepping van die aarde as

---

<sup>181</sup> Dit herinner aan die eko-aktivistiese beweging “Green Peace” wat nie volstaan met teoretisering oor eko-etiese kwessies nie, maar daadwerklik en daadkragtig die oortreders konfronteer totdat ‘n “geveg” ontstaan ter wille van die heil van die omgewing.

die oprigting van 'n gebou. God is die argitek, opmeter en ingenieur, wat die nodige wysheid en onderskeidingsvermoë besit vir so 'n grandieuse ontwerp (Habel 1985:537). Maarschalk (2001:113) se aanduiding van die Babiloniese mitologiese oorsprong van die beeld van die lê van die fondament, bevestig wat hierbo gesê is oor die invloed van omliggende kulture.

Die beplandheid, simmetrie en afgerondheid van die gebou as werk van God suggereer 'n bouer wat sulke eienskappe besit en waardeer. Die aarde verskyn nie as 'n amorfe ongestruktureerde entiteit asof vanuit 'n chaotiese watermassa nie, maar word sorgvuldig afgemete, gebalanseerd gevestig op fundamente en voetstukke; aanmeekargesit (deur 'n persoon). In ooreenstemming met die afgerondheid en simmetrie, wat ook in die kosmogonie van Genesis 1 gevind is, beantwoord die aarde aan die eienskappe wat aan die ideale manlike liggaam toegedig is.

Job word betrek by die waardering van die gebou deur die ontmaskering van sy onkunde, nie as aanduiding van 'n wanbegrip van God nie, of as 'n ontkenning van God se betrokkenheid by die skepping nie, maar as afwesig en nie-deelnemend aan die waarde-oordeel, die waarderende lof oor die skepping as gebou. Dit is aangetoon dat die term wat gebruik word vir "saamgesing" in 38:7,  $d_j ' y " A \div r ; B ]$ , soos in Spreuke 8:3, in die konteks van 'n verbintenis met kennis of wysheid voorkom (Malul 2002:118). Onmiddellik word die tema van onderlinge verbondenheid tussen God, skepping en mens aan die orde gestel, en Job daarin geposisioneer as iemand met gebrekkige insig en wysheid, in teenstelling met die sterre wat saamsing. Soos verder sal blyk is die kenmerkende hiërargisering wat so eie is aan die kosmogonie van byvoorbeeld Genesis 1 en Psalm 74 hier nie so duidelik nie. Daar is eerder sprake van balans, simbiose en prosesmatigheid. Hoewel die aanleidende faktore tot die godsredes alles met die mens, en sy posisie in die morele hiërargie te make gehad het, fokus God, volgens die digter, onmiddellik op die kompleksiteit en verwonderenswaardigheid van die skepping en roep die sterre by as getuies van die integriteit van die skeppingsproses. Niks word spesifiek gesê oor die kwessie van retribusie in die menslike sfeer nie<sup>182</sup>. Die godsrede begin en verloop met

<sup>182</sup> "And Job cannot judge the foundations and cornerstones on which order is based; he is not familiar with the blueprints of creation. Why should he presume, then, that moral concepts, or the idea of justice that he has used, are at the core of YHWH's design?" (Van Wolde 1995b:210). Die regverdigheidsleer

‘n vermyding van die fiksasie op menslike lotgevalle. Die belangrikste kenmerk van die patriargale godsstruktuur, naamlik die verhouding tussen mens (man) en God, die man as uitverkore en ideale liggaam, is afwesig.

(e) Die see word gebore

Waar die figuur van die hardwerkende bouer wat met soliede, lewelose objekte werk, die oorheersende beeld in verse 4 tot 7 verteenwoordig, ontlok die beskrywing van die see se dinamika in verse 8 tot 11 ‘n beskrywing van God as versorgend en bewarend (Brown 1996:94). Die metafoor, in Habel (1985:538) se woorde doelbewus absurd, is dat die see, tradisioneel die verpersoonliking van monsteragtige chaos, bloot ‘n baba is wat gebore word uit die moederskoot. God draai hom/haar toe in die wolke as klere, en perk hom/haar in soos ‘n baba in ‘n speelhok. See word boonop beveel om homself/haarself te “gedra” en in sy/haar plek te bly. Dit is insiggewend dat chaos nie beheer word deur dramatiese en brute krag nie (vgl. die klief van die see in Psalm 74 en die verdeling van die see in Genesis 1), maar uitgebeeld word by wyse van speelse parodie. Chaos word nie hier analoog aan die onbeheersde, onreine en gevaarlike vroulike liggaam gemetaforiseer nie, maar as ‘n hiperaktiewe baba<sup>183</sup>. Chaos het ‘n eie regmatige, hoewel beperkte, bestaansruimte. Hier is ook nie sprake van ‘n rasionalistiese program van ontmitologisering nie (Brown 1996:94). In die proses word Jahwe gemetaforiseer as ‘n vroedvrou, as ‘n sorgsame moeder, as ‘n dissiplinerende ouer<sup>184</sup>.

So word ‘n deel van die natuurlike omgewing wat gebruiklik as chaoties, ontoeganklik, gevaarlik en onbeheersd begryp is, deur personifikasie toeganklik gemaak. Die bedoeling is om vir Job (en die leser) in te lyf in die geheimenisse van die natuurlike (en morele) wêreld, en hom te oortuig dat geheimenisse en enigmas net so ‘n deel van die lewe is as voorspelbaarhede (Viviers 2002:513).

---

van Job, gebaseer op die patriargie en ‘n posisie van bevoorregting of direkte aanspreekbaarheid deur God strook nie met wat die godsrede sê nie.

<sup>183</sup> “The powerful destructive waves of the sea are likened to a rambunctious infant with an attitude” (Brown 1996:94).

<sup>184</sup> “Caring sustenance and firm restraint are woven together. Yahweh nurtures as well as sets limits to chaos and conflict. Chaos is not an inimical force that must be annihilated” (Brown 1996:94).

Hier spreek dus duidelik ‘n andersoortige liggaamsideologie as wat ons reeds teengekom het in Genesis 1 en Psalm 74. Die enigma van vroulikheid, soos versimboliseer deur die see, en beheers en geklief deur die manlike God in vorige kosmologieë, word in Job 38:8-11 in die leefbare wêreld ingebring deur geboortegewing. “See” word leefruimte gegun en kan verduur word omdat vroulike sorgsaamheid, met ander woorde, ‘n god wat nie net manlik is nie, maar ook soos ‘n moeder kennis het van ‘n baba se behoeftes en potensiaal, daaraan lewe skenk en daarvoor sorg. Waar “see” in Genesis 1 en Psalm 74 simbolies as vroulike chaos voorgestel is, en die voorwerp was van manlike oorheersing, word “see” hier nie alleen “gebore” nie, maar boonop (as nuwe aankomeling?) goed versorg en bewaar: soos ‘n moeder dit sou doen.

Vanselfsprekend soos dit mag wees, moet daarop gewys word dat die skepping van aarde en see aan die begin van die godsredes ‘n godskonstruk metaforiseer wat tegelyk manlik en vroulik is, oftewel, waarin manlikheid en vroulikheid nie konflikterende pole verteenwoordig nie, maar eie is aan die diversiteit van die totaliteit. Self die geval van die skepping of geboorte van die see uit ‘n baarmoeder in 38:8 en die gepaardgaande versorging en inperking daarvan, vertoon ‘n paradoks in terme van manlikheid en vroulikheid (Klein 1995:199). Dit blyk dus dat gender in die liggaamsideologie eerder op ‘n kontinuum funksioneer as in wedersyds uitsluitende kategorieë of denkmodelle.

(f) Lig en lewe

Dit is eie aan die retoriek van die godsredes dat die retoriese vrae aan Job bepaalde eienskappe of vermoëns van God aan die lig wil bring, wat uiteraard die fokus van hierdie ondersoek vorm. In die beskrywing van die lig en die daeraad word twee metafore gebruik wat eie is aan die huishouding en die huisvrou se aktiwiteit. In die eerste plek, soos uitgewys deur Viviers (2002:513), is dit asof in die vroegoggend die aarde soos ‘n tafeldoek aan sy some gegryp word om die krummels daarvan af te skud<sup>185</sup>. Die goddeloses word dus verwyder, en dit word lig. Met die beeld van die

---

<sup>185</sup> Brown (1996:95) beskryf die rol van die oggend of dagbreek in die kosmos as volg: “Indeed, nowhere else in the Old Testament does the dawn assume such an active role in the restorative maintenance of the cosmos ... What is more remarkable concerning dawn’s role is that there is no talk



aarde wat klere aantrek en daarom sigbaar word, word die moontlikheid van (nuwe) lewe gemetaforiseer, want weereens word vermeld dat die goddeloses daardeur hulle bestaan ontnem word, en hulle geweld beëindig word. Daar is dus 'n analogie tussen lig en lewe, in die simbool van die daeraad. Waar lig in Genesis 1 die resultaat is van die woorde van Elohim, vanuit 'n duidelik manlike gesagsmetafoor, is lig en lewe in Job 38:12-15 die handewerk van 'n huisvrou. Die stormwind (wat ook in Job se gemoed is) woed voort, want selfs die ideale manlike liggaam van Israel se godsstruk word deur digter van Job se kosmologie bevraagteken.

(g) Duisternis en dood

Vervolgens word Job uitgedaag om sy beheersing van duisternis en dood te illustreer deur soos 'n diepseeduiker en 'n wêreldreisiger op te tree. Dit is immers die kwaliteite wat volgens die digter benodig word om die twee vennote en teenstanders te kan beheers. Weereens wil die retoriek Job se onmag ontbloot. Soos in die geval van die see, is daar nie sprake van die finale uitwissing van die dood of die permanente verwydering van die duisternis nie. Met 'n beeldskema van behouering ("containment") word perke gestel aan dood, met 'n beeldskema van rigting, koers of roete word die tydelikheid van duisternis beklemtoon. God is in hierdie geval waarskynlik manlik gemetaforiseer, deur die vermoë om die seabodem te kan bereik (soos 'n diepseeduiker) en om die ooste en die weste te kan besoek (soos 'n wêreldreisiger). Dit kontrasteer met die vorige gedeelte waarin die huisvrou (wat nie in die kultuur van Israel as reisiger bedink kan word nie) die skeppende rol speel.

(h) Die groot, wye wêreld en Job se insig

Myns insiens vorm vers 18, waar Job spottend uitgedaag word om sy prentjie van die groot wye wêreld te vertoon, en vers 21 : "Jy moet dit weet, jy wat maak of jy toe al gebore was, of jy 'n lang lewe agter die rug het", 'n paralellisme. Die doel daarvan is om 'n sekere keerpunt of oorgang in die redevoering te bewerkstellig. Die spottende ironie van hierdie vrae aan Job wil hom tot 'n nederige insig bring waarbinne die ruimte ontstaan vir wat sal volg in die beskrywing van metereologiese en biotiese

---

of direct divine intervention. God is one step removed... A celestial being has assumed the role of divine intervention in the art of cosmic maintenance. The preservation of the cosmos is a delegated task".

natuurverskynsels. Dit strook met die wysheid waartoe Job gebring moet word, soos beskryf deur Kohak (1984:45-46): “When humans no longer think themselves alone masters of all they survey, when they discern the humility of their place in the vastness of God’s creation, then that creation and its God can share the pain...that is the age-old wisdom of the book of Job”.

Geïnterpreteer vanuit ‘n genderbepaalde liggaamsideologie, sou hierdie insident, hierdie uitdaging aan Job in verse 18 en 21, gesien kon word as ‘n duidelike afstanddoening van eensydige gender-dualisme sover dit die godsstruk van die godsredes aangaan. Die manlike bouer, die vroulike vroedvrou, die vroulike huishulp, en die manlike wêreldreisiger het nou genoegsame metaforisering verskaf om ‘n eensydige godsstruk vanuit die patriargie sover dit gender aangaan, en wat die futiele redevoerings van Job se vriende ten grondslag gelê het, aan die kaak te stel. Eenvoudiger gestel: met twee vroulike metafore en twee manlike metafore is Job se gebrekkige insig en kennis van die skepping, en dus van God se werkinge, aan die kaak gestel. Wie is hierdie God, wat tegelyk soos ‘n vrou en dan weer soos ‘n man skep en onderhou?

Nou word “die groot wye wêreld” in spel gebring. As makrokosmos is die “groot wye wêreld” ‘n projeksie of ‘n verlenging van die mikroskosmos vervat in die godsstruk van die skepper daarvan. Uit die voorafgaande wil dit blyk asof die godsstruk eie aan die tradisie, naamlik van ‘n streng beheersde manlike god, ‘n patriarg as’t ware, nie verantwoordelik kan wees vir die daarstel van die makrokosmos nie, aangesien daar duidelik sprake van tipiese vroulike handeling in opgesluit lê (die vroedvrou, die huisvrou). Om die “groot wye wêreld” te kan sien en waar te neem as skepping, verg dat anders gedink sal kan of moet word oor die “mikroskosmos”, die god wat vir die skepping daarvan verantwoordelik is. Dit meen ek is die bedoeling agter die retoriese vraag aan Job in verse 18 en 21.

Die “groot wye wêreld”, waarin Job homself bevind, en waarin hy sekere oorsaaklikheid en behandeling verwag soos wat van ‘n god, ‘n skepper, wat soos die manlike patriarg van Israel optree, verwag kan word, (weereens omdat die makrokosmos ‘n verlengstuk is van die “mikroskosmos”, die godsstruk), word die entiteit of konstruk wat juis die gebrekkigheid van Job se godsbeeld ontbloot. Waar Job sy liggaamlike ervarings toeskryf aan die skeppergod wat soos ‘n tipiese man

optree, wil die retoriek hom juis daarvan laat afsien, en bring tot ‘n nuwe insig. Die aard van daardie nuwe insig sal bepaal word deur wat gesien kan word in die “groot wêreld” deur die oë van God. Dit sal Job verder bring tot ‘n ander begrip van wie God is, in die bedoeling van die outeur van die godsredes.

Die beskrywing wat volg, van die “groot wye wêreld” en die diepste dieptes van die see en die doderyk wat mekaar ontmoet, wat as’t ware inherent deel is van een wêreld, geskied in terme wat nie so duidelik ‘n verlengstuk van manlikheid of vroulikheid verteenwoordig nie. Die diversiteit, inherente balans, en intrinsieke waarde wat aan skeppingsentiteite toegeken word wil eerder alle sekerhede voortvloeiend uit ‘n duidelike godsbeeld (mikrokosmos) dekonstrueer. Verwonderenswaardigheid sal voorop kom staan, want die beskrywing wat God gee van die “groot wye wêreld” soos deur God se oë gesien, vertel van ‘n ander skepper, ‘n ander liggaamsideologie, ‘n ander konstruksie as wat Job tot dusver “gesien” het.

Vers 18 se “Kan jy ‘n beeld vorm van die groot wye wêreld?” is dus eerstens ‘n vraag wat Job se gebrekkige insig, inderdaad sy gebrekkige godskonstruksie wil uitwys. Andersyds is dit ‘n belofte, of dalk ‘n waarskuwing. Dit is asof God vir hom wil sê: “Uit wat ek vir jou gaan wys, gaan jy ‘n beeld vorm van die groot wye wêreld, maar dit gaan heeltemal anders wees as wat jy gedink of dalk verwag het”.

Juis hierdie andersheid of verskil sal in terme van genderbepaaldheid of geslagtelike eienskappe van die skepper eerder op ‘n kontinuum staan, want die kenmerke van die “groot wye wêreld”, en dus van die mikrokosmos, die godskonstruksie waarvan dit ‘n verlengstuk vorm, sal doelbewus uitgedruk word in terme van wederkerigheid, onmagtigheid, gedifferensieerde eenheid, wedersydse inkorporasie en aanleiding gee tot verwondering en respek eerder as rasionele beheer en kontrole. Die natuurbeelde en gepaardgaande metafore illustreer iets anders as die polariteit wat tot dusver gegeld het. Waar Job dalk gemeen het en geredeneer het “Ek weet hoe is God en hoe werk God want ek is ook ‘n man, ek is ingelig deur my tradisie hoe die groot wye wêreld aanmekaarsteek”, sal hy moet ontdek dat die God van die godsredes veel meer vroulikheid vertoon. Die ideale liggaam waarop Job sy siening van die wêreld en die lewe bou, sal blyk ‘n andersoortige ideale liggaam te wees. Sy beheer, kontrole en sekerhede is gebaseer op ‘n eensydige en dus gebrekkige liggaamsideologie.

Job het sy lot toegeskryf aan 'n optrede van God wat nie aan sy verwagtinge, gebaseer op sy prentjie van God, beantwoord het nie. Sy vriende meen die prentjie is reg, Job se optrede is iewers verkeerd. Die godsrede wil aan Job uitwys: jou prentjie is verkeerd. Dus is jou gewaande lewenswysheid en insig, trouens, jou “kosmologie” en godskonstruk as beheermeganisme oor jou lewe en lotgevalle, gebrekkig. Die konsepsuele skema deur die godsredes daargestel ontwyk nie die kwessie van beheer en mag nie, maar stel dit in terme wat vir Job God nuut sal laat sien, of beter gestel, hom sal betrek by 'n nuwe, andersoortige godskonstruk (mikrokosmos) gebore uit 'n nuwe insig en kennis van die makrokosmos waarin hy hom bevind.

Soos in enige “goeie godsdienstige” retoriek, is daar ook in die rede aan Job gerig bepaalde bedoeling. Die godsredes is ook 'n “politieke” oefening. Daarom vorm die konsepte van beheer, mag of kontrole steeds die kern van die rede, of dit nou aan die een kant in ironiese terme (“Kan jy 'n prentjie vorm...?”) uitgedruk word en so Job se onmag uitwys, of aan die ander kant die inhoud vorm van die “nuwe” bemagtiging van Job, die groot vraagstuk bly hoe beheer uitgeoefen kan of moet word, of dalk, in watter mate juis afstand gedoen moet word van gewaande konsepte van beheer en mag ten einde tot 'n meer relevante konsepsie van die werklikheid te kom. Malul (2002:206-207) wys daarop dat die werkwoorde “sien” en “beveel”, soos in 38:12, 17 en 22 'n nuanse vanuit die semantiese veld van beheer of kontrole verteenwoordig. God vra as't ware vir Job hoe hy dit durf waag om heerskappy oor die wêreld, die elemente van die natuur, en verskynsels soos lewe en dood op te eis. Verskeie terme vanuit menslike sintuiglikheid en liggaamlikheid<sup>186</sup> dra die konnotasie van beheer, mag of kontrole. Dit verteenwoordig die volgende konseptuele skema: iemand wat die aksie uitvoer wat deur die sintuiglike of liggaamlike term beskryf word is iemand wat beheer uitoefen. Dus, iemand wat praat (38:4), beveel (38:12), rondstap (38:16), sien (38:17), terugvat (38:20) ensovoorts is iemand wat beslag lê op, of beheer en mag uitoefen oor, die objek van sodanige aksie. In epistemiese sin beteken dit dat die persoon wat hierdie aksies uitoefen oor kennis beskik, die kennis wat nodig is om die bepaalde beheeraksie te kan uitvoer. 'n Ambivalensie in die godsredes kom reeds hier te voorskyn. Aan die een kant word die futiliteit van Job se aanspraak op wysheid

---

<sup>186</sup> Nog voorbeelde: 38:4 “praat as jy die antwoord het”; 38:17b “die plek van donkerte al bekyk”, 38:22b “Het jy al die plek gesien waar die hael gebêre word?”, 38:34 “Kan jy jou stem tot by die wolke hoorbaar maak sodat stortreën jou oordek?”, 39:4 “Staan jy en kyk waar die wildsbokke kleintjies kry?”, 39:30 “Is dit op jou bevel dat 'n aasvoël hoog opvlieg en sy nes in die hoogte gaan bou?”, 40:7 “sien elke trotsaard raak en verneder hom”, maar in die geval van die krokodil in 41:13 “wie hom sien, word deur angs oorval”, en in die geval van Job en God 42:5 “maar nou het ek U self gesien, 6 en nou verag ek myself...”. Sien dus 3.4.4 Die Liggaamsideologie in Job 38:1-42:5.

(kennis) en beheer uitgewys in die ironiese verwysings na juis daardie aksies wat hy *nie* uitgevoer het *nie*: hy het *nie* die daeraad beveel om uit te kom *nie*, *nie* rondgestap op die seabodem *nie*, *nie* die ingang van die doderyk gesien *nie*, of die duisternis na sy plek toe teruggevat *nie*. Aan die ander kant word juis die uitvoer van daardie aksies, soos wat gesuggereer word dat God dit wel gedoen het, voorgestel as die pad na die nodige kennis en wysheid wat Job nodig. Soos hieronder sal blyk skep die gebruik van sintuiglike en liggaamlike waarnemingsprosesse in die godsredes ‘n siklus waarin wysheid met die wederkerigheid tussen subjek en objek te make het, en *nie* met eensydige beheer, mag of kontrole wat eie is aan die manlike liggaamsideologie *nie*. Job kan dus *nie* ‘n beeld vorm van “die groot wye wêreld” *nie*, want hy het nog *nie* genoeg gesien (gehoor) *nie*, al gee hy voor dat hy oor lang lewenservaring beskik. Hy moet nog baie meer “sien”, sodat hy baie meer kan “hoor” hoe die objekte van sy waarneming as subjekte funksioneer binne ‘n gedifferensieerde eenheid, en ‘n eie stem het.

(i) Die metereologiese kosmos

Die belangrikste kenmerk van die beskrywing van die metereologiese kosmos<sup>187</sup> is die daarstel van die verband tussen goddelike en natuurlike beheer oor die groot natuurverskynsels, en die gepaardgaande uitskakeling van enige vorm van menslike beheer daaroor of kontrolering daarvan<sup>188</sup>. Van Wolde (1995b:210) bestempel die mens se plek in die natuurlike omgewing as marginaal, veral in terme van morele verdienste sover dit reën aangaan.

Die verpersoonliking van die goddelike kontrole van die meteorologiese verskynsels marginaliseer *nie* net die mens *nie*, dit getuig ook van ‘n willekeurigheid, en selfs ewekansigheid, waarmee die mens niks te doen het en waaraan die mens niks kan doen *nie*. Daarbenewens word die kosmos vir Job aangebied as veel groter en baie

---

<sup>187</sup> Oor die metereologiese wêreld in Job 38 merk Brown (1996:95-96) die volgende op: God se selfopenbaring is een van ‘n god wat ‘n trappie verwyder is, en wat die skeppingsentiteite toelaat om hulle koers te loop, maar terselfertyd ‘n ingewikkelde kosmiese koherensie bereik. Daar is *nie* plek vir die taal van direkte ingryping *nie*, in teenstelling met Job se eie siening, waar alles op God se skouers gepak word. Uit goddelike perspektief konstitueer die delikate maar lewendige balans van kosmiese en natuurlike kragte die essensie van die dinamika van die skepping.

<sup>188</sup> “Humans, despite their deuteronomical theology, are incapable of achieving (excessive) control of the principles of creation” (Bechtel 1995:238).

meer kompleks as wat sy (en sy vriende se) antroposentriese lewensuitkyk moontlik gemaak het (Brown 1996:95). Sneeu word deur God gebêre (en sak dus uit na God se willekeur). Hael word opgegaar sodat God genoeg ammunisie het vir die dag van oorlogvoering (en kan dus die oeste tref wanneer God wil, met die totale ondiskriminerende vernietiging wat daarmee gepaard gaan). Lig is nie 'n vanselfsprekendheid nie, dit het 'n oorsprong (waarheen dit dus terugkeer na God se willekeur). Die oostewind kom iewers vandaan. Reën, waarna die mens so hunker, waarvoor die mens spesiale biddae hou, wat dikwels beskou word as die wyse waarop God omgee vir en sorg vir die lewe op aarde (Spangenberg 2001:95), val in 'n land waar nie mense is nie, in 'n woestyn waar niemand woon nie, in 'n droë, dor land, en dan per implikasie op daardie deel van die aarde waar die goddeloses, die boses en slegtes, as uitgeworpenes woon. Daarmee word lewegewende, Godgegewe reën uit die kategorie van moraliteit verwyder. "Is there a way of saying more emphatically that for him ethical categories of reward and punishment have nothing to do with the (continuing existence of) creation?" (Van Wolde 1995b:210). Reën het nie 'n (aardse) vader wat hom kan hiet en gebied nie. Doudruppels, ys en ryp word gebore, dit kom te voorskyn deur God se willekeur. Die hemelliggame en hulle funksionering, klaarblyklik uit vers 33 as entiteite wat 'n invloed op die meteorologie van die aarde uitoefen, is nie deel van die menslike kontroleskemas nie. Donderweer is God se stem wat die reën laat uitsak. Daarteenoor is die mens se stem floutjies. Weerligstrale word verpersoonlik as boodskappers wat aan die mens verskyn. Die ibis is God se wag oor die vloed en die haan het insig om te sien en aan te kondig wanneer die dag breek. Die wolke is soos waterkruike wat deur God se natuurlike beheer water versamel en omgekeer word wanneer dit kurkdroog is.

Die meteorologiese kosmos en die elemente daarvan staan in diens van die bekendmaking aan Job van bepaalde beginsels van die lewe, en van 'n betekenisvolle godsbeeld. As deel van die konstatering van die begrip van die kosmos as 'n gedifferensieerde eenheid, verteenwoordig die meteorologiese verskynsels die beginsel of polariteit van natuurlike beheer, maar ook goddelike beheer (kontra egter menslike mag of moraliteitsbeginsels). Op 'n kontinuum van genderbepaaldheid onderliggend aan 'n liggaamsideologie, getuig die konsep van God wat die weerverskynsels beheers weliswaar van manlikheid, maar in Job 38 getemper deur elemente van onmagtigheid, of ten minste die gebrek aan moraliteits- of retribusiebepaaldheid. Die kultus het absoluut geen invloed op die weer nie. Daarteenoor is die weerverskynsels nie buite

beheer, of opgevang in 'n polariteit van chaos nie, maar deel van die verskeidenheid, en onverstaanbaarheid, en verwonderenswaardigheid van God se omgang met die aarde.

Soos in die geval van die diereryk in hoofstuk 39, beeld die personifikasies rondom meteorologiese verskynsels in hoofstuk 38 'n natuurlike kontrole en beheer uit wat mense nie kan manipuleer nie, en wat hulle dikwels ook nie vertrou nie. Hulle het daarvoor 'n god nodig. Die god van die weer in Job 38 is egter nie dieselfde as Israel se godskonstruk, die manlike patriarg, vir wie sondebelydenis en verootmoediging binne die regte kultiese milieu kan beweeg tot vergifnis en beloning nie. Die digter skets 'n god wat die weer beheer volgens beginsels ver buite die verstaanshorisonne van menslike vergelding- of beloningskategorieë.

(j) Die biotiese kosmos

Die beskrywing van die dierewêreld in Job 39 bring aanvanklik 'n ander stem na vore, 'n stem wat al gehoor is: Toe het God gesê: "Kom Ons maak die mens as ons verteenwoordiger, ons beeld, sodat hy kan heers oor die vis in die see, die voëls in die lug, die mak diere, die wilde diere en al die diere wat op die aarde kruip." Baie gou word egter agtergekom dat hierdie wêreld in Job nie die geordende wêreld van die priesterlike skeppingsverhaal is nie. Van hiërargie is hier nie sprake nie. Die mens se posisie as heerser oor die biotiese wêreld is baie ooglopend afwesig. Jahwe se dierewêreld is bevolk deur individuele karakters wat hulleself verlustig in hulle bestaan. "It is a nominal world without dominance and subservience, filled with unique identities and intrinsic worth", sê Brown (1996:92). God omvorm die wêreld waarin mense hulleself beskou het as die hoogtepunt, die toppunt van die skepping en heersers tot 'n wildernis waarin intrinsieke waarde van die bewoners gevind word nie in hulle bevoorregte posisie voor God nie, maar in hulle uniekheid en oorgawe aan die willekeurigheid en ewekansigheid van die lewe. Maarschalk (2001:116) wys daarop dat die wildernis gesien is as die epitoom van onbeheersdheid en onbeskawing, met die potensiaal vir uitermatige beheer deur die mens. Dit is dan ook eie aan menswees om alles wat wild is te wil tem, soveel so dat in die aankondiging van die skepping van die dierewêreld in Genesis 1 daar al reeds op die sesde dag sprake was van mak diere! Die opvatting dat die dinamika van die lewe te vinde is in volkome beheer en kontrole (deur die mens, en deur sy godskonstruk) word egter in Job 39 gekorrigeer.

Van besondere belang is die kontras tussen beskawing en wildernis wat die beskrywing van die dierewêreld kenmerk<sup>189</sup>. ‘n Tweede tema is die sorg van God oor elke spesie, terwyl elke spesie die ruimte vind om ‘n eie uniekheid uit te leef. Deurgaans spreek die beskrywing in kognitiewe terme van die resiprositeit in menslike waarneming (sien Malul 2002 hieronder). Waar Job opgeroep word om as subjek die objekte van die wildernis waar te neem, verkry die objekte subjektiwiteit as gevolg van God se waarneming, en kennis daarvan, ‘n subjektiwiteit wat, as Job ook daarvan bewus sou word, sy siening van die verhouding tussen homself (mens), God en die skepping sal verander. Die objekte word via kennisoordrag en waarneming subjekte wat meesprek in die Godsrede oor die inherente balans en gedifferensieerde eenheid in die skepping. In die proses word ook die godsstruktuur van Job en sy vriende omvorm van eensydige subjektiewe en manlike beheer tot ‘n mate van objektiewe aangesprokenheid deur die subjekte van die biotiese wêreld, dalk analoog aan die “Toe het God gekyk na alles wat Hy gemaak het, en dit was baie goed” van Genesis 1:31 (sien 3.1.3.2.k hierbo).

Bogenoemde resiprositeit, of die verskynsel dat die objek wat waargeneem word, deur kennis ingebring word in die wêreld van die waarnemer self, en daar ‘n subjektiewe invloed (beheer) uitoefen, sluit aan by die konsep van intersubjektiwiteit, of wedersydse inkorporasie (Leder 1990:93-95). Om die waarheid te sê, dit is juis die implisiete appél van die godsredes (Viviers 2002:515). Agter die veelvuldige retoriese vrae en sarkasme, blyk God se verlustiging in die kosmos, ‘n vreugdevolle verlustiging waartoe Job uitgenooi word, sodat hy deel kan word van hierdie kosmiese wêreld. Die meganisme van hierdie “een word” met die kosmos, of deur God se oë te kyk na die skepping, is ‘n liggaamlike meganisme. “I come to see the forest not only through my own eyes, but as the other sees it...we supplement our embodiment through the other” (Viviers 2002:516). Hierdie gedeelde waardering of wedersydse inkorporasie-beginsel geld nie net van mede-mense nie, maar geskied ook met die niemense bewoners van die aarde. Die diere in die godsredes word Job se medesubjekte. Deur ‘n natuurlike empatie<sup>190</sup> neem een liggaam die affektiewe response van

<sup>189</sup> Habel (1985:545) wys daarop dat ‘n sleutelmotief van die gedeelte oor die biotiese wêreld die *tye* is wat in die diereryk vasgestel word. Jahwe se ontwerp sluit nie net *plekke* in nie, of *perke* (*grense*) of *weë* nie, maar ook die *tye* wat lewe selfs in die mees afgeleë dele van die aarde reguleer.

<sup>190</sup> “My own subjectivity does not force the Other into the position of object, nor vice versa. We are cosubjectivities, supplementing rather than truncating each other’s possibilities” (Leder 1990:94).



‘n ander liggaam op: ek voel hartseer as ek ‘n ander se trane aanskou en ek vind die lag van ‘n ander aansteeklik. Deur die onderskeie kreature van die biotiese wêreld aan Job te vertoon en hulle te beskryf in terme waarin Job nog nooit gedink het nie, wil die godskarakter van die godsredes juis Job se intersubjektiviteit aanwend om by hom ‘n nuwe visie, ‘n nuwe uitkyk op die lewe, en ‘n nuwe belewenis van God te bewerkstellig.

Die beginsel van wedersydse inkorporasie wat uitloop op ‘n empatiese eenwording en intersubjektiviteit kan geïllustreer word by wyse van die volgende ekskursie die wildernis in saam met ‘n kenner en liefhebber van die natuur (analoog aan Job se ekskursie saam met God in die skepping in):

*Deur die oë van ‘n rooibok (impala) is ‘n leeu ‘n magtige bedreiging. Maar die verskil tussen ‘n honger leeu en ‘n leeu wat genoeg gekry het om te eet is treffend. Die leeu op jag word gedryf deur honger (oorlewing), en maak staat op die totaliteit van sy/haar bekruijvernuf, magtige spierkrag en kleur wat versmelt met die veld om ‘n geskikte prooi te vang en te verorber. In die aangesig van ‘n honger leeu is daar geen onderskeid tussen die rooibok en die mens nie: albei is potensiële prooi. Die leeu word met ontsag bejeën, en daar word uit sy/haar pad gebly. Tref jy egter ‘n leeu aan wat dikgevreet onder ‘n boom lê, is jy aanvanklik met dieselfde ontsag vervul, totdat jy die rooibok binne tien treë van die leeu af sien verbyloop. Kyk jy deur die oë van hierdie skynbare dapper of dwase rooibok, en sien die leeu is dik gevreet, dan word die leeu se groot wydgerekte bek wat die magtige slagande blootlê ‘n gaap! Weliswaar gaan jy nie dieselfde as die rooibok probeer nie, maar jy en die rooibok versmelt in die menslike ervaring van vol geëet wees en slaperigheid. Saam sien julle nou die leeu as minder van ‘n bedreiging: ons sal nie vandag vir hom kos wees nie. Dan ry jy maklik weg met die woorde: “Ag nee wat, hy gaan niks doen nie, hy’s dikgevreet”.*

*Die kraai se vermoë om kos wat gevreet is, op te bring in die nes vir die kleintjies om te eet, gee nuwe betekenis aan die bloederige vleismassa waaraan die kraai sit en pik. In jou agterkop is kraai se nes, waarin die kleintjies oopbek sit en skree, nie ver nie. Die kraai se optrede kry nuwe betekenis, en so ook die karkas op die pad waaraan sy vreet. Jy gun die kraai die gevreet, soos wat jy jouself die geleentheid gun om vir jou kinders ‘n maaltyd voor te sit.*

*Die klipspringer beïndruk jou sommer van begin af, want jy moet opkyk na hom. Hy staan trots heel bo-op die gladde rots. Jou eie ervaring van 'n harde val op 'n gladde klip, vul jou met verwondering oor die klipspringer se vermoë. As jy boonop bewus raak van die unieke eienskappe van sy hoewe, wat hom stewig laat vastrap op enige klip, kom jy in sy mag: die klipspringer word die subjek wat jou as objek met 'n meewarige glimlag bejeën, want jy sal sleg tweede kom as jy hom in die rantjie probeer agternasit en vang.*

*Die steenboklammetjie wat agter sy beskermende ma aan wy, roep die ouerinstink in jou na vore. Die gids vertel die insiggewende feit dat 'n jong steenbokkie op die ouderdom van ongeveer 1 jaar, wanneer hy/sy geslagsryp word, as gevolg van die territoriale instink in konflik met die ma kom, en die ma verlaat. Die steenbokkooitjie kyk jou van dan af in die oë en vra vrae oor jou verhouding met jou kind in die puberteitsjare.*

*Die sebra lyk kompleet soos 'n donkie met "pajamas" aan, en herinner bietjie aan 'n ryperd. Die gespierdheid val jou op. Jy verneem van die pogings wat al aangewend is om sebras te tem en in te span voor 'n donkiekar. In sulke omstandighede is sebra nog meer wispelturig, lui en ongehoorsaam as enige donkie; hy hoef mos nie te luister na die geskeue van die drywer nie! Daarna "hoor" jy die boodskap van die sebra as hy jou aankyk in die veld: ek is nie tembaar nie, die beskawing is nie vir my nie, hier in die wildernis is ek uniek, soos elkeen van ons se streppatroon uniek is. As die digter hom/haar beskryf waar hulle elke groen sprietjie uitsnuffel, en jy sien die sebra in die uiterste droogteomstandighede selfs ondergrondse knolle en wortelstokke uitgrawe (Pienaar 1987:105) besef jy nogeens: sebras weet wat hulle doen.*

*Buffels skep die indruk van bykans onmeetlike krag. Aan die trop wat saam wei, ken jy maklike die eienskap van vredeliewendheid toe. Maar 'n buffel word beskryf as waarskynlik die gevaarlikste van teenstanders wanneer dit vasgekeer word of gewond is. Boonop kom jy agter dat buffels die belangrike ekologiese rol vervul dat hulle lang en geil gras na 'n oper en korter toestand verander, wat die habitat geskikter vir ander geassosieerde herbivore maak. In plaas van 'n objek wat jy wil inspan agter 'n ploegvoor, word die buffel nou 'n subjek wat sy belangrike rol in die veld vervul. Die*

*parodie op die idee dat mense wilde diere kan beheers in Job 39:12-15 tref jou in die absurdheid daarvan.*

*Al word die volstruis in Job 39:20 beskryf as ‘n voël met geen verstand nie, neem jy ook kennis van die volstruis se vertrouwe in die willekeurigheid en ewekansigheid van die natuur<sup>191</sup> (‘n mannetjievollstruis maak ‘n klein harem van volstruiswyfies bymekaar, en tot soveel as 25 eiers word in ‘n nes gelê, waarop die wyfies bedags en die mannetjie snags broei; so word verseker dat gemiddeld twee tot drie klein volstruisies in die wildernis elke seisoen oorleef). Dan, as die volstruismannetjie weer met wydgespreide vlerke die wyfies die hof maak in die veld, kry jy die boodskap: dit gaan nie oor straf of beloning nie (Spangenberg 2001:92-102).*

*Die kaalwangvalk vlieg hoog bo-oor die bos. Dan verskyn nog een! Die nuwe een vlieg verby en draai onderstebo, en raak met haar kloue aan die kloue van die eerste een. Jou kennis van die kaalwangvalk bevestig: dis hulle manier van mekaar die hof maak, om die wind te gebruik om indrukwekkende maneuvres uit te voer. Die kaalwangvalk word ‘n medespreker in jou eie belewenis van seksualiteit en geslagtelikheid.*

*Jy wonder waaraan die “lelike” Egiptiese aasvoël sit en vreet. Die wêreld lê vol eierdoppe. Dis ‘n bloederige gemors. Maar die wysheid van hierdie onaantreklike voël tref jou as jy besef: ‘n Egiptiese aasvoël laat val dikwels ‘n klip op ‘n onbewaakte volstruiseier, en vreet dan die inhoud daarvan. Sien jy weer ‘n aasvoël hoog draai, kyk jy rond vir volstruise, en besef skielik: my kennis van die aasvoël het hom/haar binne my wêreld ingebring as ‘n mede-subjek.*

*Tref jy egter ‘n mens aan wat onverwags in die wildernis verskyn, is dit vir jou ‘n skok. Wat maak hy hier? Is hy ‘n stroper of ‘n wilddief? Besef hy die gevaar van so deur die bos te loop? Tussen jou medelye vir die gevaar waarin hy hom bevind, en jou medelye vir die diere wat moontlik die teiken van sy strooptog kan wees, besef jy: hy hoort nie hier nie. Net so min as wat daar vir hom plek is in die digter se beskrywing van die biotiese lewe in die wildernis in Job 39:1-33, net so min kan hy in daardie*

---

<sup>191</sup> “For example, in 39:13-18 the ostrich, which humans consider stupid, actually trusts the randomness of life by allowing her eggs to be warmed by the ground and ignoring the threat of a foot that might trample them. She laughs at the horse and rider, a symbol of the domestication of civilization. The ostrich trusts in the natural control and arbitrariness of the wilderness” (Bechtel 1995:238).

*omstandighede soos die diere ‘n subjek word...hy word die objek van jou rapport aan die naaste veldwagter oor sy teenwoordigheid.*

*Intersubjektiviteit deur wedersydse beliggaming of inkorporasie, of die resiprositeit van waarneming of kennis, is een van die kragtige meganismes waardeur die natuurlike wêreld inspeel op menslike belewenis. Dit is ook die meganisme van die godsredes in Job.*

In ‘n ander ekskursie in die wildernis in (Habel 2001a:187-189) word die godsrede oor die dierewêreld beskryf as ‘n ondermyning van die mandaat tot oorheersing in Genesis 1:26-28. Job se onkunde word ontbloot en sy onmag oor die skeppingsentiteite daaruit voortspruitend aan die kaak gestel<sup>192</sup>.

Die een “mak” dier wat in die rede beskryf word, is die perd. Die beskrywing van die perd in 38:22-28 geskied in die konteks van ‘n geveg. Sekere persoonifikasies vind plaas, onder andere dat dit ‘n trotse dier is, wat nie skrik of terugdeins nie, wat opgewondenheid en afwagting beleef oor die deelname aan die geveg. Die makgemaakte perd boesem in Job 39:22-28 vrees in. Hoewel bekend as ‘n dier binne die beskawing, vrees die perd nie die willekeurige proses tussen lewe en dood nie, maar maak staat op ‘n eie natuurlike krag en vermoë, met ander woorde, die natuurlike dinamika van lewe (Bechtel 1995:238). Die dier waarvan die mens aanspraak maak dat hy makgemaak is, word as ‘n wilde wese beskryf. “In battle, horses become the most terrifying wild animals. Domestication as a form of domination is a scam” (Habel 2001a:188). Die beskrywing van die perd in 39:22-28 dien as voorbeeld van die groot verskil tussen natuurlike beheer of kontrole wat ingebou is in die struktuur van die skepping, en die soort manipulerende beheer wat voorgestaan word in deuteronomistiese teologie.

Die vraag is, in die lig van die fokus van hierdie studie, watter plek God inneem in die biotiese wêreld. Spangenberg (2001:101) stel die posisie van God as volg: God, die

---

<sup>192</sup> “On his journey through the cosmos, God not only challenges Job’s portrait of God’s arbitrary and destructive manipulation of creation, God also challenges the model of creation depicted in Genesis 1. As readers of the biblical text, we have tended to take the narrative of Genesis 1 as normative. The text of Job 38 clearly presents an alternative narrative that subverts the normative character of the Genesis text” (Habel 1985:530-531), en “A close analysis of Job 38 highlights how Job, as a representative of humanity, has neither the knowledge nor the power to control creation or rule any of its domains” (Habel 2001a:185-186).

Skepper, waak oor die skepping en daarom kan (en moet) alle kreature hulle verlustig in die lewe. Daar bestaan 'n besondere band tussen God en hierdie skepsele, 'n sin van verwantskap en persoonlike sorg. As voorbeelde noem hy God se versorging van die kraaikuikens, God wat as vroedvrou optree vir die wildsbokke, en, in besonder, die geval van die volstruis. God word uitgebeeld dat Hy die volstruis "roekeloos" geskape het, sodat God se sorg vir die oorlewing van die volstruis beklemtoon kan word. Newsom (2003:247) beskou die beskrywing van die volstruis wat die perd en die ruiters uitlag in 39:21 as van besondere belang, aangesien dit 'n jagtoneel uitbeeld. Jag is die simboliese uitlewing van die opposisie tussen kultuur en natuur en die verdediging van die menslike orde teenoor die chaosmagte. Hoewel in die doelbewus ontwykende styl van die godsredes geen pertinente konklusies daartoe bereik word nie, plaas God se verlustiging in die volstruis se ontwyking van die jagter God in betekenisvolle simpatie met die embleme van chaos.

Uit hierdie (enkele) metaforiserings spreek reeds 'n liggaamsideologie onderliggend aan die godskonstruk wat verskil van die in Genesis 1 en ander kosmogonieë en kosmologieë. Uitgedruk bloot in terme van die waarneming van byvoorbeeld 'n vrou in Israel, wat as objek beskou is om aangekyk te word, en verder binne die kultus as onreine objek behandel is, verskil die beeld van die waarneming van die biotiese gemeenskap in Job 39. Die retoriese vrae, waaruit God se eie teenwoordigheid of houding teenoor die beskoue diere en voëls blyk, weerspieël die beginsel van wederkerigheid. Diere en voëls, objekte van die versorging en bemagtiging van "vrou"-Jahwe, word subjekte in eie reg, teenoorgesteld aan die posisie van die vrou in ou Israel. Hierdie subjekte beïndruk telkens met hulle eie unieke vermoëns en intrinsieke waarde. Die uitbeeld van die natuurlike kontrole tipeer God as baie meer akkomoderend, sorgsaam en verwonderend as in die tipiese manlike godskonstruk. 'n Wisselwerking tussen (manlike) beheer en (vroulike) verlustiging illustreer genderbepaaldheid van die godskonstruk op 'n kontinuum, of anders uitgedruk, as deel van 'n gedifferensieerde eenheid. God kom in Job baie duideliker in aanraking met sy "vroulikheid", hy omhels dit! Soos deur baie al ervaar tydens ekskursies in die wildernis in, verteenwoordig die lewende organismes van die natuur en die enigmas, ingewikkeldhede, uniekhede en onderlinge verbondenhede daartussen vir menslike waarnemers 'n spel tussen objekwees en subjekwees, tussen sorgsaamheid en bewondering, en dan, soos wat God aan Job wil tuisbring, 'n beeld van God wat baie meer getrou is aan die wesenlike van die liggaam, per definisie die vroulikheid

daarvan, as wat uitgebeeld kon word in die patriargale godsbeeld of die resultaat daarvan, die regverdigheidsleer. Job het in ‘n wêreld beland “where humans fear to tread” (Brown 1996:99), ‘n plek waar die sekuriteite van die patriargie en menslike beheer totaal afwesig is. Job die “man” is in ‘n niemandsland. Op voetspoor van die ryker/meer-dimensionele God word die “sagter” (leef-en-laat-leef etos) fasette van sy menswees geaktiveer.

(k) Job uitgedaag, Job se eerste antwoord

Na afloop van die oorweldigende visuele aanbieding van skeppingsentiteite en die natuurlike beheer van die wildernis, word Job uitgedaag tot ‘n antwoord. Hy is egter net in staat tot stilbly as ‘n antwoord. Hy sien homself nie as opgewasse om aan die gesprek deel te neem nie. Dit mag wees dat die fundamente van Job se siening van beskawing, kontrole, orde en kousaliteit so geskud is, dat hy nie ‘n woord kan uitkry nie. God het bepaalde vloeiende strukture, domeine, interaksies en rolle daargestel in die skepping om die uiteindes daarvan, die nietigste daarin, en die omvattendste daarvan te preserveer en te onderhou. In die proses het, wat in Job en sy vriende se gemoedere chaos verteenwoordig het, die donker en duistere magte, hulle regmatige plek in die geheel verkry. Chaos is nie meer chaos nie, maar bloot deel van die gespanne balans van die magte en kragte in die skepping (Brown 1996:99). Die digter skets met fyn vernuf die omvattendheid in hierdie verskuiwing van ‘n wêreld- en godsbeeld en die dramatiese effekte daarvan in Job se voorneme om liewers stil te bly.

Dit mag ook wees dat Job in sy antwoord ‘n stille protes aanteken en laat blyk dat sy eintlike probleem, die een van ongeregverdigde lyding, nog nie bevredigend beantwoord is nie, dat hy eintlik nog nie veel meer geleer het as wat hy reeds weet nie. Daarom is ‘n tweede godsrede nodig (Brenner 1981:133).

(l) Job weer aangespreek uit die stormwind en uitgedaag

Die uitnodiging tot ‘n nuwe begrip van die werklikheid, gegiet in die vorm van ‘n berisping by wyse van retoriese vrae waarop Job geen antwoord kan gee nie, duur voort. Daarop sal die beskrywings volg van die Behemot (seekoei) en die Leviatan (krokodil).

Brenner (1981:134-135) argumenteer dat 40:5-9 nie gelees moet word as ironiese uitspraak wat ten doel het om Job se onmag te ontbloot nie, maar as direkte opdragte aan Job, 'n uitdaging as't ware, waarin verskuil lê dat God dieselfde konflik tussen lig en duisternis en goed en kwaad ervaar. Sy baseer die argument gedeeltelik op die feit dat die twee monsters, wie se beskrywings volg, mitologiese karakters is, simbole van die onderdukte bese magte, en dat hulle nie vernietig word nie, maar bloot onder beheer gehou word. Daaruit volg dan dat God dualisme in sy aard of karakter verteenwoordig, en dat Job se troos daarin te vinde is dat God gedeeltelike onmag, wat kenmerkend is van vroulikheid, erken. Viviers (1997:122) verdedig die sarkastiese of ironiese toon van verse 5-9, maar laat die moontlikheid oop dat die godsbeeld wat uit die woorde na vore kom, inderdaad nie so selfversekerd of enkelvoudig is as wat in die monoteïsme aanvaar word nie. Hy sien in die oorweldigende retoriek wat die digter aan God toedig in die godsredes die moontlikheid van die verbloeming van 'n verwondbaarheid of onmag. In Brenner (1981:135) se woorde: "...the divine self-portrait is much less assured or unified than we might have supposed".

Dit het uit die eerste godsrede geblyk, en sal ook blyk uit die tweede, dat die godskonstruk in Job 38-42 inderdaad nie die eensydigheid of enkelvoudigheid van die Israelitiese monoteïsme vertoon nie. Dit is egter te betwyfel of die inleiding tot die tweede godsrede 'n gedeeltelike erkenning van swakheid of onmag bevat. Die veelduidigheid van die gods karakter in die godsredes lê eerder op 'n kontinuum tussen beheer en willekeurigheid, soos hierbo aangetoon, wat nie noodwendig dieselfde is as 'n wisselwerking tussen mag en swakheid of onmag nie. Voorts is dit te bevraagteken of die sarkastiese of ironiese trant van die retoriek in die godsredes, wat ook in die beskrywings van die twee gediertes voortduur, en wat 'n beduidende rol speel in die digter se ontbloting van Job se onmag en onkunde, opgeskort sou word vir verse 5-8 van hoofstuk 40. Die tweede godsrede sal wel 'n nuwe kant van die skeppergod se betrokkenheid teenoor geskapeheid ontbloot, maar Job sal dit nie ontdek deur 'n oorwinning oor God te behaal in terme van sy beheersing<sup>193</sup> van die

---

<sup>193</sup> Jahwe se werkswyse is een van versorging en terughoudendheid, eerder as van reaksie en ingryping. Jahwe daag Job se begrip van goddelike soewereiniteit, naamlik een van direkte en beslissende intervensie in die verloop van die wêreld se sake, uit. As Jahwe Job uitdaag om die leisels van soewereiniteit oor te neem, maak hy die teologiese punt dat God nie met 'n ystervuis, wat die goddelose in die grond vertrap en gehoorsaamheid van aardse subjekte opeis, regeer nie. God regeer eerder met 'n oop hand. Hy onderhou die skepping in die totaliteit van gedifferensieerde entiteite, en gee ruimte aan sowel goeie as minder goeie karakters om hulle bestaan in te weef in die komplekse

trotsaards en goddeloses nie, maar in die beskrywing van God se siening en houding teenoor die twee magtigste kreature in die natuur, naamlik die Behemot en die Leviatan, die seekoei en die krokodil<sup>194</sup>.

(m) Die seekoei

Voor begin word met 'n bespreking van die beskrywing van die seekoei, eers 'n kort opmerking oor bio-diversiteit. Volgens Viviers (2002:515) verteenwoordig die godsredes een van die ekologiese hoogtepunte in die Ou Testament waarin wildlewe gewaardeer word vir die intrinsieke waarde daarin opgesluit. Die metafore waarmee die natuurlike omgewing beskryf word, is oorweldigend vanuit die dierewêreld geneem, waarskynlik omdat die analogie met menslike lewe duideliker daaruit spreek. Die godsredes het dus wel moontlik slegs diere-metafore vir die mens om mee te assosieer, maar dit beteken nie dat die planteryk totaal afwesig is nie. So 'n totale afwesigheid sou afbreuk doen aan die fyn geheelbeeld van interafhanklikheid wat ook kenmerkend is van die natuurbeeld in die godsredes. Daarom is dit sinvol om daarop te let dat die planteryk verteenwoordig word in 38:27: groen gras, 39:3: die nes van die kraai, 39:7: die veld waarin die wildsbokklammers grootword (weggesteek word vir die eerste paar maande in die geval van sommige wildsbokspesies), 39:9: die oop veld en die brakbossies, weiding van die wildedonkie, 39:11: groen sprietjies, 39:12: soos hierbo vermeld, die buffel se bydrae tot die eko-sisteem deur die lang gras af te vreet, 39:15: graan, en in besonder in die beskrywing van die habitat en fisiese kenmerk van die seekoei: 40:10: gras, 40:12: seder, 40:16: waterplante, 40:16: riete en moeras,

---

netwerk van lewe. Dit is in besonder die geval met Behemot en Leviatan, die laaste twee diere in die godsredes oor die skepping. Jahwe vind behae daarin om die fynste detail van hierdie wesens te bewonder en te beskryf (Brown 1996:100).

<sup>194</sup> Dat daar wel mitologiese konnotasies geheg kan word aan die Behemot en Leviatan soos Brenner (1981:134) voorstel, is waarskynlik korrek. "Clearly the animals function with intentional ambiguity as natural and symbolic animals simultaneously" (Bechtel 1995:239). Om die twee gediertes egter suiwer simbolies as verteenwoordigend van die polariteit van kwaad, die bese, te sien, ontken die trant van die godsredes tot dusver, waarin vanuit die kreatuurlikheid van die natuur geargumenteer word om 'n moralistiese skema daar te stel. Die beskrywing van die twee gediertes self in 40:10-41:25 is ingebed in natuurverskynsels en 'n natuurlike omgewingsmilieu, soos die kos wat hulle vreet, die ekosisteem waarin hulle leef, en in besonder skerp beskrywende fisiese eienskappe. Om dit alles te ontgaan van die inbedding van die argumentering teenoor Job vanuit die natuurlike, en suiwer as 'n eienskap van die dualistiese karakter van God toe te skryf, is myns insiens nie geregverdig nie. Dit is immers die digter se doelwit dat God "goed sal vaar" in die godsredes (Viviers 1997:122). Indien die gods karakter nie so goed vaar gesien vanuit die eensydige manlike patriargale godsbeeld van die monoteïsme nie, is dit nie te sê dat die godsbeeld wat die digter wel voorstaan 'n aanduiding is van mislukking of onmag nie. Inteendeel: vanuit liggaamsideologie sal geargumenteer word dat die gods konstruk in die godsredes, selfs vir die mees kritiese of siniese moderne retories-georiënteerde leser 'n verbetering verteenwoordig op dit wat in die tipiese Israelitiese monoteïsme voorgehou word as "God".



40:17: waterplante wat skaduwee gee, 40:17: rivierpopuliere, en ook die plantaardige produkte van die kultuur: 40:19: vangtou, en 40:24: lyn.

Ook die geoloë sal hulle kan tuismaak in die metafore vanuit die bio-diversiteit, en die gedifferensieerde eenheid van alle geskiedenis vanuit hulle eie wetenskaplike hoek vier deur saam te praat oor die aard van die kluite (40:38), die rotse waarop die klipspringers staan (39:4), die samestelling van die berge (39:11), die aard van die sand waarop die volstruis broei (39:17), die rotse, kranse en spitse waar die aasvoël nesmaak (39:31), die metale brons en yster (40:13), die maalklip en sy ontstaan (41:15), die metaal van die pyl (41:19) en die klippe in die slingervel (41:19).

Die doel van hierdie verwysings na bio-diversiteit is om Bechtel (1995:240) aan die woord te stel wat wys op die feit dat die eerste van die groot kragtige diere, die seekoei, nie nodig het om te streef na volkome beheer nie. Hy word uitgebeeld as ‘n wese wat die voorsienigheid van die natuur (bio-diversiteit as soort natuurlike beheer) vertrou om sy lewe te beskerm en te verseker<sup>195</sup>. Job moet leer van hierdie simbool van die willekeurigheid of eiemagtigheid eie aan die lewe self.

Daarom is die verwysing in 40:10 belangrik:  $JM; [ \dot{i} ytiyci[ ;Arv, a \} twmoheb ]$  “Ek het hom gemaak toe Ek jou gemaak het”. Vroeër het Job gekla dat hy nie so sterk is asof hy van brons gemaak is nie. Nou troos God hom, deur aan te dui dat hy net soos hierdie magtige dier geskape is (Maarschalk 2001:121). Aan die ander kant is Job nie as heerser of beheerser van die seekoei geskape nie, en moet sy plek binne die gedifferensieerde eenheid en willekeurigheid ken: Job kan dit nie met ‘n vangtou aan die neus beheers nie. Die seekoei is ‘n magtige dier, wat selfs die rivier en die vloede daarvan met minagting beheers (daarop dryf met sy neus en oë bo die water). Boonop is die seekoei die epitoom van seksuele krag soos versinnebeeld deur ‘n stert so reguit soos ‘n seder en inmekaargevlegte boudspiere<sup>196</sup>. Al vreet hy gras soos ‘n bees, is daar geen manier hoe die seekoei makgemaak kan word nie.

<sup>195</sup> So ook per implikasie (“agter die teks” in meeste gevalle) die ander wildspesies en voëlsoorte wat in die godsredes beskryf word.

<sup>196</sup> Die verwysing na die (manlike) seksuele potensiaal van die seekoei wys op die potensiaal om lewe te perpetueer. Bechtel (1995:242-243) wys daarop dat in groep-georiënteerde gemeenskappe soos die

Veelseggend in die beskrywing van die seekoei is die **twmoheb] an:AhNEhi** "Kyk die seekoei" in 41:10 (41:15 BHS). In Genesis 1:31 het God gekyk na alles wat Hy gemaak het, en die skepping het 'n subjek geword wat 'n waarde-uitspraak by God ontlok het. So word Job genooi om waarde te ontdek deur (saam met God) te kyk na die seekoei. Die te ontdekte waarde lê opgesluit in die besonderse eienskappe van die seekoei self, maar ook in die ontdekking van God se waardebeplanning van hierdie monsteragtige dier. Die beskrywing uit die mond van die digter is dat die seekoei 'n indrukwekkende dier is, een wat verwondering afdwing, een wat deur die Godgegewe bio-diversiteit versorg word, een wat nie deur die kultuurprodukte van die mens oorwin kan word nie. Dit verteenwoordig God se gesigspunt. Die aanhoorders van die godsredes mag aanvanklik die Behemot beskou het as die antitese van die allesbeheersende oorwinnende Jahwe. In stede daarvan om die Behemot (seekoei) uit te wis of te opponeer, gebruik God dit in die digter se woorde as die antitese van volmaakte menslike beheer of mag<sup>197</sup>. God gee leefplek aan en vind waardering vir die seekoei as simbool van willekeurigheid of eimagtigheid (Bechtel 1995:240). Dit is nie moontlik in 'n godskonstruk waarin manlikheid, oormag en beheersing seëvier nie. Dus kan aanvaar word dat met die uitbeelding van die seekoei, binne die bio-diversiteit, en met verwonderenswaardige fisiese kenmerke, die digter 'n liggaamsideologie voorstaan waarin willekeurigheid en beheersing nogeens nie in polariteit staan nie, maar op 'n kontinuum binne 'n gedifferensieerde eenheid.

---

van die antieke nabye Ooste seksuele reproduksie hoog aangeslaan is as 'n vorm van natuurlike beheer oor dood deur die vernuwing van lewe. In die lig van Job se siekte en die verlies van sy kinders, is die voortgang van lewe vir hom van die uiterste belang. In die metafoor van die viriele seekoeie wys God vir hom daarop dat seksuele vermoë, prokreatiwiteit, 'n natuurlike voorsiening, 'n natuurlike beheermeganisme is, waarvoor hy ook beskik as geskape deur God, soos die seekoei.

<sup>197</sup> Die soort (mitologiese of buitewêreldse) willekeurigheid verteenwoordig deur die seekoei, maar elders ook deur die Leviatan, die see ensovoorts, word beslis deur God verslaan, volgens die tradisionele siening van God. 'n Voorbeeld (reeds bespreek) is Psalm 74:14. Job verwys ook na God se oorwinning in 26:12-13. In Job en sy vriende (en Psalm 74 van Israel) se teologie is daar 'n oorheersende behoefte aan volkome beheersing, voortgebring deur 'n liggaamsideologie waar manlikheid en mag aan goddelikheid gelykgestel is. Die argument in die godsredes is dat daaruit 'n gebrek aan aanvaarding vir die dinamiese beginsels van die lewe blyk, wat in Job se geval moet verander, voordat hy berusting en uitkoms sal ervaar. Job het 'n nuwe liggaam nodig: 'n nuwe ideale, regulerende liggaam wat kan terugspeel op sy eie liggaamlike ervarings.

Die siening van die wederkerige aard van kognitiwiteit (Malul:2002) bevestig die bedoelde uitwerking van die opdrag **an:AhNEhi** aan Job. Laat die seekoei en die eiemagtigheid daarin deel word van jou subjektiewe leefwêreld. So sal jy God se siening van die lewe beter leer verstaan.

(n) Die krokodil

Die beskrywing van die krokodil (Leviatan) bestaan uit vier temas: Job (die mens) se onmag daarteenoor : 40:20-41:1a, 41:4-5, 17-20, 'n analogie tussen die krokodil se mag en God se heerskappy : 41:1b-2, 'n beskrywing van die krokodil se voorkoms en optrede: 41:6-15, 21-23, en die vreesbevange reaksie van die ander diere teenoor die krokodil: 41:16, 24-25.

Brown (1996:101) beskryf die krokodil as die hoogtepunt van die skepping, waarin mag en heerskappy verteenwoordig word wat deur geen kreatuur oortref kan word nie<sup>198</sup>. Selfs nie eers die seekoei is teen hom opgewasse nie, die seekoei waarvan die bene in sy lyf soos bronspype, soos stukke yster is (40:13). Vir die krokodil is yster soos strooi, en brons soos vrot hout (41:18). Sy voorkoms skep die indruk van een of ander oermonster. "As die krokodil proestend bokant die water verskyn, blink die druppels wat hy uit nies in die sonlig soos vuur. Die indruk van 'n oermonster of draak word versterk deur sy oë wat rooierig deur die water skyn, soos die daeraad. Die damp uit sy neusgate laat 'n mens dink aan die wasem van 'n kokende pot" (Maarschalk 2001:121).

In 'n reeks personifikasies van die krokodil word met retoriese vrae aan Job weergegee dat slegs God enige mag oor die krokodil het. Die opstapeling van treffende metafore van die krokodil as prooi, slagoffer wat pleit om genade, slaaf wat trou aan 'n meester belowe, dogtertjies wat hom as troeteldier aanhou, produk waaroor handelaars kibbel, onverdeelbaarheid en ondeurdringbaarheid van sy liggaam, die krokodil as trekdier wat ingespan word, en sy minagting van die hele

---

<sup>198</sup> Dit staan in skerp teenstelling met Genesis 1 waarin die mens mag en heerskappy bekom oor al die diere, insluitend die kruipende diere.

arsenaal menslike wapens, word aangewend om die kontras tussen Job (die mens) en God te versterk. Bechtel (1995:245) sien daarin die implikasie dat die mens nie ‘n heersende soewereiniteit besit wat die willekeurigheid en eiewilligheid opgesluit in die natuurlike wêreld, en per implikasie in die lewe, soos ‘n ondergeskikte kan in beslag neem en onderwerp nie. “...arbitrariness cannot be played with, traded or harpooned” (Bechtel 1995:245).

Viviers (1997:122) bestempel God se skynbare verlustiging in die skepping, onder andere in die mag en voorkoms van die krokodil, die analogieë in Job, wat in terme van mag en onmag veral treffend is in die beskrywing van die laaste monsteragtige dier, en (wat sal volg) Job se reaksie, as ‘n tempering van sy eie gesag. In die godsredes word God se klaarblyklik oorheersende gesag in ‘n ander perspektief gestel as die perspektief waaroor Job beskik het. “It could have become a brutal authority that only wishes to overwhelm, silence and devastate. Instead, it acknowledges God, but also Job, and opens up new horizons” (Viviers 1997:122).

Dat hierdie “new horizons” voortspruit uit ‘n metaforisering van die digter se godsstruktuur waaraan ‘n andersoortige liggaamsideologie as die tradisionele ideaalopiese Israelitiese regulerende liggaam ten grondslag lê, is reeds aangedui, en sal hieronder verder omskryf word. Die illusie dat die godsstruktuur van Israel, soos verteenwoordig deur die teologie van Job en sy vriende, die geheimenisse van die lewe, van lyding, en van Job se ervarings kan verklaar en kan heelmaak, word stelselmatig, en veral in die laaste beskrywing van die bestaan van die magtige krokodil onder God se toelate hand, uitgewis. ‘n Nuwe realiteit van die wêreld waarin die mens hom/haar bevind en ‘n nuwe realiteit oor God se funksionering daarin word gekonstrueer, as’t ware ‘n heel anderse godsstruktuur wat aan Job aangebied word. Die God wat in Psalm 74 die koppe van die Leviatan verbrysel, word uitgebeeld as een wat trots is op hierdie magtige element in die struktuur van die skepping.

(o) Job se tweede antwoord

Job moes leer om God nie ondergeskik te stel aan ‘n dogma nie en dat godsdienste nie beoefen word om een of ander voordeel te bekom nie. Die godsredes ontbloeit vir Job die rigiditeit van die vergeldingsleer en lewer ‘n pleidooi vir ‘n meer gebalanseerde

uitkyk op die lewe en sy probleme. So som Spangenberg (2004:809) die strekking van die verhaal op.

‘n Alternatiewe formulering kan so klink: die godskonstruk, wat uit die liggaamsideologie onderliggend aan die dogma wat Job en sy vriende aangehang het tot stand gekom het, die ideaaltipiese regulerende liggaam van die God van ou Israel, moes vervang word met ‘n alternatiewe godskonstruk waarin rigiditeit vervang word met homeostase en balans. Die vraag is of Job se antwoord op die godsredes in 42:1-6 enige blyke daarvan gee.

Van Wolde (1995b:211) sien Job se uitgebreide antwoord op die redes van Jahwe as ‘n uitstekende voorbeeld van die ontwikkeling wat hy ondergaan het onder invloed van Jahwe se woorde. In vers 2 erken hy God se almag en outonomie. God se plan, soos mense dit belewe, behels dat sy mag allesomvattend is en vir ‘n mens goed, of sleg, kan uitwerk. In vers 3a word die beperkende en beperkte menslike interpretasievermoë, wat op onkunde gebaseer is, erken. Waar Job God sien as iemand wat tot alles in staat is, het God uitgewys dat mense skepsele is wat alles wil beperk en omsluit. Noudat Job gesien het dat die mens inderdaad alles aan sy eie nou visie meet, besef Job dat hy gepraat het sonder dat hy insig gehad het. Van nou af, erken hy, sal alles vir hom anders, verwonderenswaardig en onverklaarbaar wees. Deur in sy antwoord te verwys na God se vrae aan die begin van die redes, en per implikasie na die totaliteit van God se redes, en deur van sy eie gesigspunt afstand te doen in vers 5, maak Job sy transformasie sigbaar.

Dat Job vanuit God se gesigspunt sy antwoord formuleer, spreek duidelik. Die vraag is of Job self ‘n nuwe begrip het en vanuit nuwe kennis getransformeer is. Hy het wel ontdek dat vanuit God se perspektief alle menslike ingrepe of pogings bloot die werklikheid, die groot plan van God, in hanteerbare klein entiteite of begrippe wil omskep. Deurdat Job hierdie waarheid “gesien” het, het hy agtergekom dat die groot plan van God buite sy vermoë lê. Daarom spreek hy nie in sy antwoord ‘n morele oordeel uit, of gee blyke dat hy onder die indruk van ‘n nuwe moraliteit gekom het nie. Trouens, hy doen afstand van sy vaste sieninge oor regverdigheid en moraliteit. Dit lyk asof die stormwind Job se orientasie teenoor God en die wêreld beduidend verander het.

Job se antwoord is egter ook oop vir verskeie interpretasies. Job sit in sak en as, ‘n tipiese deuteronomistiese metode om berou te toon. Die vraag is of hy sy tradisie laat vaar het. Bechtel (1995:250) stel voor dat Job eintlik demonstreer in sy antwoord en berou dat die mens maar voortdurend terugval, en sal terugval, in die drang na volkome beheer.

Of daar inderdaad ‘n nuwe godsstruktuur tot stand gekom het, wat vir Job nuwe dimensies van hoop bring, is onseker. Maarschalk (2001:122) stel dit kategoriees dat ‘n verandering in die konsep wat hy van God gehad het, plaasgevind het en dat die natuur ‘n rol gespeel het om dié verandering te weeg te bring.

Clines (1995:118) meen dat die prosesse wat in die vertelling in Job en met Job plaasvind, bedoel is om God se integriteit te bevestig. Die rede vir Job se lyding lê nie in Job self nie, nie in die wyse waarop die wêreld funksioneer nie, nie in die regverdigheidsleer of enige dogma nie, maar in God self<sup>199</sup>. God het nodig om die waarheid oor die mensdom te ontdek, sodat Hy die waarheid oor Homself kan sien (“creators, like trees, have to be known by their fruit”). Dien mense God ter wille van God, of ter wille van die voordeel wat hulle daaruit kan bekom? Dit is die onderliggende basis van die “eksperiment” met Job. Job se antwoord sou dus gemeet moet word daaraan of dit God se vraag (oor homself) beantwoord. Met tipiese sinisme stel Clines dit dan dat as ons die held (Job) glo, glo ons hom omdat ons wil, omdat dit inpas by ons aanvoeling van die gepastheid van woorde en verskynsels, en nie omdat hy ‘n waarheid oor die transendentente wat onweerlegbaar is geopenbaar het nie (Clines 1995:123). Daarvoor is die terugkeer na die regverdigheidsleer in die proloog van die boek te oorheersend.

Dailey (1994:153) stel voor dat Job se berou in 42:6 sy self-assimilasie van die betekenisvolheid van die godsredes uitbeeld, as’t ware ‘n nuutgevonde waardering van geïntegreerdheid met die wêreld. Hy wys op ‘n mistieke bewussyn by Job wat as noodsaaklike komplementering dien tot sy gebruikelike aanbiddingsmodus en ervaringslogika. In die epiloog word hierdie teologiese benadering van Job bevestig as ‘n aanduiding van sy integriteit (Dailey 1994:189).

---

<sup>199</sup> “God essentially enters into the debate between Job and his friends over Job’s character, and what God says to Job is crucial, not only on Job’s behalf, but also God’s, for it is equally God’s character that is at stake” (Brown 1996:90).

Die fassinerende van Job se antwoord vind ek egter in die spel tussen die uitdrukking wat waarneming aan die een kant, en kennis of insig aan die ander kant, weergee, die implikasies daarvan in terme van beheer en mag, en die finale konklusie in vers 6. Job erken dat sy vorige siening sonder insig was, sonder begrip, dat hy nie verstaan het nie. Noudat hy God “self gesien” het, weet hy dat God oor alle mag beskik. Nêrens in sy antwoord blyk dat hy meer gesien het as die God van sy verbeelding nie. Hy verwys nie na een van die legio skeppingsentiteite wat God aan hom voorgehou het nie. Op geen manier gee hy blyke dat die dinge wat God aan hom aanbied as medesubjekte vir hom dien as ondersteuning en bemoediging nie. Trouens: in die gryp na die tipiese metode van berou toon, gryp hy na wat in die tradisie geglo is die magtige God sal beïndruk en tot ander insigte bring, naamlik om in sak en as te sit<sup>200</sup>. Glo hy nog steeds dat hy God kan manipuleer deur onderhorig, submissief op te tree teenoor die oorheersende (manlike) God?

Aan die ander kant blyk uit Job se antwoord wel tekens van ‘n transformasie of nuwe insig. In 42:3b sê hy: “Ek het oor dinge gepraat wat ek nie begryp het nie: u wonderdade was te groot vir my, ek het dit nie verstaan nie”. Deur sy vorige onbegrip te erken, laat hy die deur oop vir ‘n nuwe begrip. Hy bestempel die werkinge van die natuur, die “groot wye wêreld”, as God se wonderdade. Dit lyk tog of Job geïnkorporeerdheid in die verwonderenswaardigheid van die skeppingsentiteite ervaar het. Hy trek ook ‘n verband tussen die verwonderenswaardighede en God, en erken dat hy God nou anders sien, dit wil sê, dat ‘n nuwe godsstruk tot stand gekom het waarby hy ook inkoop. As hy sê “nou het ek u self gesien” en ons kyk terug op wat aan hom vertoon of gewys is, naamlik ‘n “liggaam” (die makrokosmos) gekenmerk deur gedifferensieerde eenheid en in homeostase, mag dit wel wees dat Job hier erken dat hy onder die indruk gekom het van ‘n nuwe of andersoortige regulerende liggaam, of mikrokosmos.

Myns insiens word Job se antwoord ook doelbewus veelduidig of oop weergegee. Die leser word nie net gekonfronteer met die redes van God nie, maar ook met ‘n

---

<sup>200</sup> Malul (2001:118) dui aan dat die woord “sien” soms voorkom in verband met die uitspraak van ‘n vloek, soos in 2 Konings 2:24. In die lig daarvan kan geleerdes wat 42:6a interpreteer as dat Job God vloek, en nie dat hy homself verag nie, wel ‘n punt beet het. In die konteks van Job se antwoord kan dit beteken dat hy die “nuwe” God wat die godsredes aan hom voorhou, die God wat willekeurigheid en eiewilligheid in die skepping akkomodeer, en nie direk ingryp om Job se lot te verander nie, verwerp.

antwoord van Job wat elemente vanuit die kultus bevat, en die aangeleentheid van beheer en kontrole op die voorgrond bring, en aan die ander kant elemente van ‘n nuwe insig en ‘n begrip van verwondering oor ‘n nuwe visie.

Daar sou geargumenteer kon word dat die antwoord van Job aansluit by die proloog in Job 42:7-17, en nie by die godsredes in Job 38:1-41:25 nie. In die godsredes is die bedoeling van waarneming nie om beheer te verkry oor die waargeneemde in terme van die oorheersing daarvan eie aan ‘n manlike godsbeeld nie, maar juis om ‘n lewensuitkyk van wederkerige subjektiwiteit daar te stel. Hou Job bloot vas aan sy oorspronklike siening?

Maier en Schroer (1998:180) wys daarop dat die prosaraamwerk van die boek Job ‘n latere byvoeging is tot die poëtiese gedeelte, waarin dit die funksie vervul om die skynbaar subversiewe of ondermynende ideologie van die boek te restoureer tot wat in konserwatiewe kringe aanvaarbaar is, soos wat trouens ook die geval is aan die einde van die boek Prediker. Daar sal dus sorgvuldig gekyk moet word of die antwoord van Job in 42:1-6 tot daardie prosagedeelte behoort. Myns insiens is dit ‘n noodsaaklike voorvereiste sodat ‘n moderne leser hom/haar kan verlustig in die ideologie wat deur die poësie in Job verkondig word, sonder om in die steek gelaat te voel oor die epiloog en die proloog, insluitend Job se reaksie op die godsredes.

Om “in sak en as” te gaan sit hoef nie, soos Bechtel (1995:250) voorstel, die hele antwoord van Job te dekonstrueer en ‘n terugval tot ‘n manipulerende teologie te verteenwoordig nie. Die blyke van nuwe insigte en verandering in konsepte oor God waarvan Job se antwoord ook getuig, mag beteken dat die “sak en as” van 42:6 wil illustreer dat Job baie ernstig is om sy berou en nuutgevonde insig bekend te maak, homself werklik oorgee aan die “nuwe” kosmos en “nuwe” God.

#### 3.4.4 Vroulikheid en manlikheid: die liggaamsideologie onderliggend aan die godsredes in Job 38:1-40:25.

Viviers (2002:519 en 522) verklaar dat die godsredes in Job die metaforiese uitbreiding van ‘n geïdealiseerde, homeostatische liggaam reflekteer. Natuur en kosmos in die godsredes is nie ‘n weergawe van blote objektiwistiese feite oor die natuur nie, net so min is dit een of ander openbaring, al word dit aangebied as ‘n goddelike



wêreldbeeld. Die harmonieuse, gesonde makrokosmos, in balans, word ‘n model vir die mens om na te leef.

Die vraag is natuurlik hoedat die gender van die godsstruk in so ‘n ideale liggaam reflekteer. Soos reeds tevore aangedui, is die godsredes in wese ‘n rede oor God, en soos aangedui deur Brown (1996:90) word die goddelike integriteit uitgebeeld of gekonstrueer uit die verhouding van Jahwe teenoor die skepping, die kosmos.

Naas Viviers (2002) se model of metafoer van ‘n homeostatiese liggaam, kan die aandag gevestig word op enkele verdere metafore of modelle, nie as wedersyds uitsluitend nie, maar as aanvullings tot ‘n konseptuele skema waarna reeds vroeër in 3.4.3.2 h) vlugtig verwys is, die van ambivalensie of wederkerigheid in die interaksie tussen objek en subjek. Die ontleding van die konstruksie van mag of beheer versus willekeurigheid en chaos sal ‘n belangrike aanduiding wees van die gender-kontinuum van die ideale liggaam, die godsstruk in die godsrede.

Daar bestaan redelik wye konsensus dat die ideologiese strekking (waaraan, soos reeds verskeie kere tevore in hierdie studie uitgewys, ‘n bepaalde liggaamsideologie ten grondslag lê) van die godsredes baie verskil van, en in ‘n sekere sin kontrasteer met die ideologie van die monoteïsme in antieke Israel, veral van die ideologie onderliggend aan die kosmogonie van Genesis 1, die van die gemeenskapsklag in Psalm 74, en in ‘n mate ook van Spreuke 8-9. So stel Brown (1996:102) dit dat die karakter van Jahwe in die komplekse kosmos van die godsredes nie die God is wat Job geken (“gesien”) het in die debattering met sy vriende nie. God word nie uitgebeeld as die streng regter, of die magtige soldaat wat Job voorsien nie. Jahwe bied ‘n nuwe profiel van die wêreld aan, en daarmee ‘n nuwe karakterisering van die goddelike self. Jahwe is die een wat die magte en behoeftes van die skepsele balanseer en stuur. Jahwe koester hulle vryheid, en verlustig hom in hulle onderskeie talente, ook hulle gewelddadige mag. Die skeppingsentiteite word nie (in die oë van Jahwe) gekarakteriseer deur onderdanigheid, submissiwiteit en bruikbaarheid nie. Elke wese word waardeur as vrye en interafhanklike entiteit.

Hieruit alreeds blyk ‘n meer vroulike metaforisering van God as waartoe die monoteïsme soos tevore ondersoek in staat was. In oud-Israel was submissiwiteit en bruikbaarheid die eienskappe van die ideale vrou, en die ideale man die magtige

heerser, die streng regter, die dapper soldaat of die uitwiser van die chaos. So is God dan ook gemetaforiseer. Hier in die godsredes egter vind ons Jahwe veel eerder uitgebeeld met beduidende, noem dit dan, vroulike kenmerke.

Ook Fontaine (1998a:15) vind in die godsredes die potensiaal van die dekonstruksie van die valse dualismes onderliggend aan die vergeldingsteologie en die wêreld van Spreuke, dualismes wat die hoorders forseer om te glo dat daar maar twee kontrasterende wyses van lewe in die wêreld is, slegs een waarvan korrek kan wees en gekies moet word. Omdat die kosmos self egter nie in swart-en-wit dualismes uitgebeeld kan word nie, behoort ook die ideologie toe te gee aan, wat sy noem, die grys-skaal van Job se wêreldbeeld. Dat so 'n ideologie gender as kontinuum moet sien, spreek uit die woorde van Walworth en Kammerer in 1.3.9 nota 14 hierbo: "...like using a spectrum of colors to view the world, instead of only black and white. It doesn't fully account for all the complex shadings that exist, but it gives a richer, more interesting picture. Why look at the world in black and white (marred by a few troublesome shades of gray) when there's a whole rainbow out there?"

Die liggaamsideologie onderliggend aan so 'n nie-dualistiese wêreldbeeld en ideologie kan nie gender-eensydig, streng manlik wees nie. Daar sal ruimte moet wees vir vroulikheid in die godskonstruk, 'n godskonstruk waarin gender op 'n kontinuum figureer.

'n Belangrike model, waarna Viviers (2002:521) verwys, en waarvoor vroeër (in 3.4.3.1) kort opmerkings gemaak is, is die paradigma van gedifferensieerde eenheid van Bechtel (1995:223-237). Sy konstrueer die inhoud van die godsredes as volg: God se antwoord aan Job begin met die aanbieding van die een polariteit van die gedifferensieerde eenheid inherent aan die lewe of die dinamika van die lewe, naamlik die element van natuurlike beheer of kontrole. Dit is 'n element wat die mens nie kan bemeester nie. Dit word uitgewys deur 'n verskeidenheid retoriese vrae onderliggend waaraan Job se onvermoë of onmag lê, en waarin verskeie kosmiese, metereologiese, en biotiese kreature vermeld word. Dan bied God die ander polariteit van die dinamika van lewe aan, in die beskrywing van die twee groot onbeheerbare monsters, die seekoei en die krokodil: die willekeurige of eiewillige element van die skepping, wat die mensdom nie kan uitwis of onderwerp nie. Die implikasie is dat menslike pogings om ewekansigheid of willekeurigheid uit te wis deur onbeperkte beheer na te

streef, op afwykende gedrag neerkom. Die deuteronomistiese teologie het 'n vals basis.

Niemand kan willekeurigheid oorwin nie, en dit sluit (Job se) God in. In die Godsredes word aangedui dat God self willekeurigheid geskep het as 'n essensiële deel van die kosmos, nie as iets wat oorwin of vernietig moet word nie. Trouens: willekeurigheid is 'n noodsaaklike element van kreatiewe lewe.

In hierdie gedifferensieerde eenheid kry die interaksie tussen beheer en willekeurigheid voorrang bo die mens se behoefte om willekeurigheid te oorkom by wyse van onbeperkte beheer.

Die fisiese basis van die paradigma van gedifferensieerde eenheid is hierbo uitgewys. Om in gender-kategorieë hierdie paradigma te oorweeg, bring onmiddellik na vore dat willekeurigheid (of is eiewilligheid in hierdie geval 'n beter term?) tradisioneel geassosieer is met vroulikheid (soos in hoofstuk 2 aangetoon). Om die makrokosmos te beskryf as 'n eenheid van diversiteit of gedifferensieerdheid, is om 'n mikrokosmos te projekteer waarin ook gender nie gesien moet word as wedersyds uitsluitende polariteite nie, maar as 'n interaktiewe proses. Boonop sou so 'n kosmos, as verlengstuk van 'n ideale liggaam, en geprojekteer op 'n godsstruktuur, 'n god metaforiseer waarin vroulikheid 'n pertinente rol speel, en waarvan vroulikheid 'n noodsaaklike komponent, 'n gegewe is.

'n Laaste model word gekonstrueer aan die hand van die konsep van die wederkerigheid van kognitiewe prosesse. Ek verwys spesifiek na Malul (2002:193 en 207) se uiteensetting van die verband tussen kognisie en beheer, soos ook aangeraak in 3.4.3.2 h) hierbo.

As wysheid te make het met, en bekom kan word deur, kognitiewe prosesse, soos om te sien of te hoor, aan te spreek of vas te hou, dan is daar 'n ambivalensie in wysheid, en die konstruksie van wysheid, soos 'n kosmologie of 'n godfiguur, wat deeglik van kennis geneem moet word. Hierdie ambivalensie speel juis in op die veld van beheer en kontrole. Aan die een kant, soos reeds uitgewys, hou kognisie die nuanse van beheer in. Die subjek wat waarneem lê as't ware beslag op die objek wat waargeneem

word. Deur iets of iemand waar te neem, is om dit te be-ken, en dus te beheer<sup>201</sup>. So was vroue in oud-Israel beskou as objekte van die waarneming van die man. Vroue was aangekyk, en so in terme van hulle potensiële eiewilligheid, in toom gehou.

Aan die ander kant is dit 'n wesenlike deel van die kognitiewe proses dat kennis nie net in een rigting geskied nie. Die epistemiese proses werk in twee rigtings, in die sin dat die subjek ook die objek kan wees of word. Die een wat "ken", en wat daarmee die status van "bekend" toeken aan die een wat tot op daardie stadium "onbekend" was, ken aan die tevore "onbekende" die reg toe om ook die ander "bekendes" te kan ken, insluitend die subjek van die waarneming. Iemand/iets wat "onbekend" is, kan nie ander ken nie. Die oomblik as hy/sy/dit "bekend" gemaak word, bekom hy/sy/dit die reg en die vermoë om ander terug te kan "ken", en kan daardie reg/vermoë uitoefen selfs op die subjek van die kenproses.

Om te illustreer dat die epistemiese proses en die konsep van kennis in terme van die effek daarvan in beide rigtings kan opereer, vanaf die subjek en terug daarheen, dien die voorbeeld van kennis van God. Om God te ken in Ou-Testamentiese terme kon nie beteken dat mag oor God uitgeoefen word nie, soos om 'n objek of entiteit uit die natuur of 'n ander persoon te ken nie. Om God te ken beteken in Ou-Testamentiese terme om God se opdragte en verbond te aanvaar, op jouself te neem. So in Eksodus 23:17, Deuteronomium 6:16 ensovoorts.

In die godsredes word by Job (die mens) aangedring om waar te neem, soos wat God waarneem. Dit oefen geweldige druk uit op Job. Dit sê egter net so baie van (die liggaamsideologie agter die konstruk) God.

Die wederkerigheid van kognitiewe waarneming, of ten minste dan die metafoor van kennis in terme van beheer of kontrole, is fundamenteel deel van die interaktiewe proses waarin die mens homself/haarself bevind. So bevind ook enige godsonstruk sigself binne hierdie proses. Die getrouheid, of waarde van so 'n konstruk sal dus bepaal word deur die inherente balans, of homeostase, of interaktiwiteit in terme van

---

<sup>201</sup> In die Afrikaanse vertaling van die Ou Testament word die woord "beken" gebruik om 'n man wat 'n vrou penetreer te beskryf. Dit pas perfek in in die liggaamsideologie van die patriargie waar 'n vrou as 'n objek beskou is wat beheer moes word.

kontrole en willekeurigheid, of relatiwiteit (veral sover dit bekende dualismes soos gender aangaan) wat daarin verteenwoordig word.

In die lig van hierdie modelle of paradigmas, blyk uit die godsredes wel vroulikheid by die skeppergod in die volgende:

- Die destabilisering van die godsmetafoor as regeerder of heerser en die teleologiese paradoks van 'n god wat alles geskape het en nie noodwendig in beheer is daarvan nie.
- Die God van die godsredes laat ewekansigheid of willekeurigheid toe; trouens, hy verlustig hom daarin, byvoorbeeld in die fenomenale krag van die seekoei en die krokodil.
- Die volstruis, as skepsel en onder die beheer en sorg van God, vertrou volkome op die ewekansigheid van die kosmos, dus op 'n God wat nie slegs kontrolerende en beherend optree nie, maar vertrou het in die eiewilligheid van natuurlike prosesse.
- Al blyk uit voor hande metafore van liggaamlikheid 'n manlike godsstruktuur, presenteer die godsredes vroulike metafore wat in balans daarmee optree. So byvoorbeeld die duld van chaos en doelbewuste onvoorspelbaarheid deur in 'n stormwind aan Job te verskyn, die interaksie tussen lewe en dood wat deur die stormwind gemetaforiseer word, en die feit dat nuwe insig nie op Job afgeforseer word nie, maar oorgelaat word aan 'n proses van eie insig en transformasie.
- Die afwesigheid of ontkenning van antroposentrisme wat so eie is aan die patriargale liggaamsideologie.
- Die akkommodering van die see, voorheen verpersoonlik as 'n chaosmag tipies aan vroulikheid, binne die kosmosstruktuur; en God boonop in die metafoor van 'n vroedvrou wat die geboorte van die see sorgvuldig oorsien en begelei soos 'n ma 'n baba versorg.
- Die voor hande metaforisering van God in terme van huishoudelike (of huisvrou) konsepte sover dit die skepping en onderhouding van lig aangaan.
- 'n Konseptuele skema waarin die tradisionele dualisme tussen subjek en objek vervaag in 'n wederkerigheid, sodat ruimte geskep word vir die subjektiwiteit van alle objekte. Dit is in veelseggende kontras met die patriargale verobjektivering van vroulikheid.

- Die verskuiwing van verstaanshorisonne ten opsigte van meteorologiese verskynsels buite die milieu van (manlike) beheer en kontroleerbaarheid.
- Die wederkerigheid verteenwoordig in die kognitiewe prosesse waarvolgens die biotiese omgewing uitgebeeld word. Objekte word subjekte (soos geïllustreer in die ekskursie in die wildernis in), tradisionele objekte wat bloot voorwerpe van aankyke was, naamlike vroue, word in 'n gender-neutrale kognitiewe metafoer geakkommodeer.
- Chaos is nie meer chaos nie, maar deel van die proses van 'n gedifferensieerde geheel of eenheid. Dit lei selfs tot Job se stilswye in sy eerste antwoord.
- Hoewel nie 'n volslae erkenning van onmag nie, blyk wel uit God se tweede rede 'n mate van verwondbaarheid. As sodanig verteenwoordig dit nie 'n unieke en uitsluitende vroulike metaforisering van God nie. Nogtans is dit 'n verskuiwing vanaf die streng en eensydige manlike metaforisering van God in die tradisionele Israelitiese liggaamsideologie.
- Willekeurigheid of eiemagtigheid word dramaties geakkommodeer in die uitgebreide en verpersoonlikte beskrywings van die seekoei en die krokodil.

Vroulikheid as uitsluitende, kompeterende polariteit wat in sigself manifesteer sonder enige relasionaliteit is waarskynlik afwesig in die godsstruk van die godsredes. Net so, egter, is eensydige en uitsluitende of oorheersende manlikheid uit die godsstruk geweer by wyse van bogenoemde veelkantige kontinuum-metaforiserings. In Job kry ons 'n God wat "meer vroulik" is as die godsstrukke van vroeër, met positiewe eko-billike gevolge (vgl hieronder). Wat wel blyk uit die godsredes in terme van 'n godsstruk, is interaktiwiteit, relasionaliteit, diversiteit, of om finaal die paradigma te noem: 'n godsstruk wat beantwoord aan die vereistes wat die fisiese en kognitiewe wetenskap stel aan enige metaforisering, naamlik gedifferensieerde eenheid, uitgedruk in die metafoer van 'n homeostatiese liggaam.

### 3.3.5 Eko-teologiese Implikasies

#### Intrinsieke waarde

Die kosmologie in Job 38:1-41:25 verskil van die kosmogonie in Genesis 1 en die kosmologie in Psalm 74 veral in terme van die gebrek aan hiërargisering van die

skeppingsentiteite. Waar die eerste skeppingsverhaal uitloop op die skepping van die mens as hoogtepunt, meester en beheersers van alle skeppingsentiteite, is die mens as kreatuur opvallend in die agtergrond in die godsredes. Jahwe se wêreld is 'n induktiewe wêreld waarin die individualiteit en intrinsieke waarde van elke kreatuur tot waardering lei. Dit staan in skerp kontras met Job en sy vriende se wêreld van deduktiewe hiërargie en afhanklikheid. Die kosmos van die godsredes is gevul met unieke identiteite, elkeen met 'n eie intrinsieke waarde. Dit is juis daardie intrinsieke waarde wat aangewend word in die metafoor van gedifferensieerde eenheid waarin wisselwerkings tussen uniekhede die lewe self verteenwoordig.

Dit is belangrik om daarop te let dat selfs aan die wesens wat tradisioneel simbole van chaos is, naamlik die see, die seekoei en die krokodil, intrinsieke waarde toegeken word deurdat die digter God uitbeeld in waardering en verlustiging, maar ook versorging en onderhouding van daardie wesens. So word die see in Job 38 nie verdeel, soos in Genesis 1 nie, en ook nie geklief, soos in Psalm 74 nie, weliswaar begrens, maar nie outoritêr aan God se wil onderwerp nie, soos in Spreuke 8.

### Onderlinge verbondenheid

Die kosmos van die godsredes is nie antroposentrië nie. In die wêreldbeeld van Job 38-41 is die skepping 'n struktuur waar die mens die plek inneem wat aan hom toegeken is, in effek bloot een van die diere op die aarde (Viviers 2002:516). Die skepping van die man en die vrou word glad nie genoem nie, "and this no coincidence!" (Maier en Schroer 1998:191). Waar in vroeëre kosmologieë die mens die status van heerser, domineerder en selfs dalk bewaarder oor die kosmos bekom het gebaseer op 'n manlike liggaamsideologie, wil hierdie "kosmologie" juis die mens as ewolusionêre<sup>202</sup> ontplooiende wese, as subjek-objek tegelyk, integraal aan die geheel van die skepping, uitbeeld.

In verlustiging en vreugde staan Jahwe terug en laat die skepping haar loop loop. Die bewoners van die aarde het die vryheid (sien die wildedonkie) om te manoevreer in hulle eie domeine en lewens. God is nie die allesoorheersende en direkte (manlike)

---

<sup>202</sup> Al het die outeur van Job se godsredes die woord "ewolusie" waarskynlik nie eers geken nie!

tiran nie, maar ‘n sorgsame ouer (sien die geboorte van die see, die kraaikuikens) wie se sorg wyer strek as bloot die instandhouding van ‘n orde of struktuur.

Met die skets van ‘n interafhanklike bio-diversiteit, waarin metereologiese, biotiese (dierkundig sowel as plantkundig), geologiese en selfs mitologiese wesens in harmonie saam bestaan, sonder die direkte sorg en beheersing van ‘n menslike wese, word die onderlinge verbondenheid van kreature voorgestel as die fondament, die bousteen van lewe.

Soos Murphy (1999:119) uitwys, is die klem in Job se godsredes nie op die skeppingsmag van God nie, maar op die verwonderenswaardige verskeidenheid<sup>203</sup> van skeppingsentiteite. Hierdie verskeidenheid blyk, hoe meer mens kyk en hoe meer jy die kreature leer ken (sien eksursie in die wildernis in hierbo), ‘n onderlinge verbondenheid uit te beeld wat van elke kreatuur ‘n noodsaaklike, betekenisvolle wese maak: as’t ware goddelik in sigself.

Habel (Habel & Wurst 2001:564) bestempel die onderlinge verbondenheid van die kreature in die kosmos as die resultaat van regering volgens wysheidsbeginsels, en nie volgens die riglyne van ‘n vergeldingsleer nie. Soos hierbo aangedui, blyk die wysheid van die godsredes in die metaforisering van ‘n gedifferensieerde eenheid, ‘n liggaam in balans. In daardie eenheid is lewe moontlik juis omdat daar ruimte is vir alle kreatuurlikheid wat in dinamiese interaksie en wederkerigheid bestaan.

## Stem

Die stem van vrou aarde is hoorbaar, weliswaar in respons tot die stem van God, amper ongesteurd deur die geweldige stemme van Job en sy vriende. Dit is ‘n opvallende element van die godsredes dat in die personifikasies van skepsele besondere ryk klankmetafore, en metafore vanuit die kognitiewe gehoorwêreld aangewend word. Dit is sinvol vir die volle waardering van die manifestasie van hierdie beginsel van eko-billikheid om dit hier weer te gee:

## Die storm praat

---

<sup>203</sup> sien ook Loader (1987:24).



Die sterre sing  
 Die hemellinge jubel  
 Die wolke hoor  
 Die weerligstrale praat  
 Die ibis waarsku  
 Die haan kondig aan  
 Die kraaikuikens roep  
 Die wildedonkie kan luister  
 Die volstruis lag  
 Die perd snork en luister  
 Die krokodil sou kon soebat en mooipraat

Job bly stil, en as hy uiteindelik praat, erken hy nie slegs dat hy “gehoor” het nie, maar selfs dat hy God self gesien het!

Dit is ‘n belangrike konklusie van hierdie ontleding dat ‘n liggaamsideologie waarin ruimte bestaan vir vroulikheid aan die kosmologie onderliggend is. Veral die wederkerigheid van die wisselwerking tussen subjek en objek is beklemtoon. In die godsredes is dit juis die verjubsektifisering van skeppingsentiteite wat krag verleen aan die teologiese argument. In Job 38-41 het die aarde ‘n sterk, onafhanklike stem.

## Doel

In kosmologieë vanuit die patriargie is, soos reeds uitgewys, die dinamika beperk tot die instandhouding van ‘n (manlik bepaalde) hiërargie. In Job 38-41 blyk God wel die middelpunt te wees van die redevoering synde die aanspreker, die redevoerder. Nogtans bring die gebrek aan antroposentrisme of androsentrisme in die kosmologie ‘n ander dimensie aan die doel van die kosmos as in diens te staan van ‘n godskonstruk of die mens<sup>204</sup>. Lewe is moontlik (as doel van die kosmologiese ontwerp) omdat elke skeppingsentiteit daartoe bydra. God se rol is om die ruimte daarvoor te skep en toe te laat. Geen element in die skepping word eksplisiet as

---

<sup>204</sup> “The startling insight, there all along, but brought to vivid relief by an environmentalist hermeneutic, is that God cherishes and rejoices in creation *quite apart from any human interest therein!*” (Wheeler 1999:446).

ongewens, bedreigend vir lewe (anders as die van die mens), of inherent boos bestempel nie.

### Gemeenskaplike sorg

Veral aan die begin van die godsredes, maar ook verderaan in terme van biodiversiteit, vind 'n dinamiese interaksie tussen manlikheid en vroulikheid plaas. So byvoorbeeld bou die manlike Jahwe die aarde op sy fundamente, terwyl die vroulike Jahwe die pasgebore see in doeke toedraai. Ook “agter die teks” word diere subjekte wat 'n versorgende rol speel in die geheel. Die buffel versorg die grasveld sodat dit geskik is vir die bokke (en vir die seekoei!), die volstruis lê 'n oorvloed eiers sodat die aasvoël ook kos het om te eet.

Intrinsiek aan die metafoor van 'n gebalanseerde liggaam is die diversiteit van liggaamsdele wat nie hulle bestaansreg vind in oorheersing nie, maar in die versorging van die groter geheel. Die mate van vroulikheid wat uitgewys is stel ook in geen onduidelike terme nie dat gemeenskaplike sorg, analoog aan 'n moeder wat haar kinders vermaan om na mekaar om te sien, deel vorm van die kosmiese raamwerk en dinamika in die godsredes.

### Weerstand

Twee uitnemende voorbeelde van kreatuurlike weerstand teen uitbuiting vind ons in die beskrywing van die volstruis en die krokodil. Die volstruis kan nie vlieg nie, maar kan so vinnig hardloop dat die jagter op sy perd geen sukses behaal nie. Die krokodil is gepantser teen die kultuurprodukte van die mens, die haak, harpoen, spies of knopkiere kan niks aan hom doen nie.

Die hele trant van die teologie van die godsredes is in weerstand teen 'n dogma van beloning en retribusie waarin die mens en 'n patriargale god die sentrale figure is.

Dit is opvallend dat in 'n kosmologie waarin daar duidelik sprake is van vroulikheid in die liggaamsideologie onderliggend aan die godsmetafoor, geredelik blyke van voldoening aan die gestelde beginsels vir eko-billikheid voorkom. Voorlopig blyk dit dus dat waar vroulikheid deel vorm van 'n godskonstruk, daar ruimte is vir 'n leef en

laat-leef etos. Daar sal egter onderskei moet word tussen die vroulike metaforisering van God binne 'n gediffereniseerde eenheid soos in die godsredes in Job, en die dualisme waaraan veral sommige feministiese teoloë hulle skuldig maak. 'n Voorbeeld is Bechtel (1995:224) se uitspraak oor die godin: "Instead, there is only a masculine God who transcends creation and controls it absolutely. This theology of an all-controlling God is grounded on the principles of deuteronomic theology, which tends to create an unrealistic vision of God and God's dealing with creation. In contrast, the theology behind the book of Job has incorporated the basic insights of the myth of the goddess into its version of Yahwism (although without the goddess) and has challenged the validity of deuteronomic theology".

Vroulikheid by die skeppergod hoef myns insiens nie gesoek te word in die bestaan van 'n godin as vroulike teenparty vir die manlike God nie. In die godsredes van Job word God gemetaforiseer in terme van gender op 'n kontinuum binne 'n eenheid waarin diversiteit, gedifferensieerdheid, wederkerigheid en homeostase selfs die willekeurige of eiewillige so eie aan die tradisionele siening van vroulikheid absorbeer in die dinamika van lewe. Die stelling van Du Toit (2005:39-40) is belangrik in hierdie verband (en word uit erkenning aan haar netjiese formulering aangehaal): "Omdat die natuur, die aarde en selfs ons liggame gesien kan word as uitdrukkings van God se wese self, is daar 'n kontinuïteit eerder as 'n polariteit tussen liggaam en siel, lewe en dood, immanent en transendent, heilig en profaan. Omdat God geskep het en alles goed gemaak het, is alles wat God gemaak het, goed, en daarom bestaan daar 'n heilige balans tussen vrou en man, ouer en kind, mens en natuur, lig en duister, en natuurwesens onderling. Wanneer hierdie balans versteur word, en wanneer sommige vorme van lewe en bestaan absoluut verkneg en verinstrumentaliseer word, lei dit tot onverrekenende skulde wat ophoop en sigself uiteindelik wreek. Hierdie raamwerk is een manier om die huidige krisispunt te verstaan. Moontlik het vyfduisend jaar van suksesvolle patriargale oorheersing en uitbuiting van vroue, die onderdrukking en minagting van vroulikheid, en die algemene instrumentalisering van die natuur nou sy tol begin eis. Miskien hou die 'oplossing' of 'uitweg' verband met die herontdekking van die vroulikheid en inklusiwiteit van God sonder dat 'n nuwe spreke oor God egter nou weer verabsoluteer word".

## HOOFSTUK 4

### **VROULIKHEID BY DIE SKEPPERGOD EN EKOBILLIKHEID: BEVINDINGE EN KONKLUSIE**

#### 4.1 Bevindinge

Die uitgesproke doelwit van hierdie studie, waaraan die keuse van liggaamskritiek as ondersoekende metode ten grondslag gelê het, was om die meganismes waardeur die liggaam as lokus van politieke en ideologiese mag funksioneer in Bybelse kosmologiese tekste vas te stel. Daar is spesifiek gefokus op die godsstruktuur van Israel, omdat sodanige abstrakte en metafisiese konsep/konsepte gekonstrueer was en word deur metafore en ander beliggaamde konseptuele strukture (Lakoff & Johnson 1999:511). Daar is verwag dat spesifiek ‘n liggaamskritiese blik op die godsstruktuur van Israel die Israelitiese God in terme van die hiërargisering van magstrukture sou ontbloot. Voorts wou ek baie spesifiek die kategorie van gender ondersoek soos wat dit in die personifikasie van ‘n skeppergod ook die liggame van die mense van Israel gevorm en geplooi het en by name die implikasies hiervan ook vir “Vrou Aarde”.

Liggaamskritiek as analitiese metode behels ‘n beliggaamde filosofie wat in pas is met die bevinding van die beliggaamdheid van denke, die kognitiewe onbewuste, en die metaforiese aard van abstrakte konsepte. Die liggaamsideologie, spesifiek die gender-ideologie onderliggend aan konstrakte en konsepte van Bybelse kosmologieë, sou daardeur ernstig opgeneem kon word, en potensieel nuwe perspektiewe bring in terme van wêreldbeeld, en ‘n bydrae kon lewer in die huidige gesprek oor ekobillike waardes. ‘n Wêreldbeeld moet gesien word as ‘n samehang van metaforiese konsepte wat uit liggaamlike kennis voortspuit. Dit is nie gegrond in een of ander objektiewe gegewe wat van buite af op ‘n gemeenskap inspeel nie, maar ontspring vanuit die beliggaamdheid van ons realiteit. Liggaamskritiek as ondersoekende metode maak erns met die paradigma van beliggaamde realisme. Waar die tradisionele Cartesiaanse liggaam-gees dualisme uitgedaag word en objektiwisme as filosofiese vertrekpunt blyk onvoldoende te wees veral in redevoering oor abstrakte konsepte soos godsstrukture, kosmologieë ensovoorts, word deur ‘n liggaamskritiese bril mense bekyk as “begeesterde liggame”, en waar die godsstruktuur van ‘n gemeenskap die

ideale simboliese liggaam verteenwoordig, dan ook die god van die gemeenskap as “begeesterde liggaam”.

In ‘n studie wat ‘n bydrae wil maak in terme van die waardes wat ekobilikheid ten grondslag lê, was dit uiters noodsaaklik dat realisme gesien sou word in terme van harmonie, balans, interafhanklikheid en onderlinge verbondenheid. Spesifiek die mens en menslike gemeenskappe het nodig om erns te maak met waardes wat oorlewing verseker, nie alleen van die individu of gemeenskap nie, maar van die ganse aarde en al haar bewoners. Om egter, soos hierbo aangedui, in “voeling” en in harmonie te kan wees met jou omgewing, verg iets wat kan “voel”, ‘n liggaam. Liggaamskritiek versoen hierdie behoefte, aan ‘n vertrekpunt vanuit beliggaamde realisme, met die bevindinge van die kognitiewe wetenskap aangaande die beliggaamdheid van die gees en onbewustelike denke, die ewolusie-gebaseerdheid van godsdienstige konsepte (Viviers 2006:14), en die noodsaak van die ontbloting van magsmeganismes soos Bybelse godsstrukture.

Seker een van die magtigste magsmeganismes deur die eeue heen is te vinde in die gender-ideologie onderliggend aan stelsels soos patriargie, androsentrisme en antroposentrisme. Selfs in die moderne Westerse samelewing speel gender as kategorie ‘n magtige rol in die uitbuiting van vroue, en voortvloeiend daaruit, die miskenning van die aarde en haar broosheid en uitgelewerdheid aan menslike magsbeheptheid. Die bydrae van veral Ou-Testamentiese kosmologieë tot sodanige onbillike waardes moes ondersoek word, met die moontlikheid in gedagte dat daar selfs binne sodanige Bybelse wêreldbeeld konsepte opgesluit lê wat die stelsels van patriargie en gender-oorheersing kan dekonstrueer. Die gods karakter/s van die Bybel moes in diepte, in liggaamlike terme, in genderkategorieë ondersoek en bekyk word. Daartoe het die liggaamskritiese metode uitnemend bygedra, soos blyk uit die bevindinge aangaande die vier tekste wat liggaamskrities ontleed is.

In Genesis 1:1-2:4a is die godsmetafoor duidelik en pertinent manlik. Soos uitgewys, is Elohim ‘n rolmodel wat in sy manlikheid ‘n amper perfekte afbeelding van die manlike intelligente en viriele priester is. Hy word gevind aan die bo-punt van ‘n magspiramide, en die mens beklee in mimetiese formaat ‘n tweede vlak van oorheersing oor alle kreature. Elohim is ten volle in beheer en geposisioneer bokant alle vroulikheid as ‘n aktiewe produserende dinamisme. Die skeppingsproses is

phallogosentries. Die manlike geslagsorgaan is op verbloemde wyse verantwoordelik vir alle lewe as skepping deur die woord (vgl Eilberg-Schwartz 1995b:179 vv.) Die kenmerke van manlike soewereiniteit is essensiële kenmerke van die skeppergod. Metafore van swangerskap, geboortegewing en deernisvolle versorging is afwesig. Die subjek van die skepping is manlik. Selfs die seën van Elohim verteenwoordig ‘n penetrasie om die perpetuering van manlike oorheersing te verseker. Elohim se liggaam leef voort in die man wat na sy beeld geskape is. Die priesterlike obsessie met die patrilineêre stamboom word versimboliseer in die ruimhartige oes van saad en vrugte. Die rus van Elohim op die sewende dag word gekonstitueer deur die reinheidswette verbonde aan saadstorting. In die kultifisering van die die rusdag word ‘n duidelike verband gelê met die Israelitiese verbond en die besnydenis as simbool daarvan.

Aarde word agtergelaat as ‘n non-karakter, sonder enige subjektiwiteit, of die bietjie eie karakter of subjektiwiteit wat by aarde mag voorkom, word gekontroleer en beheer deur die man (spesifiek die manlike godsstruk).

Gevolklik is daar nie sprake van die toekenning van intrinsieke waarde, erkenning van ‘n onderlinge verbondenheid, ‘n stem vanuit die aarde, ‘n dinamiese ontwerp wat iets anders as manlike oorheersing op die oog het, vennootskaplikheid en gemeenskaplike sorg, of ‘n weerstand teen oorheersing vanuit aarde nie. Die eerste skeppingsverhaal se godsstruk is ‘n retoriese magsmeganisme vir die bevestiging van manlike oorheersing, met die gevolg dat die waardes vanuit hierdie ideologie geen ruimte laat vir deernis, absorpsie of gemeenskap waarin aarde as medesubjek inkorporeer word nie.

Die enigste moontlike “goeie nuus” in Genesis 1 is die aangeduide verwonderingsoomblik in vers 31, waar die godskarakter ‘n afhanklikheid van ‘n gestaltwaardering vertoon, en geabsorbeer word deur die subjek van die skeppingsgrootheid. Vir ‘n oomblik vind wederkerige inkorporasie tussen skepping en die godskarakter plaas, en staan die manlikheid van God op die agtergrond. Estetika word in die godskarakter geïnkorporeer. Verwondering vervang beheer, kontrole en mag. Hierdie verwonderingsoomblik is egter uitsonderlik, en nie eie aan die god van Genesis 1 nie. Daardie god is ‘n man. Wanneer ‘n man egter estetiese waardering

vertoon, afstand doen van oorheersing en geabsorbeer word in skoonheid en onderlinge verbondenheid, lei dit moontlik tot 'n billiker houding teenoor die aarde.

'n Eko-billike lees van Genesis 1 sal dus myns insiens fokus op die uitsonderlike daarin vervat, naamlik dat die manlike God ook verstom kan staan voor die intrinsieke waarde van die skepping. As kosmologie het Genesis 1 nie veel waarde nie. As uitwysing van die noodsaak om gender-hiërargisering te laat vaar en te vervang met 'n godsstruk wat ook vroulikheid openbaar, kan die eerste skeppingsverhaal wel meehelp in die beeld van die verwonderde geabsorbeerde en waarderende God. By so 'n verwonderde God staan gender nie as strak eensydige polariteit en as magsmeganisme voorop nie, maar eerder as kontinuum waarin die volheid van kennis en waardering ruim akkommodasie vind en waarin manlikheid en vroulikheid mekaar konstitueer en verryk.

In Psalm 74 is die godsmetafoor streng en gewelddadiglik manlik. In Israel was die koning 'n man, en die man koning. So is die God van Psalm 74 die koning, 'n man, en so word die kultus bepaal. Die natuur, aarde en haar komponente, is bloot die verhoog waarop die kultus kan uitspeel, en het geen intrinsieke waarde op sigself nie. Die enigste verbondenheid wat die moeite werd is, is die tussen die mense en hulle God. Hoorbare stemme behoort óf tot die klaaggemeenskap óf tot die barbare buite die kultiese gemeenskap. Die ontwerp van die kosmos staan in diens van die manlike God-koning. Vennootskaplikheid bestaan slegs binne die kultus. Weerstand kenmerk nie die subjek aarde nie, maar die bedreigde kultusgemeenskap. Waar daar sprake is van diversiteit in die kosmologie van verse 15 tot 17, staan sodanige diversiteit in diens van manlike oorheersing. Die waardes onderliggend aan die godsstruk in Psalm 74 is etnosentries en androsentries. Gevolglik is daar geen sprake van eko-billikheid nie, en behoort hierdie teks beskou te word as 'n kulturele artefak wat geen bydrae lewer tot 'n ideologie wat aarde en haar komponente as intrinsiek waardevol beskou nie.

In terme van Viviers (2006:15) se konsep van 'n god as sosiale magsmeganisme wat vanuit die proses van ewolusie tot stand gekom het, verteenwoordig die God van Psalm 74 waarskynlik 'n redelik primitiewe godsstruk, want "dit bemagtig die binne-groep sodat elkeen sy/haar plek in die samelewing kan opneem, dit dissipleneer

ook die groep (dikwels genadeloos) om die bepaalde kultuur te gaan leef en ostraseer en verdoem die buitelanders”.

Die bevindinge aangaande Spreuke 8:1-9:18 is teleurstellend, in die sin dat, waar aanvanklik gemeen is dat hier duidelike sprake kon wees van vroulikheid in die godsstruk, ‘n liggaamskritiese ontleding uitgewys het dat Vrou Wysheid bloot ‘n vroulike dimensie is van ‘n goddelike mag wat in meerdere mate as manlik verstaan is. Wysheid is gepersonifieerde manlike ideologie. Vrou Wysheid is die “diensmaagd” van die manlike waardes van Jahwe. Waar Jahwe wel as geboortegewer, vroedvrou en kinderoppasser uitgebeeld word, is daar ruimte vir ‘n waardering van ‘n godsstruk wat selfs die slaafse Vrou Wysheid te bowe gaan. Tog blyk die genderwaardes onderliggend aan Spreuke 8 en 9 die tipiese gehierargiseerde man:vrou dualiteit te verteenwoordig. Die keuse van die vroulike gender in die uitbeelding van wysheid dra eerder ‘n negatiewe boodskap, naamlik dat die vrou versorger is, en nie akteur nie, ‘n “byspeler” wat manlike belange op die hart dra. Haar stem is geen vriend van vroulikheid nie. Die onderrig en leringe wat haar in die mond gelê word ondersteun ‘n elitistiese, gehierargiseerde wêreldbeeld wat nie gekarakteriseer kan word as besorgdheid oor vroulike waarde en waardigheid nie. Vrou Wysheid is ‘n retoriese magsstrategie in diens van die manlike God. Gevolglik is die waarde van die godsstruk in terme van eko-billikheid beperk.

Hoewel die beskrywing van die skepping in Spreuke 8:22-31 nie intrinsieke waarde aan aarde en haar bewoners promoveer nie, is daar wel sprake van diversiteit en verwondering, hierdie keer verwondering vanaf Vrou Wysheid, en as sulks sou wysheid, die groot karaktertrek van die god van Spreuke, ook gesien kan word as dat dit verwondering en waardering inkorporeer.

Daar is nie eintlik sprake van ‘n viering van ‘n onderlinge verbondenheid, aarde met ‘n stem, ‘n dinamiese ontwerp wat enigiets anders as die verlustiging van Vrou Wysheid of die verleidelikheid van Vrou Dwaasheid ondersteun, ‘n sorg wat meer behels as die bemagtiging van Israel se jongmanne, of weerstand ter wille van die kosmiese diversiteit nie. Selfs die beskrywing van Cox (1982:156) van skepping as ‘n kommunikasiegebeure waar God buite homself tree deur middel van Vrou Wysheid, ondersteun bloot die patriargie, aangesien vreugde te vinde is in die heil en voorspoed van die “sons of men”.



Die gods karakter in Job 38:1-42:6 staan in skrilte kontras met die gods metafoor wat Job se vriende en Job self in die narratiewe gedeeltes van die boek aanhang. Die ideologie voortvloeiend uit die liggaamsbeeld kontrasteer met die ideologie onderliggend aan ander kosmologieë soos reeds bespreek. In hierdie gods konstruk is gehierargiseerde genderkonstrukte afwesig, en kontak lei tot wedersydse inkorporasie. 'n Ideale liggaam is 'n homeostatische liggaam. Binne die paradigma van die werklikheid as gedifferensieerde eenheid speel die wederkerigheid van kognitiewe waarneming 'n belangrike rol, nie alleen in die metaforisering van 'n god nie, maar in die daarstel van 'n kosmologie wat myns insiens waardes verteenwoordig wat as eko-billik bestempel kan word. Eensydige en uitsluitende manlikheid is uit die gods konstruk geweier by wyse van veelkantige kontinuum-metaforiserings. Die geprojekteerde gods konstruk in die godsredes metaforiseer 'n god wat nie alleen willekeurigheid (en selfs verwondbaarheid) geskep het en toelaat nie, maar self verlustiging vind in die ewekansigheid waarin die skeppingsentiteite floreer. Die nie-dualistiese wêreldbeeld van die godsredes word uitgebeeld in 'n toneel van interafhanklikheid en onderlinge sorg, 'n toneel waarin skeppingsentiteite nie gekarakteriseer word deur onderdanigheid, submissiwiteit en bruikbaarheid (soos so eie aan die kosmogonie van Genesis 1) nie. Inderdaad verteenwoordig die skepsele op die aarde mag, beheer, verwondbaarheid en willekeurigheid op 'n kontinuum wat herinner aan die woorde van Walworth en Kammerer<sup>205</sup>: "... there's a whole rainbow out there...". Ook die gods konstruk van die godsredes verteenwoordig interaktiwiteit, relasionaliteit en diversiteit, diversiteit selfs in terme van mag en beheer oor die geskaphede. Waar die kognitiewe wetenskap in terme van 'n beliggaamde realisme onderlinge verbondheid en harmonie as vereistes stel vir effektiewe liggaamsmetaforiserings, beantwoord die gods konstruk in Job aan sodanige veelkantigheid of kontinuum-realisme. God (en gevolglik die mens) in die godsredes word verstaan as 'n gedifferensieerde eenheid, uitgedruk in die metafoor van 'n homeostatische liggaam.

Gevolglik lei, in die Jahwe van Job 38-42 se induktiewe wêreld, die individualiteit en intrinsieke waarde van elke kreatuur tot verwondering en waardering. Die kosmos van die godsredes is nie antroposentrië nie. Aarde en haar komponente praat, sing, jubel, hoor, waarsku, kondig aan, roep, luister, lag, snork en soebat. Lewe is moontlik omdat

---

<sup>205</sup> Sien hulle gender-diagram (2005).

elke skeppingsentiteit daartoe bydra. 'n Dinamiese interaksie tussen manlikheid en vroulikheid en 'n wedersydse inkorporasie lei tot die metafoor van 'n gebalanseerde liggaam waarin elke onderdeel bydra tot die versorging van die groter geheel. Die volstruis en die krokodil is uitnemende voorbeelde van kreatuurlike weerstand teen uitbuiting.

Daar is aangetoon dat die teologie in die godsredes in Job weerstand bied teen 'n dogma van beloning en retribusie waarin die mens en 'n patriargale god die sentrale figure is. Sodanige weerstand geskied egter nie op tipies manlike wyse nie. Dit herinner eerder aan die aktiewe herkonstituering van spesifieke vroulikheid of vroulike eienskappe wat Du Toit (2005:221) bepleit, 'n soort "violent<sup>206</sup> and playful resistance", maar met spesifieke politieke bedoelinge. Dit is nie verbasend nie dat in die kosmologie in Job 38-42, waarin duidelike sprake is van vroulikheid in die liggaamsideologie onderliggend aan die godsmetafoor, daar geredelik blyke is van voldoening aan die gestelde beginsels van eko-billikheid. In watter mate sodanige herkonstituering in genderterme van 'n wêreldbeeld of kosmologie gepaard moet gaan met alternatiewe gode-simbole, sal waarskynlik afhang van die (politieke) erns waarmee 'n samelewing die krisis in die bestaan van Vrou Aarde bejeën. Waar Du Toit (2005:221) voorstel dat die daarstel van 'n wêreld waarin vrouwees volledig erken en gerespekteer word, kan begin by die eenvoudige intimiteit tussen 'n dogter en haar moeder, of tussen twee vroulike vriende, sou 'n nuutgevonde intimiteit tussen my as persoon en die boom, die grasveld of die klein steenbokkie kon lei tot die soort wedersydse inkorporasie waarin *harmonie* die wil van die godsimbool verteenwoordig, en nie hiërargie of mag nie.

*Waardes wat vroulikheid inkorporeer, spesifiek in die daarstel van 'n godskonstruk, lei tot 'n billiker houding teenoor die aarde. Waardes wat aanleiding gee tot 'n manlike godskonstruk, of die metaforisering van 'n god as ongebreideld en uitsluitlik manlik, lei tot 'n houding van miskenning en vernietiging van die aarde. Hierdie hipotese, soos aan die begin van die studie gestel, is gestaaf deur die bevindinge van die liggaamskritiese ondersoek van vier bekende en belangrike Bybelse kosmologiese tekste.*

---

<sup>206</sup> Kyk maar na die mag van die Leviatan en die Behemot!

## 4.2 Konklusie en implikasies

Dit was die verklaarde oogmerk van hierdie studie om genderkonstrukte wat as alternatief vir die patriargale liggaamsideologie kan dien, na te speur en terug te vind in die godsstrukture van die geselekteerde skeppingstekste. Die vernietigende uitwerking van eensydige oorheersende manlikheid, ook in die godsimbole van die samelewing, op die aarde en haar bewoners, en die fundering van sodanige manlike godsimbole in Bybelse kosmologieë, het dit noodsaaklik gemaak dat die God van die Ou Testament nie langer “sagkens” behandel moes word nie, maar in diepte as liggaamlik gebaseerde konstruksie ontbloot moes word. Die skep van nuwe simbole en metafore, ook godsmetafore, is noodsaaklik vir die daarstel van regverdiger kultuurpatrone.

In die geformuleerde tema van “vroulikheid by die skeppergod” is die moontlikheid vervat dat in die Bybelse godsstrukture self daar sprake mag wees van ‘n vroulikheid by die skeppergod wat tevore nie raakgesien is nie. Daar moes egter deeglik rekening gehou word met die tradisionele dualismes van die Westerse samelewing, veral sover dit die hiërargisering van manlikheid en vroulikheid aangaan, ten einde te voorkom dat daar eenvoudig magsovernames geruil word in die skep van of vind van nuwe diensdoende simbole. Sou hierdie studie byvoorbeeld bevind het dat die god van Spreuke 8 en 9 beslis en volledig vrou is, sou die risiko bestaan dat die sosiale magmeganisme eenvoudig in ‘n nuwe gedaante bly voortbestaan, en daar weereens geen ruimte vir die medesubjektiviteit van Aarde en haar bewoners gevind kan word nie. Daarom was die oogmerk om die moontlikheid te ondersoek dat in die skeppingstekste ‘n fenomenologie van die liggaam figureer waarin gender as kontinuum gesien word, en waarin die dinamika van genderkonstrukte as wedersyds opbouend en konstituerend funksioneer eerder as uitsluitend of polariserend.

Gender gesien as kontinuum eerder as wedersyds uitsluitende polariteite is ‘n uiters noodsaaklike paradigma vir die bevordering van waardes wat tot billike behandeling van mans, vroue en die aarde kan lei. Dit is eenvoudig ‘n werklikheid dat die mensdom bestaan uit mans en vroue wat manlikheids- en vroulikheidswaardes verskillend en divers akkommodeer. Dit mag selfs moontlik ‘n gevolg van die eeuelange ewolusionêre prosesse wees dat ‘n groter wordende deel van die wêreld se bevolking ‘n vermenging van manlikheid en vroulikheid vertoon wat iewers op die

kontinuum gevind word, om nie eers te praat van persone waarin selfs liggaamstrekke die toegekende genderkategorie weerspreek nie.

In die geval van Genesis 1, Psalm 74 en Spreuke 8-9 blyk die manlike personifikasie van die gods karakter die resultaat te wees van 'n gemeenskap se ideologie wat manlikheid vergoddelik. By die godsredes in Job is daar egter 'n nuwe fenomenologie van die liggaam gevind waarin daar sprake is van wedersydse konstituering en 'n radikale interafhanklikheid tussen manlikheid en vroulikheid. Daaruit blyk duidelik 'n groter billikheid ten opsigte van die aarde en haar komponente. Op sodanige fenomenologie behoort voortgebou te word in samelewings se konstruksies van godsimbole en kosmologieë. Pogings in die verband bestaan wel.

McFague (1988:671-673) bepleit 'n siening waarin die hele wêreld as God se liggaam gesien word, en sodoende mag lei tot balans, deernis en wederkerigheid in die mens se optrede teenoor die aarde. In so 'n siening word inderdaad afstand gedoen van die tipiese gender-hiërargie wat so kenmerkend is van meeste van die Bybelse kosmologiese tekste, en word die paradigma van gedifferensieerde eenheid van 'n subversiewe teks soos Job 38-42 geakkommodeer. Ook Du Toit (2005:39-40) beskou die ganse werklikheid as die uitdrukking van God se wese self waardeur, volgens haar, 'n kontinuïteit tot stand kom, 'n heilige balans. Inderdaad het die liggaamskritiese ontleding van kosmologiese tekste in die Bybel haar punt gestaaf dat 'n uitweg uit eko-onbillikheid 'n herontdekking van die vroulikheid en inklusiwiteit van God noodsaak. Die vraag is egter: watter God? Is die menslike en Bybelse gods konstruksie te vertrou vir hierdie heilige balans en kontinuïteit? Dit het duidelik geblyk dat die God van Israel, die skeppergod van Genesis 1, Psalm 74 en Spreuke 8 en 9 nie daartoe in staat is nie.

Ruether (2005:308) stel voor dat die idee van goddelikheid losstaande van die aarde, gode en godinne as gepersonifieerde onsterflike entiteite, wat een of ander buitenste ruimte bewoon, laat vaar word en gedekonstrueer word. In stede daarvan behoort die goddelike gesien te word as die matriks van lewegewende energie wat binne, deur en onder alle dinge lewe onderhou en genereer. "...this life-giving matrix is pan-en-theist, or immanently transcendent and transcendently immanent" (Ruether 2005:308). So 'n tegelyk transendente en immanente lewegewende matriks ondersteun nie alleen die siklusse van die lewe nie, maar bemagtig die mens in die

stryd teen hiërargieë van oorheersing en herskep verhoudinge van onderlinge of wedersydse gemeenskaplikheid. Vir Leder (1990:158,159) lê die oplossing in 'n siening dat die mens een liggaam vorm met die wêreld, as ekstatiëse en resessiewe wese. Ons universele onderlinge verbondenheid word uitgeleef in deernis, wederkerige inkorporasie en gemeenskap. In ons kosmologieë waaruit ons ons waardes aflei behoort ons deeglik rekening te hou met die kommunikatiewe sosialiteit van die liggaam in terme van medesubjektiviteit, soos wat 'n liggaamskritiese benadering inderdaad hierbo uitgewys het. Gender moet verstaan word as dat dit in terme van wedersydse konstituering funksioneer (Leder 1990:25), as 'n kontinuum waarop daar ruimte is vir elke enkele menslike en nie-menslike entiteit. Daartoe moet ons godsstrukture bydra, daarvoor moet ons rituele ons voorberei en bemagtig.

Die vraag is of godsdienstige simbole per se 'n rol te speel het in 'n ekobilike kultuur en ideologie. As geloofwaardige moontlikhede, en nie ontologiese, objektiewe werklikhede nie, is hulle skeppinge van ons eie ewolusionêre prosesse (Viviers 2006:14). In 3.1.5 hierbo is reeds gespekuleer of enige teologie per definisie as fondament vir 'n ideologie van ekobilikheid kan dien, en na afloop van die ontleding van Bybelse skeppingstekste wil dit voorkom of, in die bestudeerde Ou-Testamentiese kosmologie, slegs die godsstruktuur van Job 38-42 en dalk 'n enkele moment van wedersydse inkorporasie in Genesis 1:31 so 'n fondament kan vorm.

Godesimbole kan gevaarlik en vernietigend wees (Viviers 2006:17) en as sosiale magsmeganisme verteenwoordig die patriargale manlike God van die Ou Testament inderdaad die fondament vir die uitbuiting en vernietiging van die aarde en haar komponente. Die noodsaak vir nuwe simbole is duidelik, en die godsredes in Job en die verwonderde God in Genesis bied betekenisvolle moontlikhede vir die daarstel van 'n nuwe horison waarna gestreef kan word (Viviers 2006:15) om ook egte ekobilikheid te bevorder, want hierdie simbole inkorporeer veel meer vroulikheid as die ander skeppergode van die Ou Testament. 'n Wedersydse inkorporasie van alle waardes, manlik sowel as vroulik, behoort egter sodanige godesimbole te onderskraag. 'n Samelewing wat ekobilikheid ernstig neem, sal dus begin by die dekonstruksie van tradisionele genderkategorieë, en dit vervang met konsepte soos 'n gender-kontinuum, deernisvolle absorpsie, en wedersydse konstituering en inkorporasie.

Gesien vanuit die model of paradigma van beliggaamde realisme, versus die tradisionele Westerse objektiwisme, ontstaan die vraag of sodanige nuwe simbole nie in elk geval as resultaat van ewolusionêre prosesse tot stand sal kom namate die spesie “mens” gedwing word om ‘n meer deernisvolle siening van die omgewing te huldig ter wille van eie oorlewing nie. Tot nou toe was die mens egter nie in staat tot sodanige wysheid nie. Dalk omdat een geslag mens eenvoudig nie lank genoeg leef om die skade van godskonstrukte en voortvloeiende waardes wat die aarde vernietig aan eie lyf te voel nie. Ons het dus wel nodig om in ons leeftyd te simboliseer, al sou dit simbole wees wat eenvoudig ons onmag, onwysheid en geïnkorporeerdheid in die groot werklikheid uitwys. Waar godesimbole van drie van die vier skeppingstekste die mens se afhanklikheid van ‘n manlik oorheersende en dominerende ideologie en ‘n streng manlike godskonstruk beklemtoon, behoort eerder gesteun te word op die godskonstruk van die godsredes in Job waarin ‘n onderlinge interafhanklikheid en wedersydse konstruering van mede-subjekte voorop staan.

Die vraag is of sodanige simbole in genderterme gedefinieer moet word, of dit noodwendig personifikasies behoort te wees. Du Toit (2005a:221) pleit vir “a women’s world presided over by a goddess or goddesses and given life through female communities of resistance...”. Dit is egter te betwyfel of die vervanging van een soort (gender) magsmeganisme met ‘n ander die ideaal van harmonie en eko-billikheid sal dien. Dit mag dalk vanuit vroulike hoek gesien ‘n einde bring aan manlike oorheersing en patriargie, maar terselfertyd belangrike ander, manlike waardes wat net so noodsaaklik is vir die onderlinge verbondenheid en interafhanklikheid van die kosmos se entiteite in die slag laat bly. Die woorde van Aldo Leopoldt in hierdie verband is veelseggend: “Only the mountains have lived long enough to listen objectively to the howl of the wolf” (Ahlers 1990:433). Ten minste weet die berg dat predasie, waaraan aggressie en geweld onderliggend is, deel vorm van die interafhanklikheid en wedersydse sorg ingebou in die skepping, soos wat Job dit moes ontdek in die godsredes. Vir die mens is sodanige objektiewe wysheid nie beskore nie, want ons is “beliggaamde gees”, ons mees kreatiewe en verhewe abstraksies kom uit ons lywe uit. Solank ons wat mense is egter nog ons heil soek in in ons gewaande vermoë tot objektiwiteit, en in metafore soos die lam en die leeu wat langs mekaar lê in God se ideale wêreld, en so ons onkunde oor die heilige balans van die skepping demonstreer, moet ons belydenis eerder ‘n versugting wees

dat die gode hierdie aarde teen *ons* sal beskerm, as dat God ons sal red vanuit hierdie “jammerdal”: ons met ons magsbeheptheid en gewaande wysheid.

Verdere navorsing is nodig om die godsstrukture van die Bybel in terme van ‘n beliggende realisme te ontleed. Dit geld veral ander skeppingstekste of tekste wat kosmologiese trekke vertoon, soos Psalm 8, Psalm 104, ensovoorts. Liggaamskritiese studies van veral die profetiese literatuur sou die kragtige vroulike metaforiserings van God daarin vervat, soos die metafoer van God as moeder in Jesaja 66:13, kon meet in terme van die gestelde noodsaak aan ekobilike simbole. Voorts behoort verdere navorsing gedoen te word aangaande die uitwerking van ewolusionêre prosesse op godsdiens en die daarstel van godsstrukture. Dit wil ook voorkom, as bloot net waargeneem word hoedat die mensdom die tradisionele onderskeid tussen manlikheid en vroulikheid dekonstrueer by wyse van kleredrag, voorkoms ensovoorts, asof daar ruimte is vir studies waarin genderbillikheid en genderkontinuiteit ook in ideologiese en religieuse terme verreken word. Godsdiens het ook gekom om te bly, dit het “evolusionêr deel van menswees geword” (Viviers 2006:17). Godsdiensfilosowe kan die mensdom help deur studies waarin gode gekonstrueer word binne die konteks van die radikale interafhanklikheid van alles wat bestaan, insluitend manlike en vroulike liggame.

Ek skryf hierdie woorde in die digte skadu, onder ‘n groot Jakkalsbessieboom (*diospyros mespiliformis*) langs die Timbavativier. Die atmosfeer is swanger aan momente en entiteite wat tot verwondering lei, soos die roep van die visarend in die verte. Met elke blik en deur elke geluid wat opgevang word, vind ‘n wederkerigheid plaas. Skoonheid, diversiteit, interafhanklikheid, en onderlinge verbondenheid vul die lug. Hoedat alles in mekaar skakel, hoedat so ‘n diversiteit van volgehoue lewe enigsins moontlik is, bly ‘n misterie.

‘n Jakkalsbessie is ‘n tweeslagtige boom, wat beteken daar is manlike en vroulike bome, maar so ‘n genderdeskripsie dien bloot as verduideliking van die bevrugtingsmeganisme van hierdie soort boom. Dit verteenwoordig geen magsmeganisme nie. Trouens, die manjefieke en trotse statuur van hierdie boom, of dit nou manlik is of vroulik, verteenwoordig ‘n intrinsieke waarde wat tot verwondering lei. Daar is ‘n onderlinge verbondenheid tussen hierdie boom en die rivier, waar die een die ander voed met water, en die ander die een met soliditeit aan

die oewer. Die Jakkalsbessie sorg vir die skoelapper *charaxes achaemenes* *achaemenes* as voedselplant vir die larwes. Die vrugte voed jakkalse, bobbejane en mense, laasgenoemde, ewolusionêr meer gevorderd, volg Prediker 5:17 se raad en brou bier daarvan. Die bas word as medisyne gebruik, maar waar die bas afgestroop word, bied die boom weerstand en groei die kaal kol weer toe. Hierdie boom is 'n simbool op sigself. Van die lewe self, van die onderlinge verbondenheid van alles, van die deernis en sorg van Vrou Aarde, 'n godsimbool. Van die hiërgiese digotomie tussen "man" en "vrou", wat so effektief deur die geskiedenis tot vandag toe gereïnskribeer is op die mensdom, is daar nie sprake nie. Hierdie boom verteenwoordig 'n mikrokosmos waaruit 'n makrokosmos gekonstrueer kan word waarin onderlinge verbondenheid, gemeenskaplike sorg, weerstand teen uitbuiting, protes teen ongebreidelde ontwikkeling, dinamiese interafhanklikheid, en intrinsieke waarde tuiskom. Dalk is dit waar ons moet begin as ons iets wil sê oor die Groot Misterie.

Viviers (2006:14) beklemtoon dat gode of godesimbole nooit neutraal is nie, maar altyd idiosinkraties en etnosentries, in diens van ons ideologieë, waardes en sentimente. Dit het uit hierdie studie geblyk dat, indien die waarde van ekobillikheid, soos vervat in die ses beginsels hierbo gestel, deel vorm van 'n gemeenskap se waardesistiem en sentiment, daardie gemeenskap se gode en godsstrukture nie eksklusief manlik of vroulik per se sal wees nie. Daar is in hierdie studie bevind dat daar inderdaad sprake is van uitsluitlike manlike konstruksie van die Ou-Testamentiese skeppergod in van die geselekteerde skeppingstekste. As sulks verteenwoordig daardie gode dus waardes wat inderdaad vernietigend inwerk op die waardes van ekobillikheid, die "word of death" van Veronica Brady (Habel 2000:13). Tog kon die geïnkorporeerde en wedersydse konstituerende manlikheid en vroulikheid van Jahwe in die godsredes van Job vrugbaar ontgin word in terme van 'n moderne eko-etiese bewussyn. Die belangrikste beginsel wat egter vanuit die godsredes blyk, is dat mede-subjektiviteit 'n noodsaaklike waarde vorm vir enige ekobillike godsstruktuur. Dus sou 'n ervaring van wedersydse inkorporasie, van absorpsie in 'n estetiese waarderingmoment, en van gemeenskap met 'n mede-skepsel, sy dit nou 'n boom of 'n steenbokkie, as 'n religieuse ervaring beskryf kon word, en blyk dit dat die pan-enteïstiese siening van Reuther (2005:308) en andere, waarin goddelikheid te vinde is in die lewe as matriks, nuwe hoop bied vir Aarde en haar bewoners.



Die mens het 'n adres nodig vir verwondering, 'n mede-subjek. Nie 'n Groot Oorsaak nie, nie 'n patriarg wat daar ver iewers sit en alles dophou nie, nie die sosiale magsmeganisme van Psalm 74 en Spreuke nie. Ook nie eers iemand wat sal antwoord nie. Bloot maar 'n adres, 'n verklaring, of 'n mede-waarnemer van die “vrede wat alle verstand te bowe gaan”, wat in hierdie boswêreld lê, wat trouens opgesluit lê in elke deeltjie van die grote kosmos.

As dit deel is van die ewolusionêre proses om dit wat mens naaste aan die hart lê, die uiteindelikhede en diepste waardes en oortuigings, te projekteer en te wil personifiseer (Viviers 2006:15), dan is Sally McFague se siening van die wêreld as die liggaam van God 'n aantreklike opsie. Daarmee bly die problematiek van objektiwisme egter steeds staan, want van watter God praat sy? In 'n beliggaamde realisme, waar 'n godsbelevens te make het met mens se (liggaamlike) harmonie met jou wêreld, is daar ruimte vir die erkenning van die misterieuse, dit wat nie kenbaar en tasbaar is nie. Iets van daardie misterieuse word geakkommodeer in die byna kinderlike metafoor van die God in Job wat in verwondering staan voor die diversiteit en intrinsieke waarde van die skeppingsentiteite. Daarom wil ek die digter van die boek se raad volg en alles bekyk en beleef deur die oë en ore van my mede subjekte op die aarde. Dan kan ek saam met die tweede God van Genesis 1, die God van vers 31, uitroep:

daom] bwfoAhNEhiwô

Faith and Mountains

In the beginning, Faith only moved mountains when this was absolutely necessary, as a result of which the scenery remained the same for millenia at a time. But when Faith started spreading and people began to be amused by the idea of moving mountains, these did nothing but change place, and it became more and more difficult to find them in the spot where they had been left the night before, which of course created more difficulties than it resolved. From this point on, decent people chose to abandon Faith, and now for the most part mountains stay put. Whenever there is a landslide on the roads and a number of passengers die beneath the rocks, this means that someone, nearby or faraway, has had a glimmer of Faith.

Monterosso 2005:23

## BIBLIOGRAFIE

- Ahlers, J 1990. Thinking Like a Mountain: Towards a Sensible Land Ethic. *Christian Century* 107 (14), 433-434. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 12 Mei 2006.
- Anderson, BW 1975. *The Living World of the Old Testament*. London: Longman.
- (ed) 1984. *Creation in the Old Testament*. London: SPCK.
- 1994. *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*. Minneapolis: Fortress.
- Ashbrook, JB 1996. Toward a New Creation of Being. *Zygon* 31, 385-399. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 10 Maart 2006.
- Augustyn, GM 1996. Psalm 104: 'n Ekoteologiese Perspektief. DD Proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Bach, A 2004. Women's Altars: Lived Religion from Now to Then, in Schaberg, Bach & Fuchs 2004: 21-35.
- Bal, M 1987. *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barr, J 1999. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. Londen: SCM.
- Barton, J 2003. *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*. Louisville: Westminster John Knox.
- Basson, A 2005. Divine Metaphors in a Selection of Biblical Hebrew Psalms of Lamentation. D Litt Proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- Baumann, G 1998. A Figure with many Facets: The Literary and Theological Functions of Personified Wisdom in Proverbs 1-9, in Brenner & Fontaine (eds) 1998: 44-78.
- Beal, TK & Gunn, DM (eds) 1997. *Reading Bibles, Writing Bodies*. London: Routledge.
- Bechtel, LM 1995. A Feminist Approach to the book of Job, in Brenner, A (ed) 1995: 222-264.
- Berry, T 1996. Ethics and Theology. Paper delivered at the Harvard Seminar on Environmental Values 9 April 1996. <http://ecoethics.net/ops/eth & ecol.htm> . Toegang 26 Maart 2005.
- Berquist, JL 2002. *Controlling Corporeality: The Body and the Household in Ancient*

- Israel*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Beuken, WAM (ed) 1994. *The Book of Job*. Leuven: Leuven University Press.
- Beukes, J 2004. Teenswoordige Geskiedenis: Michel Foucault in gesprek met Teologie. *Hervormde Teologiese Studies* 60, 883-899.
- Biale, D 1997. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.
- Bird, PA 1987. Genesis 1-3 as a Source for a Contemporary Theology of Sexuality. *Ex-auditu* 3, 31-44.
- Boyarin, D 1993. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Brady, V 2000. Preface, in Habel 2000: 13-17.
- Brenner, A 1981. God's Answer to Job. *Vetus Testamentum* 31, 129-137.
- 1993. *A Feminist Companion to Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- (ed) 1995a. *A Feminist Companion to Wisdom Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 1995b. Introduction, in Brenner (ed) 1995a: 11-21.
- 1995c. Some Observations on the Figurations of Woman in Wisdom Literature, in Brenner (ed) 1995a: 50-66.
- 1997. The Hebrew God and his Female Complements, in Beal en Gunn 1997: 56-71.
- 1997a. *The Intercourse of Knowledge*. Leiden: Brill.
- (ed) 1998. *Genesis: A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 2004. Some Reflections on Violence against Women and the Image of the Hebrew God: The Prophetic Books Revisited, in Schaberg, Bach & Fuchs (eds) 2004: 69-81.
- 2005. Regulating 'sons' and 'daughters' in the Torah and in Proverbs: Some Preliminary Insights. [http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article\\_40.htm](http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_40.htm). Toegang 3 Aug 2006.
- Brenner, A & Fontaine, C (eds) 1998. *Wisdom and Psalms: A Feminist Companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Brooke, GJ 1987. Creation in the Biblical Tradition. *Zygon* 22, 227-248.
- Brown, 1988. *The body and Society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Brown, WP 1996. *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of*

- the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: WB Eerdmans.
- 2002. *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*. Louisville: Westminster John Knox.
- Brueggemann, W 1984. *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Minneapolis: Augsburg.
- 2003. *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination*. Louisville: Westminster John Knox.
- Butler, J 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York: Routledge.
- Caldwell, DP 1993. *An Investigation of the enemy in the Psalms of Lament*. Michigan: Ann Arbor.
- Carroll, RP 1997. *Wolf in the Sheepfold: The Bible as Problematic for Theology*. London: SCM Press.
- Castelli, EA 2004. The Ekklesia of Women and/as Utopian Space: Locating the Work of Elizabeth Schüssler Fiorenza in Feminist Utopian Thought, in Schaberg, Bach & Fuchs (eds) 2004: 36-52.
- Clifford, RJ 1994. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. Washington: The Catholic Bible Association of America.
- 1995. *The Book of Proverbs and Our Search for Wisdom*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- 1999. *Proverbs: A Commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Clines, DJA 1994. Why Is There a Book of Job and What Does It Do to You if You Read It?, in Beuken (red) 1994: 1-20.
- 1995. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 1997. *The Bible and the Modern World*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- (ed) 1997a. *The Poetical Books*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 2002. He-Prophets: Masculinity as a Problem for the Hebrew Prophets and their Interpreters, in Hunter & Davies (eds) 2002: 311-328.
- Coats, GW & Long, BC 1977. *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Coetzee, JH 2003. Body Symbolisation in Psalm 139. *Ekklesiastikos Pharos* 85/1-2, 36-46.
- Cox, D 1982. *Proverbs with an Introduction to the Sapiential Books*. Wilmington,

- Delaware: Michael Glazier.
- Dailey, TF 1994. *The Repentant Job: A Ricoeurian Icon for Biblical Theology*. Lanham, Maryland: University Press of America.
- D'Andrade, R 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deist, FE 1987. Genesis 1:1-2:4a: A World Picture and World View. *Scriptura* 22, 1-17.
- Delitzsch, F 1867. *Psalms*. Eerdmans.
- Du Toit, HL 2002. Identity and Postmodernity: The Contingent Self is also a Political Self, in *Aambeeld* Desember 2002. <http://general.rau.ac.za/aambeeld/Desember2002/louise%20du%20toit.htm>. Toegang 8 September 2006.
- 2005. 'n Kort Filosofiese Besinning oor Waarheid in die tyd van Aardverwarming en die Godin. *Diskoers* 33 (2), 35-40.
- 2005a. The Making and Unmaking of the Feminine Self. DLitt et Phil Proefskrif, Universiteit van Johannesburg.
- Eilberg-Schwartz, H 1990. *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Bloomington: Indiana University Press.
- (ed) 1992. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany: State University of New York Press.
- 1994. *God's Phallus and Other problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon.
- 1995. Introduction: The Spectacle of the Female Head, in Eilberg-Schwartz & Doniger 1995: 1-13.
- 1995a. The Nakedness of a Woman's Voice, The Pleasure in a Man's Mouth: An Oral History of Ancient Judaism, in Eilberg-Schwartz & Doniger 1995: 165-184.
- 1997. The Problem of the Body for the People of the Book, in Beal & Gunn 1997: 34-55.
- Eilberg-Schwartz, H & Doniger, W (eds) 1995. *Off with her Head: The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Eyler, AE, Cole, S, Wright, K & Written, TM 2006. The Nine point Gender Continuum: Results from the University of Michigan Medical Center Comprehensive Gender Services Program Lingitudinal Transgender Research

- Project. <http://www.symposium.com/ijt/hbigda/vancouver/eyler2.htm>. Toegang 2 November 2006.
- Floysvik, I 1997. *When God Becomes My Enemy: The Theology of the Complaint Psalms*. Saint Louis, Missouri: Concordia Academic Press.
- Foley, E & Schreier, R (eds) 2004. *The Wisdom of Creation*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Fontaine, CR 1985. Proverb Performance in the Hebrew Bible, in Clines 1997a: 316-332.
- 1995. The Social Roles of Women in the World of Wisdom, in Brenner (ed) 1995a: 24-49.
- 1998. Proverbs, in Newsom & Ringe 1998: 153-160.
- 2002. *Smooth Words: Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom*. London : Sheffield Academic Press.
- Fox, MV 2000. *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Fuchs, E 2000. *Sexual Politics in the Biblical Narrative*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fuchs, E 2004. Points of Resonance, in Schaberg, Bach en Fuchs 2004: 1-20.
- Garr, WR 2004. God's Creation: BR in the Priestly Source. *Harvard Theological Review* 97 (1), 83-90.
- George, MK 1997. Assuming the Body of the Heir Apparent: David's Lament, in Beal & Gunn 1997: 164-174.
- Gericke, JW 2004. Does Yahweh exist? A philosophical-critical reconstruction of the case against realism in Old Testament Theology. *Old Testament Essays* 17 (1), 30-57.
- Gerstenberger, ES 1996. *Yahweh the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress.
- 1997. The Paternal Face and the Maternal Mind of Yahweh. *Word & World* xvii (4), 365-375. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 12 Mei 2006.
- 2001. *Psalms, Part 2 and Lamentations*. Grand Rapids, Michigan: WB Eerdmans.
- 2002. *Theologies in the Old Testament*. London: T&T Clark.
- Good, EM 1990. *In turns of Tempest: A Reading of Job with a Translation*. Stanford, California: Stanford University Press.

- Gordis, R 1978. *The Book of Job: Commentary New Translation and Special Studies*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Gregersen, NH 1998. The Idea of Creation and the Theory of Autopoietic Processes. *Zygon* 33, 333-367. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 12 Mei 2006.
- Habel, NC 1985. *The Book of Job*. Londen: SCM.
- Habel, N (ed) 2000. *Introducing the Earth Bible: Readings from the Perspective of Earth*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (The Earth Bible 1.)
- 2001a. "Is the Wild Ox Willing to Serve You?", in Habel & Wurst 2001: 179-189.
- 2001b. Where is the Voice of Earth in Wisdom Literature? in Habel & Wurst 2001: 23-34.
- 2001c. Earth First: Inverse Cosmology in Job, in Habel & Wurst 2001: 65-77.
- (ed) 2001d. *The Earth Bible in the Psalms and the Prophets*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (The Earth Bible 4.)
- Habel, NC & Wurst, S (eds) 2000. *The Earth Story in Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (The Earth Bible 2.)
- (eds) 2001. *The Earth Story in Wisdom Traditions*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (The Earth Bible 3.)
- Harrison, RK 1970. *Old Testament Times*. London: Inter-Varsity Press.
- Hiebert, Theodore 1996. Rethinking Dominion (sic) Theology. *Direction* 25 (2), 16-25. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 1 April 2006.
- Hobgood-Oster, L 2001. Wisdom Literature and Ecofeminism, in Habel & Wurst 2001: 35-47.
- Hubble, RA 1998. *Conversations on a Dung Heap: Reflections on Job*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Hudson, DM 1996. From Chaos to Cosmos: Sacred Space in Genesis. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 109 (1), 87-97.
- Human, DJ 1993. Die Struktuur en Tradisiesamestelling van Psalm 74. *Skrif en Kerk* 14 (2), 203-221.
- 1995. Bērit in Psalm 74. *Skrif en Kerk* 16, 57-66.
- Hunter, AG & Davies, PR (eds) 2002. *Sense and sensitivity: essays on reading the Bible in memory of Robert Carroll*. London: Sheffield Academic Press.
- Hurcombe, L (ed) 1987. *Sex and God: Some Varieties of Women's Religious*

- Experience*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Isherwood, L (ed) 2000. *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Isherwood, L & Stuart, E 1998. *Introducing Body Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Jobling, D, Day, PL & Sheppard, GR (eds) 1991. *The Bible and the Politics of Exegesis*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press.
- Jobling, D, Pipping, DT & Schleifer, R (eds) 2001. *The Postmodern Bible Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Johnson, M 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jónsson, GA 1988. *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*. Lund: Almqvist & Wiksell International.
- Kidner, D 1964. *Proverbs, an Introduction and Commentary*. London: Tyndale.
- Kilian, J 1989. *Form and Style in Theological Texts: a Guide for the use of the Harvard System*. Pretoria: Unisa.
- Kim, EK 1984. A Study of the Rapid Change of Mood in the Lament Psalms, with a Special Enquiry into the Impetus for its Expression. Ph.D Tesis, Union Theological Seminary in the City of New York. Michigan: University Microfilms International.
- Kinsey, AC, Pomeroy, WB & Martin, CE 1948. *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: WB Saunders.
- Klein, LR 1995. Job and the Womb: Text about Men; Subtext about Women, in Brenner (ed) 1995a: 186-200.
- Klein, RW 1979. *Israel in Exile: A Theological Interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- Klopper, F 2002. Women, Monotheism and the Gender of God. *In die Skriflig* 36, 421-437.
- Knight, DA 1980. Canon and the history of tradition: a critique of Brevard S Childs' Introduction to the Old Testament as scripture. *Horizons in Biblical Theology* 2, 127-149.
- Kohak, E 1984. *The Embers and the Stars: a Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kraemer, RS & D'Angelo, MR (eds) 1999. *Women and Christian Origins*. New York: Oxford University Press.
- Kraus, HJ 1992. *Theology of the Psalms*. Minneapolis: Fortress.



- Lakoff, G & Johnson, M 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lang, B 1986. *Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined*. New York: Pilgrim Press.
- Leder, D 1990. *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lerner, G 1986. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.
- Loader, JA 1987. Image and Order: Old Testament Perspectives on the Ecological Crisis, in Vorster WS (ed) 1987: 6-28.
- 1992. Seeing God with natural eyes: On Job and Nature. *Old Testament Essays* 5 (3), 346-360.
- Maarschalk, R 2001. Die Godsredes in die boek Job, Ideologie en Eko-Teologie. Doktorale Proefskrif, Universiteit van Johannesburg.
- Maier, C 1998. Conflicting Attractions: Parental Wisdom and the 'Strange Woman' in Proverbs 1-9, in Brenner & Fontaine (eds) 1998: 92-109.
- Maier, C & Schroer, S 1998. What about Job? Questioning the Book of 'The Righteous Sufferer', in Brenner & Fontaine (eds) 1998: 175-204.
- Malul, M 2002. *Knowledge, Control and Sex. Studies in Biblical Thought, Culture and Worldview*. Tel Aviv/Jaffa: Archaeological Center Publication.
- Martin, JD 1995. *Proverbs*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- McFague, S 1987. *Models of God*. Philadelphia: Fortress.
- 1988. The World as God's Body. *Christian Century* 105, 671-673.
- 2002. Intimate Creation: God's Body, Our Home. *Christian Century* 119 (9), 36-45.
- McKane, W 1970. *Proverbs: A New Approach*. London: SCM Press.
- McKinlay, JE 1996. *Gendering Wisdom the Host: Biblical Invitations to Eat and Drink*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 216.)
- Meyer, C 1988. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyers, C 1997. The Family in Early Israel, in Perdue et al 1997: 1-47.
- Middleton, JRM 2005. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids, Michigan: Brazos.
- Moltmann, J 2000. The Sabbath-The Feast of Creation. *Journal of Family Ministry* 14 (4), 38-43. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 15 Mei 2006.

- Monterosso, A 2005. *The black sheep and other fables*. Tadworth, Surrey: Acorn book company.
- Moore, SD 1996. Gigantic God: Yahweh's Body. *Journal for the Study of the Old Testament* 70, 87-115. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>.  
Toegang 10 Maart 2006.
- Murphy, RE 1984. The Theological Contributions of Israel's Wisdom Literature. *Listening* 19 (1), 30-40.
- 1998. Wisdom and Creation, in Brenner & Fontaine (eds) 1998: 32-42.
- 1998a. A Brief Note on Translating Proverbs. *Catholic Biblical Quarterly* 60, 621-625.
- 1998b. *Proverbs*. Nashville: Thomas Nelson. (World Biblical Commentary 22.)
- 1999. *The Book of Job: a Short Reading*. New York: Paulist Press.
- Nel, PJ 2002. Does Changing the Metaphor Liberate? On the "Fatherhood" of God. *Old Testament Essays* 15(1), 131-148.
- Newsom, CA 2003. *The Book of Job*. Oxford: Oxford University Press.
- Newsom, CA & Ringe, SH (eds) 1998. *Women's Bible Commentary: Expanded Edition with Apocrypha*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Niditch, S 1998. Genesis, in Newsom & Ringe 1998: 13-29.
- Ostriker, A 2004. Jephthah's Daughter: A Lament, in Schaberg, Bach & Fuchs 2004: 230-249.
- Patrick, D 1981. *The Rendering of God in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Pentiuc, EJ 2001. A Self-Offering God and his Begotten Wisdom (Proverbs 8:22-24). *Greek Orthodox Theological Review* 46, 255-265.
- Perdue, A 1993. *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*. Sheffield: Almond Press.
- Perdue, LG 1994. Metaphorical Theology in the Book of Job: Theological Anthropology in the First Cycle of Job's Speeches, in Beuken (ed) 1994: 129-156.
- 1997. The Israelite and Early Jewish Family: Summary and Conclusions, in Perdue et al 1997: 163-222.
- 1997a. Household, Theology and Contemporary Hermeneutics, in Perdue et al 1997: 223-257.
- Perdue, LG, et al 1997. *Families in Ancient Israel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Pienaar, U de V et al 1987. *Veldgids tot die Soogdiere van die Nasionale*

- Krugerwildtuin*. Kaapstad: Struik.
- Plaskow, J 1990. *Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. New York: Harper San Francisco.
- Porter, SE, & Olbricht, TH 1997. *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rabinow, P (ed) 1984. *The Foucault Reader*. London: Penguin Books.
- Rasmussen, LL 1993. Redemption: An Affair of the Earth. *Living Pulpit* 2 (2), 10-11. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 15 Mei 2006.
- Robbins, VK 1996. *Exploring the Texture of Texts: a Guide to Socio-rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity Press International.
- Rogerson, JW & McKay, JW 1977. *Psalms 1-50*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousselle, A 1988. *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ruether, RR 1982. Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible. *Journal for the Study of the Old Testament* 22 (1), 54-66. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 15 Mei 2006.
- 1989. Brain and Gender: The Missing Data. *Christian Century* 106 (8), 263-264. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 15 Mei 2006.
- 2002. *Gender, Ethnicity and Religion*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- 2005. *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. Berkeley, California. University of California Press.
- Sarot, M 1992. *God, Passibility and Corporeality*. Kampen: Pharos.
- Sawyer, DF 2002. *God, Gender and the Bible*. London: Routledge.
- Schaberg, J, Bach, A & Fuchs, E 2004. *On the Cutting Edge: The Study of Women in Biblical Worlds*. New York: Continuum.
- Schaefer, K 2001. *Studies in Hebrew Narrative & Poetry: Psalms*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press. (BERIT OLAM.)
- Schotroff, L 1993. The Creation Narrative: Genesis 1.1-2.4a, in Brenner 1993: 24-38.
- Schrey, HH 1979. Ist Gott ein Mann: zur Forderung einer Feministischen Theologie. *Theologische Rundschau* 44, 227-238.

- Schroer, S 1995. Wise and Counselling Women in Ancient Israel: Literary and Historical Ideals of the Personified HOKMÂ, in Brenner (ed) 1995a: 67-84.
- Schroer, S & Staubli, T 2001. *Body Symbolism in the Bible*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Schüssler-Fiorenza, E 2001. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Simkins, RA 1994. *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*. Massachusetts: Hendrickson.
- Smith, MA 1987. God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and his "Asherah." *Theological Studies* 48, 333-340. <http://0-web5.silverplatter.com.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 19 April 2006.
- Spangenberg, IJ 2001. Who Cares? Reflections on the Story of the Ostrich (Job 39:13-18), in Habel & Wurst 2001: 92-102.
- 2004. Joodse Narratiewe van die Persiese tydvak: Ideologie? *Hervormde Teologiese Studies* 60 (3), 791-813.
- Terrien, S 1985. *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*. Grand Rapids, Michigan: WB Eerdmans.
- 2003. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*. Grand Rapids, Michigan: WB Eerdmans.
- Tiemersma, D 1989. *Body Schema and Body Image: An Interdisciplinary and Philosophical Study*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger B.V.
- Trible, P 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress.
- 1984. *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress.
- 1988. *God en Sekse-Gebonden Taalgebruik*. Hilversum: Gooi & Sticht.
- 1994. *Rhetorical Criticism: Context, Method and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress.
- Turner, BS 1984. *The Body and Society*. London: Sage.
- Van Heerden, W 2005. Norman Habel se Interpretasie van Genesis 1:1-2:4a binne die Raamwerk van die Earth Bible Project. *Old Testament Essays* 18 (2), 371-393.
- Van Till, HJ 1990. *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation*. Grand Rapids, Michigan: W B Eerdmans.
- Van Wolde, EJ 1994. Job 42,1-6: The Reversal of Job, in Beuken (red) 1994: 1-20.
- 1995. *Verhalen over het Begin: Genesis en ander Scheppingsverhalen*. Baam: Ten Have.

- Van Wolde, E 1995b. The Development of Job: Mrs Job as Catalyst, in Brenner 1995a: 201-221.
- Viviers, H 1997. How does God fare in the divine speeches? *Old Testament Essays* 10(1), 109-122.
- 1999. Job, in Vosloo & Van Rensburg (reds) 1999: 561-599.
- 2002. Body and Nature in Job. *Old Testament Essays* 14 (3), 510-524.
- 2003. Die Waaron en waartoe van rabbi Akiba se allegoriese verstaan van Hooglied. *Verbum et Ecclesia* 24 (2), 623-635.
- 2003a. Psalm 150:7 ff(!): Towards an Eco-theological “Completion” of an Unfinished Symphony!, in *Ekklesiastikos Pharos* 85, 47-61.
- 2004. ‘n Eko-billike Beoordeling van Psalm 148. *Hervormde Teologiese Studies* 60 (3), 815-830.
- 2005. The Politics of Bodily Disability. *Scriptura* 90, 799-808.
- 2005a. The Body and Lady Wisdom (Proverbs 1-9). *Old Testament Essays* 18 (3), 879-890.
- 2006. God en Mens: Wie Skep Wie? Professorale Intreerede, Universiteit van Johannesburg. 11 Oktober 2006.
- Vorster, JN 1995. Why Opt for a Rhetorical Approach? *Neotestamentica* 29 (1), 393-418.
- 1997. The Body as Strategy of Power in Religious Discourse. *Neotestamentica* 31 (2), 388-410.
- 1997a. Construction of Culture through the Construction of Person: The Acts of Thecla as an Example, in Porter & Olbricht 1997: 445-473.
- 1998. The Study of Religion at the ‘Multi-versity’: probing problems and possibilities. *Neotestamentica* 32 (1), 203-240.
- 2000. (E)mpersonating the Bodies of Early Christianity. *Neotestamentica* 34 (1), 103-124.
- 2000a. Bodily Parts Vying for Power: Hierarchies and bodies in early Christianity. Paper delivered at SBL International Congress, Cape Town.
- 2001. ‘n Politieke Tegnologie van die vroeë Christen se Gepynigde Liggaam. *Verbum et Ecclesia* 22 (2), 434-454.
- 2002. The Blood of Female Martyrs as the Sperm of the Early Church. *Religion and Theology* 9, 8-41.
- 2002a. A Rhetoric of the Body, Praxis and Wisdom. Lesing gelewer tydens OTWSA Kongres, Stellenbosch.

- 2003. *Wat sê die Bybel regtig oor God?* Pretoria: CB Powell Bybelsentrum, Unisa.
- Vorster, WS (ed) 1987. *Are we killing God's Earth? Ecology and Theology.* Pretoria: Unisa.
- Vosloo, W & Van Rensburg, FJ 1999. *Die Bybellennium Eenvolumekommentaar.* Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Walworth, J & Kammerer, M 2005. Diagram of Sex and Gender. <http://www.gender.sanity.com/diagram.shtml>. Toegang 2 November 2006.
- Weems, RJ 1995. *Battered Love: Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets.* Minneapolis: Fortress Press.
- Weiss, M 2002. *The Chosen Body: The Politics of the Body of Israeli Society.* Stanford: Stanford University Press.
- Welker, M 1999. *Creation and Reality.* Minneapolis: Fortress.
- Westermann, C 1978. *Theologie de Alten Testaments in Grundzügen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wheeler, D 1999. Job 38:1-40:2—Rain on a Land Where No One Lives, Oxen Who Won't Plough Your Field. *Review and Expositor* 96, 441-450. <http://0-web5.silverplatter.com.raulib.rau.ac.za/webspirs>. Toegang 19 April 2006.
- Whybray, RN 1995. *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study.* Leiden: Brill.
- Wikipedia 2006. <http://en.wikipedia.org/wiki/Cosmogony>. Toegang 6 Junie 2006.
- Wright, CJH 1990. *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament.* Michigan: Eerdmans.
- Wurst, S 2001. Woman Wisdom's Way: Ecolkinship, in Habel & Wurst 2001: 48-64.
- Yee, GA 1995. 'I have Perfumed my Bed with Myrrh': The Foreign Woman (ISSA ZARA) in Proverbs 1-9, in Brenner (ed) 1995a: 110-126.

