Intertekstuele aanduidings van die wêreld van die boek Jubileë

P M Venter
Departement Ou-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract

Intertextual indications of the world as portrayed in the book of Jubilees

An intertextual analysis of sections containing trends of retributive justice in Jubilees 14:1-28, 24:14-17, 30:1-25 and texts including apocalyptic trends in 1:7-29, 23:11-32, gives some indication of the time and world in which the author lived. The article argues that the author reconceptualized ideas of retribution in a unique apocalyptic system. The revealed truth was given in an historical revelation to Moses and is aimed at the collective entity of the people of God who are to stay pure for God. They are to abstain from marriages with members of other nations and keep the law and the religious festivals according to the heptadictical calendar. The author belonged to a tradition running parallel to the Danielic and Enochic stream. He was neither an apocalyptic nor an official priest, but was very much influenced by both groups.

1. INLEIDING

Die boek Jubileë is 'n pseudepigrafiese geskrif wat in die kanon van die Etiopiese Christelike kerk voorkom. Dit is 'n voorbeeld van die literêre kategorie "Rewritten Bible" (vgl VanderKam 2001b:93-4, 137-8). Dit is 'n hervertelling van Genesis tot Eksodus 24 vanuit 'n bepaalde perspektief. Dit is heel moontlik gedurende die eerste helfte van die tweede eeu voor die huidige jaartelling geskryf.

Kronieke se herskryf van Samuel-Konings gee iets weer van die tyd en omstandighede waarin dit gedoen is. Jubileë gee ook iets te kenne van die tyd waarin die Bybelse materiaal van Genesis-Eksodus oor vertel is. Navorsing na die intertekstualiteit wat in die boek voorkom kan aanduidings gee van hierdie tyd

waarin dit geskryf is. In die gebruik van die metode van ondersoek na intertekstualiteit kan twee benaderings gevolg word: die produksie-estetiese benadering en die dialogistiese benadering (vgl Venter 1997:326-347). Uit produksie-estetiese hoek gesien het intertekstualiteit met herhaling te doen. Wanneer 'n nuwe taaluiting 'n ouer teks gebruik, word 'n proses van absorpsie en transformasie gebruik om 'n nuwe teks te skep. Die tegnieke wat gebruik word, wissel tussen eksplisiete of toespelende intertekstualiteit, implisiete intertekstualiteit en intertekstualiteit waarin illokutiewe wysiging plaasvind.

Die skool waaraan persone soos Kristeva behoort, kyk na die saak vanuit die tweede benadering. Volgens die taalteorie van Bakhtin is taal veral 'n sosiale aktiwiteit. Dit is basies dialogisties. In die proses van herhaling gaan dit tegelyk om 'n veel omvattender dialoog as net met die bepaalde ouer teks. Binne die sosiale konteks is die taaluiting polilogies, dit wil sê dit staan in 'n veelkantige dialoog met die hele wêreld waarin dit plaasvind. Wat in die "nuwe" taaluiting na vore kom, verteenwoordig tegelyk ook 'n wisselwerking met 'n groter netwerk van "tekste". Dit staan in interaksie met die totaal van die menslike omgewing waarin nie net geskrewe tekste nie, maar absoluut alles wat inhoud en betekenis het 'n "teks" is en in dialoog met die persoon verkeer. Elke taaluiting is 'n spinneweb van "tekste" waarmee in dialoog gestaan word. Ook die sosiale, ideologiese en literêre konteks speel 'n rol en moet ondersoek word. Vanuit sosiaal-wetenskaplike hoek word 'n dokument gesien as die outeur se reaksie op 'n bepaalde situasie. 'n Klassieke dokument se taalgebruik, bepaalde inhoud, struktuur, aanbiedingstrategie en bedoeling veronderstel, kodeer en kommunikeer inligting oor die sosiale stelsel waarin hulle geproduseer is en waarop hulle 'n reaksie vorm (vgl Elliott 1993:10, 54).

Hoewel die boek Jubileë oorwegend met die wet en die kultus te doen het, kom daar ook ander perspektiewe daarin voor, soos die van die vergeldings-gedagte en apokaliptiek. Dit verteenwoordig 'n wêreld waarin verskillende perspektiewe naas mekaar bestaan het as tradisies wat oor en weer op mekaar ingewerk het. 'n Intertekstuele analise vanuit die produksie-estetiese hoek, dialogistiese perspektief en vanuit die sosiaal-wetenskaplike hoek van 'n paar gedeeltes in Jubileë behoort aanduidings te gee van die sosiale wêreld waarin die boek geskryf is en van die ander strominge wat bestaan het. As opvolging van vorige navorsing oor die interaksie tussen apokaliptiek en wysheid in hierdie tydvak

(vgl Venter 2002) word hier gekyk na gedeeltes waarin vergelding en apokaliptiese tendense voorkom.

2. GEDEELTES WAARIN VERGELDINGSMOTIEWE VOORKOM

Endres (1987:226) het vergeldende geregtigheid ("retributive justice") as een van die vier hoof temas van Jubileë aangedui. 'n Intertekstuele ondersoek van die gedeeltes waarin hy geregtigheid as hoofmotief sien, kan sy standpunt toets en die veld oopmaak vir 'n ondersoek na ander motiewe in die boek.

2.1 Jubileë 30:1-25 en Genesis 33:18-34:31

Die gemeenskaplike elemente:

- Die twee gedeeltes gaan al twee oor die verkragting van Dina, Sigem se pogings om met haar te trou en Jakob se twee seuns wat die inwoners van die stad doodmaak.

Die belangrikste elemente wat Jubileë in sy weergawe byvoeg, is:

- Die presiese datering van die gebeure as die eerste jaar van die sesde week (30:1);
- Dina was twaalf jaar oud (30:2);
- Die broers was sommer vir al die manne in Sigem kwaad (20:3);
- 'n Uitvoerige gedeelte oor die verbod om met vreemdelinge te trou (30:5-17);
- Levi word as priester gekies (30:18-20);
- 'n Waarskuwing daarteen om die verbond te oortree (30:21-23).

Jubileë laat die volgende hoof elemente weg in sy herhaling:

- Jakob het die grond waarop hy gebly het van Gamor gekoop en daarop 'n altaar gebou (Gen 33:19-20);
- Gamor en Sigem se onderhandeling met Jakob om Dina as vrou vir Sigem te kry (Gen 34:8-12);

- Jakob se seuns wat die inwoners van Sigem onder valse voorwendsels oorhaal om hulle te besny (Gen 34:13-24).

2.1.1 Eksplisiete intertekstualiteit

Hier is opsigtelik intertekstualiteit aanwesig. Jub 30:1-25 is die *fenoteks* waarin daar opvallende herhaling voorkom van elemente van Genesis 33:18-34:31 (die *argiteks*). Die gemeenskaplike elemente wat hierbo aangegee is, is in produksie-estetiese terme die *interteksteme.* Die betekenisvorms en betekenisinhoude van hierdie elemente het behoue gebly, sodat daar sprake is van eksplisiete of toespelende intertekstualiteit tussen die twee tekste.

2.1.2 Intertekstuele semantiek

Op die vlak van intertekstuele semantiek gebeur iets interessants. Die nuwe teks gee duidelike seine dat hy met hierdie bepaalde Genesisverhaal werk. Dit gebruik die interteksteme wat aangedui is en behou die hooftrekke van die verhaal. Dit hou by die presiese volgorde daarvan. Ten spyte daarvan dat groot dele van die verhaal ingekort is en die omvang drasties verminder is, word die verhalende taalhandeling van die *argiteks* behou.

Die verkorte verhaal kry egter ’n nuwe funksie in die *fenoteks*. Die verhaal wat oorgeneem word, word nie meer soos in Genesis ter wille van homself vertel nie, maar om die res van die nuwe teks te ondersteun. Endres (1987:131) bestempel die nuwe funksie van die verhaal “… as a background piece for the ethical and theological points he intended to emphasize.” Dit is vir VanderKam (2001b:67) duidelik dat die verhaal nie die belangrikste is vir die outeur nie, maar dat hy die verhaal verander in “... a powerful attack on exogamy and the occasion for Levi's election to the priesthood.” Die sake in die dele wat die skrywer bygevoeg het, bepaal nou die funksie van die ou materiaal. Binne die *fenoteks* kry die gebeure van die *argiteks* nie net ’n motiverende strekking nie, maar kry dit ’n pedagogiese bedoeling. Jubileë wil met sy hoofstuk 30 die verbod op ondertrouing oordra en motiveer. Hierdie verandering toon duidelik aan wat die bedoeling van die outeur met sy kommunikasie is.

Endres (1987:138) tipeer die byvoeging en beskryf die plek daarvan binne die nuwe teks as “... the legal section embedded within the narrative”. Die

verkorte verhaal word gebruik as raamwerk (30:1-4 & 30:24-25) vir die bygevoegde gedeelte oor die verbod op uitlandse huwelike (30:5-17), die mededeling oor Levi (30:18-20) en die vermaning teen oortreding van die gebod (30:21-23). Die verhaal word nou die bewysvoering vir die waarheid van wat gesê word in die dele wat bygevoeg is. Die illustrasiepunt van die verhaal word tegelyk ook verander: die fokus val nie langer op die verkragting van Dina nie, maar op die noodwendige gevolg van verontreiniging as gevolg van huwelike met ander volke. Die outeur vertolk die gebeure van Dina nie langer in terme van die skande en ontwrigting van verkragting nie, maar in terme van die verbod op ondertrouing (30:10, 11, 12 & 13) en die verontreiniging wat dit meebring. Die *fenoteks* verwys uitdruklik na die episode van die Sigemiete in die *argiteks* (30:5, 6, 12, 17) as ’n *voorbeeldsgebeure* wat God in die woorde van die wet ingeskryf het (30:12). Dit is getuienis (30:17) wat Israel waarsku om nie met ander volkere te trou nie. Vanuit produksie-estetiese perspektief kom dit dus neer op die tweede vlak van intertekstuele semantiek waar die illokutiewe strekking van die *argiteks* verander is om ’n spesifieke nuwe funksie in die *fenoteks* te vervul.

Intertekstuele semantiek kom ook voor in Jubileë se *kollektiewe* denke. In 30:3 vertel hy dat Jakob en sy seuns vir die manne van Sigem kwaad was omdat hulle (sic!) Dina veronreg het. In Genesis 34:7 daarenteen, word Sigem persoonlik verantwoordelik gehou (vgl VanderKam 2001b:68). Eers na die misleidende onderhandeling in Genesis word die wrewel op al die mans van die stad Sigem oorgedra en hulle almal vermoor. In Jubileë word van die begin af die hele groep verantwoordelik gehou vir die verkragting van Dina en sonder meer almal daarvoor gestraf. VanderKam (2001:68) gee ’n sosio-psigologiese verklaring: “... he seems to have found it objectionable that Shechemites were circumcised (they were not from Abraham's line) or that the brothers killed circumcised individuals.” Dit lyk meer geregverdig om hierdie verandering vanuit sy byvoegings en illokutiewe wysiging te verstaan. Omdat dit vir die outeur van Jubileë gaan oor die verbod op ondertrouing tussen groepe, skakel hy die individuele element uit wanneer hy die onderhandelinge tussen Gamor en sy seun met Jakob en sy seuns (Gen 34:8-12) weglaat. Die hele gemeenskap word geraak deur die huwelik tussen twee individue van verskillende volke. Die materiaal in die *argiteks* dramatiseer die individuele te veel en onderbeklemtoon

die kollektiewe. Dit kan daarom weggelaat word. Dieselfde kollektiewe gedagte kan in die byvoegingsgedeelte in 30:5-17 gesien word. In 30:15 word gesê dat die hele volk saam veroordeel sal word ter wille van een man wat sy dogter met iemand uit ’n ander nasie laat trou.

’n Ander vorm van semantiese intertekstualiteit is wanneer ’n teenoorstaande betekenis aan ’n saak gegee word. In Gen 34:30 verwyt Jakob vir Simeon en Levi dat hulle hom nou in groot moeilikheid by die inwoners van die land gebring het. In Gen 49:5-7 distansieer hy homself van sy twee seuns omdat hulle koelbloedig mense vermoor het. In 30:6 verklaar Jubileë dat dit in die hemel besluit is dat die seuns van Jakob die Sigemiete sal straf. In 30:17 sê hy dat God die Sigemiete in die hand van die twee seuns van Jakob uitgelewer het. Dit was reg dat hulle die Sigemiete ’n pynlike dood laat sterf het. Daar staan ook letterlik dat dit hulle toegereken is as ’n regverdige ding wat hulle gedoen het (30:17; vgl 30:23). Hier is sprake van ’n *negatiewe* intertekstuele relasie. Psigoanalities kan dit as neurotiese intertekstualiteit beskryf word. Die afkeur in die *argiteks* word radikaal omgekeer in die *fenoteks* om nie net die daad van Levi en Simeon goed te keur nie, maar om die negatiewe gevolge van omgang tussen ’n Israeliet en iemand van ’n ander volk deur God te laat sanksioneer. Die vergelding kom eintlik van God self, soos die verbod van God self kom.

’n Kombinasie van semantiese intertekstualiteit, waar die kollektiewe die hoof rol speel, en negatiewe intertekstuele relasie, kom voor in die byvoeging van 30:5-17. Streng genome is dit nie intertekstualiteit met die *argiteks* self nie. Dit is egter intertekstualiteit op die tweede vlak in Jubileë se werk. In die bygevoegde wetsgedeelte meen Endres (1987:141) dat die outeur die opdrag in Levitikus 19:2 dat Moses vir die hele gemeente moes sê dat hulle heilig moet wees, op Lev 21:9 (opdragte vir die dogter van die priester) gaan oordra het. Wat net vir die priester se dogter gegeld het, word nou van krag op alle vrouens in Israel. Deur gebruik van die uitdrukkings “enige”, “enigeen” en “alle” (30:7, 8, 9, 13, 15) word die totale volk dus opgeroep om heilig te wees en word elkeen sonder uitsondering gebind aan die verbod om in die huwelik te tree met iemand buite Israel. So loop sy uitleg nie net van die individuele oor na die kollektiewe nie,

maar ook "... in a direction quite opposed to that of the biblical text which he used ..." (Endres 1987:141)

2.1.3 Implisiete intertekstualiteit

In die ondersoek na intertekstualiteit op die derde vlak, is dit veral die dele wat Jubileë bygesit het, wat ter sprake kom. Op hierdie vlak word gekyk hoe denkbeelde en begrippe van ander outeurs op die outeur in die kommunikasie-situasie inwerk.

Jubileë werk met 'n vroeg Palestynse en voor-Masoretiese Bybelse teks wat baie naby aan die uiteindelike Massoretiese teks is. Dit is egter nie identies met die tradisionele finale Hebreeuse kanonvorm nie. Hy gebruik hierdie 'voorvorm' van die teks as basis van die geskrif wat hy skryf. Hy gebruik daardie teks as 'wet' (30:12) wat God laat opskryf het. Hy doen dit nie in die sin van "kanon" wat ons desdae beskou as gefikseerde en onveranderlike teks nie, maar in die sin van 'n "core canon" (VanderKam 2000a:27). Dit gaan nie vir hom om gesaghebbende en gefikseere geskrif nie, maar om gesaghebbende verhaal of *tradisie*. Daardie tradisie is die kernsaak. Dit word gedra deur bewoording wat 'n redelike standaardvorm aangeneem het, maar sy gesag nie in die bewoording self het nie, maar eerder in die verhaal wat dit dra. Omdat die outeur sy werk baseer op gesaghebbende tradisie en nie op gesaghebbende woorde nie, kan hy die woorde in die bepaalde *argiteks* verkort of ander woorde daarvoor gebruik. Sy weergawe dra egter gesag omdat dit in die verlengstuk lê van die gesaghebbende tradisie wat hy gebruik.

Hoewel die skrywer van Jubileë hoofsaaklik gebruik maak van die inhoud van Genesis en Eksodus, is sy gesaghebbende tradisie meer omvangryk. Hy verwys ook na Moses (30:11), die saak van die verbod op huwelike met nie-Israeliete (30:5-17) en na die belang van Levi (30:18-20). Hy tree hy in implisiete intertekstualiteit met die *Mosestradisie*. Hierdie tradisie is in sy agterkop en suur deur in die aspekte daarvan wat hy op sy eie manier vertolk. Die kombinasie van Mosestradisie en eietydse vertolking kan in verskillende sake gesien word. Dit is duidelik in hoe hy die Dinaverhaal in Gen 33:18-34:3 verkort tot ses verse en 19 verse van sy eie bysit. Ook sy illokutiewe wysiging wanneer hy die Dina-verhaal nie selfstandig gebruik nie, maar as illustrasie van die noodwendige probleme

wat huwelike met ander volke meebring, wys dit. Dis ook sigbaar in die opsigtelike skuif na die pedagogiese bedoeling van sy kommunikasie om te waarsku om by die voorskrifte van die wet te hou.

Die grootste deel van sy byvoeging gaan oor die verbod om met ander nasies te trou (30:5-17). VanderKam (2001:68) skakel dit met die opdrag van suiwerheid en noem hierdie gedeelte sy "… teaching about the relation between marriage and purity/impurity." Israel is heilig vir die Here en daar mag nie besoedeling plaasvind deur met ’n ander volk te trou nie (Jub 30:8). Dit is ’n tema wat voortdurend in sy werk voorkom: 20:4, 22:20-22, 25:3-10, 27:8-10, 40:1-13 en 41:1-28. Veral in die meganismes wat Jubileë formuleer om hierdie bepaling af te dwing, kan die implisiete intertekstualiteit met die Mosestradisie gesien word. Die dreigement om met klippe dood gegooi te word (Jub 30:7v), die verwysing na Molek (Jub 30:10), die dreiging van plae en vervloekings (Jub 30:15v), is gedagtes wat verwoord is in plekke soos Levitikus 20:2-8 (’n kind aan Molek wy), Deuteronomium 7:1-6 ("... jou dogters mag jy nie aan een van hulle seuns gee nie en vir jou seun mag jy nie een van hulle dogters as vrou vat nie") en Levitikus 26 (seën en straf). In die geval van die verwysing na Molek (Lev 20:2-8) word die bepaalde aanwending van intertekste duidelik wanneer hy ’n persoon wat sy kinders aan die afgod Molek wy, op een vlak stel met ouers wat hulle kinders met mense van ander volke laat trou. Wat veral belangrik is van hierdie byvoeging wat op die huweliksverbod met ander volke fokus, is sy illokutiewe verandering na *pedagogiese* bedoelings. Dit sal ook later op dialogistiese vlak duidelik word dat hierdie byvoeging ’n aanduiding is van die outeur se verbintenis aan priesterlike of wysheidsgroepe wat lerende funksies vervul het.

Sy kursoriese byvoegings wanneer hy na die Dina-episode verwys, dui ook op die skrywer se denkwêreld. Die gebeure by Sigem is vir hom ’n getuienis dat ondertrouing met ander volke verkeerd is (30:17). Dit is opgeteken in die "wet" (30:12). Daar is geen beperking aan die voortdurende geldigheid van hierdie wet nie (30:10). Die Sigemiete het ’n misrabele dood gesterf en dit was reg (30:4 & 17). Hierdie vonnis van die Sigemiete het God laat voltrek deur Jakob se seuns sodat iets soos hierdie nie weer in Israel mag plaasvind nie (30:6). Meer nog, die hele saak het ’n hemelse dimensie. Dit is ’n beslissing wat in die

hemel geneem is (30:5). Dit is bepaal en op die plat klippe in die hemel neergeskryf dat enige Israeliet wat die verbod oortree moet sterf (30:9). Nog verder is die verbod wat opgeteken is as ’n openbaring aan Moses gegee. Naas die lerende aspek van Jubileë se kommunikasie, is daar dus ook ’n *apokaliptiese* aspek. Sy kursoriese byvoegings wys op die implisiete vlak op intertekstualiteit met die apokaliptiese perspektief.

In die byvoeging oor Levi (30:18-20) sluit hy aan by sy gedagte in 30:6 dat dit in die hemel besluit is dat die seuns van Jakob die Sigemiete sal straf. Levi word opgeteken in die hemel as ’n “vriend en regverdige mens”(30:20). Sy nageslag word gekies om die priesters te wees en as leviete vir God diens te doen (30:18). Hierdie gedagte word opgevolg in Jub 31 waar Isak vir Levi en Juda, sy twee kleinseuns, seën. In die seënbede oor Levi (31:13-17) bid hy dat Levi en sy seuns die Here by die heiligdom sal dien soos die engele wat by God in die hemel is. Hier is daar implisiete intertekstualiteit met gedeeltes uit die Mosestradisie. Spesifieke gedeeltes wat oorweeg kan word, is die seën wat Moses oor die stam van Levi uitspreek (Deut 33:8-11 ”... onderrig vir Israel in u wet”), Eks 32:25-29 (die Leviete maak ander Israeliete dood tydens die goue kalf episode) en Numeri 25:1-15 (Pinehas, die, seun van Aäron, maak ’n man dood wat met ’n Midianitiese vrou getrou het; vgl 1 Makkabeërs 2:26 en 54 waar Mattatias by Modin met Pinehas vergelyk word). Net soos in die *Aramese Levi*, wat reeds bestaan het toe die boek geskryf is, word die rol van die Levitiese priesters gesanksioneer vanuit die hemel. Die priesters moet die wet aan ander leer. Die priesters het in die hemel hulle opdrag ontvang vir die werk wat hulle doen. Die wet wat hulle vir ander leer is eweneens in die hemel gesanksioneer en as openbaring van daar af aan Moses gegee. In die outeur se denkwêreld speel die waardering vir die *Levifiguur* wat onderrig in die wet gee, ’n pertinente rol. Sy posisie is van Bo gesanksioneer en hy werk met die waarheid wat aan Moses geopenbaar is.

Die nuwe materiaal in Jubileë 30:21-23, word aangebied as woorde wat God laat neerskryf het en aan Moses geopenbaar het sodat hy dit vir die Israeliete kan leer. Op die vlak van implisiete intertekstualiteit is daar nie ’n bepaalde gedeelte uit die Mosestradisie of uit ander bekende literatuur wat hier uitgewys kan word nie. Die dreigemente van straf in Levitikus 26:1-46 is die

naaste gedeelte wat moontlik ’n rol kon speel. Die outeur sluit by sy gedagte in 30:20 aan dat Levi in die hemel as vriend beskou sal word. In die mond van Moses word die illustrerende vertelling van Dina en die verbod om met ander volke te trou in die byvoeging van 30:5-17 ’n toetssaak vir Israel om te bepaal of hulle ook God se vriende sal wees of sy vyande. Hulle name sal in die hemel opgeskryf word. As hulle die gebod oortree sal hulle name uit die boek van die lewe weggevat word en ingeskryf word in die boek van hulle wat vernietig word. Hulle sal uit die land uitgeroei word. Weereens speel die hemel ’n rol. Die gedagte van ’n noodwendige gevolg vir die dade wat mense doen, is ook hier aanwesig. Daardie oordeel is nie onmiddellik van krag nie, maar word in die toekoms in vooruitsig gestel. Dit alles dui op ’n *eiesoortige* apokaliptiese siening van oordeel en dag van afrekening.

2.1.4 Dialogistiese intertekstualiteit

Omdat ’n teks 'n spinneweb van “tekste” is, speel ook die sosiale en ideologiese konteks ’n rol. Dit is egter die terrein wat nie uitdruklik in die teks gegee word nie, maar wat gerekonstrueer moet word uit die seine wat die teks gee en die inligting uit die navorsing oor die tyd waarin gereken word die teks geskryf is.
Die seine wat ons ondersoek tot dusver in die teks oor die outeur se leefwêreld waargeneem het, is die volgende:

- ’n Pedagogiese bedoeling met die kommunikasie wys op verbintenis met priesterlike of wysheidsgroepe wat vir ander leer.

- ’n Waardering vir die priester as Levifiguur wat onderrig in die wet gee, sein sy affiniteite. Die priester se werk is in die hemel gesanksioneer en hy leer die wet wat aan Moses geopenbaar is. Die outeur het een of ander verbintenis met die priester en ’n heel bepaalde siening oor sy status.

- Die oortreding van God se bepalings wat Hy aan Moses geopenbaar het lei noodwendig tot vergelding. Hierdie siening van vergelding wat in sowel die wetsliteratuur as wysheidsliteratuur voorkom, word hier aan kultiese reinheid en aan eskatologiese vergelding gekoppel.

- Die saak wat hy propageer is ’n geopenbaarde waarheid. Hy dink daaraan in apokaliptiese terme wat die hemelse perspektief en die chronologiese aspek van eindoordeel insluit. Die outeur het apokaliptiese sienings ingekoop en word in sy denke baie sterk daardeur beïnvloed.

- Die saak wat hy propageer het te doen met die ondertrou tussen die kollektiewe volkseenheid waaraan hy behoort en ander nasies. Dit skakel met die gedagte kompleks van kultiese reinheid en verontreiniging wanneer die gebod van God oortree word. Dit het met ’n besondere verhouding met God te doen. Unieke identiteit van die groep waaraan hy behoort en beskerming daarvan vanuit die godsdiens speel by hom ’n pertinent rol.

Wanneer die seine op ’n *pedagogiese* agtergrond wys, is daar verskillende moontlikhede. Die illokutiewe wysiging in die byvoegings en die gebruik van die Dinagebeure as waarskuwing is bedoel om lesers te oortuig om heilig vir God te wees en nie huwelike met ander te laat voltrek nie. Die vraag wat gevra moet word is wie se styl dit was om gebeure illustratief te gebruik en as motivering vir sy voorskrifte te gebruik? Daar is twee opsigtelike moontlikhede. Sowel die priesterlike as wysheidsgroepe het lerende funksies vervul en hierdie soort kommunikasie beoefen.

Endres (1987:245) meen dat die teologiese tendense in die teks dui op iemand wat uit die Levitiese omgewing kom en vaardig is in “Deuteronomic teaching”. Volgens Endres (1987:231-3) is Jub 30 ’n duidelike narratiewe voorbeeld van “Retributive Justice”. In die Dinaverhaal is die dood van die mans van Sigem die noodwendige gevolg van die wandaad van verkragting en die uiteinde van seksuele omgang met mense wat nie besny is nie. Die voorbeeldverhaal word verder uitgebrei om die noodwendige gevolg van huwelike met buitelanders te skets. Die samehang tussen daad en gevolg is iets wat God self bo in die hemel bepaal het en op die plat klippe in die hemel neergeskryf het (30:9). Soos in 16:5-6, 8-9 het God reeds by die skepping ’n voorgeskrewe orde vasgestel waarin sake in oorsaaklike en gevolglike verband vasgelê is. Sy goddelike geregtigheid sorg dat hierdie wette nagekom word (vgl VanderKam 2001b:121-2). Hier is egter twee tipes vergelding

teenwoordig. 'n Wandaad soos verkragting en sy noodwendige gevolg van wraak, berus op waarneming van menslike gedrag en is 'n tipiese wysheids beskouing. Die oortreding van 'n bepaling wat deur God vasgelê is en sy noodwendige gevolg, berus op 'n eksklusiewe bekendmaking en is 'n tipiese wetsbeskouing. Die noodwendige samehang tussen daad en gevolg is in albei gevalle in die hemel neergelê, in die een geval tydens die skepping vir alle kreature en in die ander geval deur 'n bepaalde besluit wat God vir Israel geneem het. Omdat dit hier nie soseer om wysheid gaan wat uit ervaring voortspruit nie, maar om 'n geopenbaarde waarheid wat in apokaliptiese terme aangebied word, lyk dit beter om na 'n *kulties-georiënteerde* persoon te soek wat die wet vir ander leer en daaraan in apokaliptiese terme dink.

Daar is verskillende probleme om agter te kom met watter priesterlike belange die outeur homself identifiseer. Een probleem kom voor in die byvoeging in 30:5-17. Hier is 'n duidelike beweging vanaf die priesterkorps na die geheel van die Israeliete. Soos reeds verduidelik brei hy die suiwerheid van die priesters uit via die vereistes wat aan die dogter van die priester gestel word, na al die gelowiges. Hy beweeg van die individuele na die kollektiewe. Die hele volk word opgeroep om heilig te wees. Die hele volk sal saam veroordeel word as een man sy dogter aan 'n vreemdeling gee (30:15). In effek lê hy deur hierdie skuif vir die gemeenskap 'n hoër en meer rigiede maatstaf van godsdienssuiwerheid neer as wat aanvanklik net vir die priesters en sy gesin gegeld het. Die hele volk word die priesters. In die proses maak hy hom *los* van die priesters of 'n bepaalde groep onder hulle.

Die outeur identifiseer homself in die byvoeging van 30:18-20 met die "Levitiese priesters". Hy kwalifiseer egter die priester met sy bepaalde apokaliptiese siening. Sy tipe priester is vir sy amp in die hemel gesanksioneer en hy werk met 'n openbaring wat ondertrou met ander nasies verbied. Endres (vgl 1987:153) meen dat die skrywer negatief is oor die priesters van sy dag. Soos in die Damaskus Dokument (CD 3:2-4:4) het hy geen vertroue in die priesters van sy dag nie. Die priesters van sy dag keer nie dat daar met ander nasies getrou word nie. Die laksheid onder priesters van die tweede eeu vC om self ook die voorskrifte na te kom (vgl Endres 1987:143, 242) is verkeerd. Dit sal lei tot die ineenstorting van die Joodse gemeenskap. Om nie as geloofs-gemeenskap in die niet te verdwyn nie, vereis "... re-establishment of the pure,

priestly lines of descent in Israel" (Endres 1987:143). Dit wil dus eerder lyk of die outeur homself los maak van die priesterskorps as geheel, sy eie idee van wie 'n priester behoort te wees voorhou en deur sy boek hulle funksie oorneem om die openbaring aan die lesers te leer dat God hulle verbied om met ander volke te trou.

Alhoewel 30:1-25 nie as apokalips gesien kan word nie, speel die apokaliptiese denke 'n deurslaggewende rol by die outeur. Die hemel speel deurentyd 'n rol in die hoofstuk. In die hemel is bepaal dat die Sigemiete sal doodgaan (30:5). In die hemel is bepaal dat die wat die verbod oortree, gestenig sal word (30:9). Die hemelse plat klippe word daar gehou (30:9, 19, 20, 22), die boek van die lewe (30:22) en die boek waarin opgeskryf is wie almal vernietig sal word (30:22). Moses kry op die berg Sinaï uit die hemel sy opdrag om die Israeliete te verbied om met ander nasies te trou (30:11, 21). Die hele inhoud van die hoofstuk word deel van wat die Here vir Moses openbaar oor wat in die begin was en wat nog sou kom (1:4). Die oordeel lê ook in die toekoms vir hulle wat die vyande van God was omdat hulle nie geluister het na die verbod nie (30:22). VanderKam (vgl 2001b:132) is reg dat eskatologie nie die belangrikste saak is in Jubileë nie (vgl ook Wintermute 1988:38). Die outeur is nie sodanig afgestem op die eindoordeel nie. Maar vir sy eie tyd en sy probleme is die *apokaliptiese* aspek van uitstaande belangrikheid. Alles wat hy aanbied, staan binne die raamwerk van wat God aan die begin besluit het en by Sinaï aan Moses geopenbaar het. Endres (1987:245) meen dat die outeur behoort het aan 'n "... priestly group which held a nascent apocalyptic stance." Dit wil egter lyk of die outeur, wat soos ek hierbo beredeneer het, nie noodwendig aan 'n priestergroep behoort nie, maar in 'n denkkring staan waarin die apokaliptiese perspektief alreeds 'n ver pad geloop het.

Sy apokaliptiese denke is nie tipies individualisties soos in ander apokaliptiese literatuur nie (vgl bv Dan 7-12). Sy denke is *kollektief* ingestel. Sy weglating van die onderhandelinge tussen Gamor en Jakob (Gen 34:8-12) is bepaal deur sy keuse vir die kollektiewe. Sy illokutiewe wysiging van die Dinaverhaal word 'n bewys aan die hele volk dat dit vir volke detrimentaal is om met mekaar te trou. Volgens Endres (1987:21) is hierdie weglating ook sosiologies gemotiveer. Dit het nie net te doen met Jubileë wat die broers in 'n

beter lig wil stel nie, maar met die onreinheid van die heidene. Endres (1987:129) meen dat die gedeelte oor onderhandeling met die Sigemiete laat vaar word omdat "(n)egotiations with Gentiles would have horrified him and his community, for that would constitute a participation in Gentile uncleanness." Die outeur dink dus aan die identiteit van sy groep in terme van rein en onrein. Die kultuurkaart waarmee hy werk klassifiseer mense buite sy eie groep as onrein. Om met hulle te trou beteken om die vasgestelde grense oor te steek en om gevolglik jou eie identiteit as mense van God prys te gee. Jy beland dan op die terrein van skande en skaamte waarin jy verwerp word. Die opsie van onderhandeling met iemand buite jou eie volk behoort dus nie eers oorweeg te word nie. Omdat hy so 'n moontlikheid sensureer, laat hy die onderhandelings gedeelte van die Dinaverhaal weg.

Binne die raamwerk van identiteit van Israel en die beskerming daarvan, tree die outeur dus voorkomend op teen selfs onderhandeling om met mense van ander volksgroepe te trou. In die tyd van die tweede eeu was daar aansienlik druk uitgeoefen dat Jode met mense van ander volke trou (vgl Endres 1987:140). Volgens Endres (1987:153) praat die skrywer met "... a generation sorely tempted to assimilation with the hellenistic culture imposed by the Seleucid regime (especially through intermarriage) and which lacked vibrant defenders of Jewish beliefs and way of life." Die kulturele aanslag van die Hellenisme en die politieke tendense van sy dag het 'n geweldige bedreiging vir die unieke Joodse identiteit gebied. Om dus hulle eie *identiteit* as geloofsgroep te handhaaf, vertel Jubileë die verhaal oor op so 'n manier oor dat die verbod op huwelike die hoof saak word van die Dina verhaal. Hy werk vir nasionale belange wat deur sy bepaalde herlees van die tradisie en die inkleding daarvan binne kulties-apokaliptiese voorskrifte gedien word. Hoewel die vergeldingsgedagte by hom 'n rol speel, word dit gedomineer deur sy kollektiewe kultiese belange en sy apokakliptiese denkstruktuur. Hy is nog heeltemal deel van die priesterkorps, nog heeltemal deel van die individuele apokaliptiese groepe, nog deel van die militante Makkabese groepe. Hy neem te midde van 'n hele aantal identifiseerbare denkrigtings in hierdie hoofstuk 'n *unieke* posisie in waarin suiwerheid van sy eie groep die sentrale saak is van hulle identiteit.

2.2 Jubileë 41:1-28 en Genesis 38:1-30

Dit gaan in albei gedeeltes om die selfde gebeure tussen Tamar en Juda. Buiten ’n paar kleiner frases laat Jubileë Gen 38:1-5 (Juda se huwelik met die Kanaänitiese vrou Bat-Sua en die geboorte van haar drie seuns) en 38:27-30 (die dramatiese geboorte van die tweeling Peres en Serag) weg. Hy voeg jubeljaar daterings in (41:1, 8, 22), enkele los opmerkings en ’n groot byvoeging in 41:23-28 (Juda se skuldbelydenis en die waarskuwing op onreinheid deur omgang met familielede).

Volgens Endres (vgl 1987:187) het die outeur ’n verskeidenheid motiewe in sy teks verwerk. Daar is godsdienssuiwerheid vir die gemeenskap, seksuele gedrag wat deur die engele bepaal is, vergelding van sonde, verbod op ondertrou met heidense nasies en vergifnis vir hulle wat volgens die Tora lewe. Veral in die byvoegings kom die outeur se sienings na vore. VanderKam (vgl 2001:79) het uitgewys dat die outeur deur sy kleiner byvoegings die Kanaäniete uit die geslagsregister van Juda uitgeskryf het. Juda het slegs by die Aramese vrou Tamar kinders gehad en geen nageslag by sy Kanaänitiese vrou Bat-Sua nie. In die byvoeging in 41:23-28 die outeur “... subtly reinforced the theory of retribution” (Endres 1987:187). Hy laat die gevolge van die oortreding saam met die begin van Josef se ”maer” jare val en met Juda wat treur en sy skuld by God gaan bely. Die skrywer laat in sy herskrywing die klem val op seksuele verbintenisse tussen mense wat nie bymekaar hoort nie. Binne die eie gemeenskap is daar seksuele *verbintenisse* soos die tussen skoonpa en skoondogter en selfs skoonma en skoonseun (41:25) wat die noodwendige gevolg het van kultiese besoedeling en straf. Na buite is seksuele gemeenskap en ondertrouery met bepaalde groepe taboe, omdat dit in die hemel verbied is. Die unieke heiligheid van sy groep word beheer deur die wet en sy bepalings wat alreeds vanaf die begin vasgelê is en aan Moses bekend gemaak is.

Op die vlak van dialogistiese intertekstualiteit is die outeur hier besig met die suiwerheid van die groep aan wie hy behoort. Hy worstel met die probleem van seksuele verbintenisse wat die grens na binne sowel as na buite oorskry. Hy veg vir die behoud van *suiwerheid* van die geloofsgemeenskap van sy dag. Hoewel die vergeldingsnosie op sy denke inwerk is dit so subtiel dat dit bykans verdwerg word deur die wetskonsep wat apokalipties hanteer word. Sy vergeldingsgedagte word getemper deur die gedagte dat

wetsgehoorsaamheid die gevolge afweer, soos in die geval van Juda wat vergeef is. Sy apokaliptiese denke voer egter die botoon, omdat die verbod op verbode seksuele verkeer in die hemel gesanksioneer is en deur die hemelwesens geopenbaar is. Die skrywer maak sy volle arsenaal oop om alles moontlik in die werk te stel dat die suiwerheid van sy groep op tussengeslagtelike vlak bewaar word.

2.3 Jubileë 24:14-27 en Genesis 26:12-33

Die twee tekste is bykans identies. Elkeen gebuik sy eie uitdrukkings, maar stem in inhoud en in volgorde ooreen. Albei vertel van die putte wat Isak laat grawe het en die name wat hy daaraan gegee het. Albei val in die kategorie van etologiese vertellings.

Daar is egter ook verskille tussen die twee. Jub 24 laat die vertelling van Gen 26:26-31 weg oor die ontmoeting tussen Isak en Abimelek en die wedersyds belofte wat hulle onder eed aflê. Dit behou slegs in Jub 24:26 die verwysing na die belofte wat Isak afgelê het teenoor Abimelek, Agussat en Pikol. Die gedeeltes wat Jub bysit kan in twee verdeel word. Die eerste is sy tipiese *datering* in terme van jubeljare in 24:17, 21 en 22. Die tweede byvoeging is dat daar ook nog ’n *vyfde* put gegrawe is waarin hulle nie water gekry het nie. Hierdie put kom glad nie in die Genesisteks voor nie.

Endres (1987:232) verklaar die woorde van Isak in 24:27 dat hy nie water kon kry nie omdat hy ’n eed teenoor Abimeleg afgelê het, “... as the result of a covenantal failure." In die voorafgaande 23:8-13 het die Here sy verbond met Isak opnuut bevestig. Toe hy in die naam van die Here ’n eed teenoor die Filistyn Abimelek afgelê het, het hy oortree en die gevolg was die droeë put (vgl Endres 1987:69-70). Dit is vir Endres (vgl 1987:229-231) ’n voorbeeld van vergelding (*retributive justice*) wat ’n rol gespeel het in die gedagte van die outeur. VanderKam lees die gedeelte in die lig van die daaropvolgende vervloeking van die Filistyne (24:28-33). Vir VanderKam (2001:60) het hy die Genesisteks verander “... into a convenient place where a patriarch utters an eternal curse on the people who would later become Israel’s most hated enemy in the land.” Dit is ook die rede hoekom hy die onderhandeling met die Filistyn Abimelek in Gen

26:26-31 weglaat. Dit is ondenkbaar dat die aartsvader ’n eed teenoor ’n filistynse koning kan aflê.

Albei navorsers sien in die lig van die literêre konteks die invloed van bepaalde gedagtes uit die tyd van die outeur in die *fenoteks*. By die een word die verbondsgedagte as sleutelbegrip hanteer. Die vergeldingsgedagte is eksplisiet aanwesig in Isak se negatiewe verbinding van die droeë put aan die eed wat hy teenoor Abimelek afgelê het. Negatiewe daad en negatiewe gevolg word verbind volgens die wettiese model van oortreding en straf. Implisiet is sy daad negatief omdat dit teen die gees van die verbond is wat God opnuut met Isak gesluit het. Vir die outeur is die sluit van ’n ooreenkoms met Abimelek as nie-Jood ’n teken van die verbreking van die verbond. By die ander navorser word die vervloeking van die Filistyne wat op die plat klippe in die hemel neergeskryf is (23:32) ’n aanduiding dat die outeur vervloeking afroep oor ’n eietydse vyand. Hy verwys na die vyandskap tussen die inwoners van die ou Filistynse stede en die Makkabeërregeerders (vgl VanderKam 2001b:61). Alhoewel daar nie uit die teks bepaalde aanwysings is wie die vyand is nie, en die uitwys van die eietydse vyand afhang van watter tyd ’n navorser aan die tyd van die outeur koppel en wat oor sy tyd bekend is, is dit minstens duidelik dat die outeur hier uitdrukking gee aan sy oortuiging dat die groep (wie ookal hulle in sy tyd was) wat tradisioneel vyande van die volk van die aartsvaders was, vir ewig vervloek is. So is daar by albei navorsers ’n agtergrond van vyandskap teen ’n *kollektiewe entiteit* met wie die sluit van ’n ooreenkoms ondenkbaar is. Om met hulle in alliansie te gaan is teen die verbond en ignoreer die vervloeking wat in die hemel op die plat klippe neergeskryf is. Die outeur wil enige ooreenkoms van hierdie aard in sy eie tyd met alle mag ontmoedig. Dit gaan teen die verbintenis met die Here in en dit dra noodwendig negatiewe gevolge van retribusie.

2.4 Samevatting

- In al drie die gedeeltes wat ondersoek is, is die *vergeldings* gedagte aanwesig. Dit werk elke keer in terme van daad en gevolg. Die daad is verkeerd omdat dit die grense oorgesteek het wat die wet van God bepaal het. Elke keer het die grens te doen met die groepsgrense. Dit word oorgesteek wanneer daar ooreenkomste of huweliksverbintenisse met ander volke aangegaan word of wanneer seksuele verkeer oor die

grens met verbode familiekategorieë plaasvind. Die vergeldinsgedagte funksioneer egter binne ’n groter apokaliptiese samehang.

- Die wet en die bepaling vir die oortreding is in die hemel vasgelê. Dit is onveranderlike bepalings wat op die plat klippe neergeskryf is. Hierdie bepalings is aan die volk van God geopenbaar. Dit sanksioneer die verbod om die grense te oorskry en definieer getrouheid aan God in terme van die handhawing van separatistiese identiteit. Wat *geopenbaar* is, is dus op suiwerheid van die totaliteit van die geloofsgroep afgestem.

- Die heiligheid van die groep word gehandhaaf deur die *vreemde* groepe te identifiseer en te vermy. Selfs onderhandeling met hulle moet vermy word. Die geopenbaarde wette dien eerder die huidige oorlewing van die groep as die eskatologiese lot van die lede.

- Die wat die *suiwerheid* van die geloofsgemeenskap in hierdie terme verstaan, dit verkondig en beoefen, is die werklike priesters van God. Die tradisie gee voorbeelde van geleenthede toe die grense oorgesteek is. Die vermanende boodskap van die wat die volk leer is op hierdie tradisie gebou.

- Die bestaan van die geloofsvolk word georden volgens *Jubeljare*. Dit verseker dat elke gebeure op die tyd gebeur wanneer God dit wil hê.

3. GEDEELTES WAARIN APOKALIPTIESE MOTIEWE VOORKOM

3.1 Jubileë 23:11-32

Abraham se dood en begrafnis word in 23:1-10 beskryf. Dit eindig met die opmerking dat Abraham slegs drie jubileë en vier weke oud geword het (175 jaar) teenoor die verwagte 19 jubileë (950 jaar) van die mense van vroeër. Abraham se relatiewe kort jare word dan verduidelik in die daaropvolgende openbaring in 23:11-31. Die inhoud van die openbaring was volgens vers 32 opgeskryf op die plat klippe in die hemel. Dit word nou aan Moses bekend gemaak. Mense se

lewensjare na die vloed van Noag sal al minder word. Daar sal ’n wendingspunt kom tydens ’n geslag van slegte mense. Daarna sal dit geleidelik weer vermeerder tot bykans ’n duisend jaar.

In hierdie openbaring is daar geen eksplisiete intertekstualiteit nie. Die outeur werk nie met een bepaalde *argiteks* nie. Die enkele geval waarin daar sprake kan wees van die pertinente gebruik van Bybelse literatuur, is in 23:12 en veral 23:15. In laasgenoemde vers druk hy die verkorte lewensjare uit as sewentig, miskien tagtig jaar. Dit is eintlik swaar jare. In inhoud en volgorde stem dit opsigtelik ooreen met Psalm 90:10. Die aanduiding in die Psalm dat hierdie jare vol swaarkry en leed is, kom ooreen met 23:12 dat hierdie jare lyding, angs en smart inhou. Deur sy gebruik van hierdie Psalmdeel in ’n apokalips en sy beskrywing van tagtig-negentig jaar in 30:12 as ’n jubilee en ’n half, is dit duidelik dat hier intertekstuele semantiek is waarby daar *illokutiewe* wysiging voorkom. Hy reken ook die tyd om in die Jubiljaar stelsel waarvoor die boek so bekend is. Implisiete intertekstualiteit in 23:11-31 is volop. Die outeur druk homself uit in terme van die denkbeelde en begrippe van Bybelse outeurs. Die outeur gebruik duidelik gedeeltes uit die Bybelse tradisie. Die hoë ouderdom (19 jubileë, 23:9, 27) van die mense van ouds reflekteer die hoë ouderdom in die nageslagregister van Adam in Gen 5. Hy gebruik tradisionele vervloekings gedagtes uit die Bybelse materiaal , soos byvoorbeeld dat ander nasies gebruik sal word om die volk te straf in 23:22-23 (vgl VanderKam 2001:58). Die gedagte dat dit nasies sal wees wat wreed is en sonder genade, steun op die gedagtes van Jer 6:23. Die noodroep in 23:24-25 ego die taal en motiewe van Tritojesaja (vgl Endres 1987:58). Die beskrywing van oumense en kinders in 23:28 stem ooreen met Jes 65:20. Die idee dat die gebeentes in die aarde sal rus terwyl die mens se gees vol vreugde is in 23:31, kom ooreen met Jes 66:14. Die ontferming wat God sal hê oor honderde en duisende wat Hom liefhet, reflekteer die uitdrukking in Eks 20:6 en Deut 5:10. Die gedagte wat Davenport uitspreek (aangehaal deur Endres 1987:58) dat Bybelse gedeeltes vanself in die outeur se gedagte kom terwyl hy skryf, gee ’n baie goeie verklaring vir hierdie ooreenkomste. Die outeur was so ingeweek in die Bybelse tradisies dat dit bykans tweede natuur was by hom om Bybelse frases en uitdrukkings te gebruik wanneer hy skryf. VanderKam (2000:278) praat van “ biblically saturated language”.

Implisiete intertekstualiteit met die Bybelse materiaal kom hier ook op 'n ander vlak voor. Dit is te sien in die *skema* of patroon waarvolgens die gedeelte saamgestel is. Endres (1987:53) noem dit agter Nickelsburg aan die "Deuteronoistic Patterning". Die outeur het die vergeldings patroon in Deut 31-34 (veral 32) gebruik om hoofstuk 23 te skryf. Die elemente van daardie historiese skema wat hier gebruik is, bestaan uit die vier elemente van die volk se oortreding (23:16-21), die straf (23:22-25), die draaipunt (23:26) en die redding (23:27-31). Terwyl hy hierdie elemente in tipiese "Bybelse" terme beskryf, bied dit egter vir hom die geleentheid om dit met toespelings op sy eietydse gebeure te vul.

Ontleding van die dialogistiese intertekstualiteit in die apokalips bring ons nader aan die moontlike sosio-historiese konteks daarvan. VanderKam (2001:134) is van mening dat dit moontlik is dat "... ch 23 contains vague hints about when the author lived and how he understood the significance of his times." Endres (1987:53) verwys na etlike navorsers wat selfs meen die gedeelte is "... a key to the overall stance of the book."

Voor hy die eerste element van die volk se oortreding (23:16-21) hanteer, beskryf die outeur die omstandighede van die sondige generasies in die tydperk tussen Noag se watervloed en die finale dag van oordeel (23:11-15). Hulle kenmerk is dat hulle nie oud word nie. Die omvang van hulle leeftyd word na aanleiding van Psalm 90:10 uitgedruk in terme van die outeur se eenhede van jubeljare (23:11-12, 15). Die swaarkry en leed wat die Psalm aandui, word uitgebrei in 'n stapeling van algemene terme vir natuurrampe, fisiese ongesteldheid en oorlogstoestande (23:13). Die aard van hulle optrede word deur Wintermute (1988:100) vertaal as "... pollution and fornication and contamination and abomination" (23:14, vgl 23:17). Die toespeling op Deut 32:5 word hier in terme van die outeur se konsep van heiligheid omskep. Sy jubeljaar tydskonsep word hier met die outeur se kultiese reinheidsidees verbind. Dit is slegte jare omdat hulle dinge doen wat kultiese onrein is. Hulle dra die noodwendige gevolg daarvan in hulle lewensjare wat al korter word.

In die gedeelte oor die eerste element van die patroon, die oortreding (23:16-21), word die *kultiese onreinheid* wat in die land aangetref word, in meer besonderhede uitgespel. Dit word gesien in die manier waarop kinders hulle ouers behandel (23:16), hulle die verbond met God laat vaar het (23:16) en hulle

die gebooie, die verbond, die feeste, die maande, die sabatte, die jubileë en die oordele vergeet het (23:19). In terme van die outeur se definisie van reinheid en gehoorsaamheid betreur hy dus die ontwrigting in die gesin, die verwaarlosing van God se verbond en die versuim om die feeste te vier. Hy gebruik sy ideaal van kultiese reinheid om die praktyke van sy tyd te beoordeel en te kritiseer. Indirek propageer hy sy oortuiging dat die gebruik van 'n jubeljaarkalender sal lei tot die regte viering van die feesdae, die herstel van die verbond met God en die kultiese heiligheid van die volk. Wanneer hy na bepaalde gebeure verwys, soos 'n gebrek aan kosvoorrade, oorlogstoestande (23:18 en 20), pogings om die godsdiens te hervorm (23:19), korrupsie (23:21), valse godsdiens (23:21) en ontheiliging van die tempel (23:21), dui dit op wat in sy tyd gebeur. Die hermeneutiese veronderstelling van die outeur is dat die openbaring op sy tyd van toepassing is.

Die vraag is nou op watter tyd hierdie stel van omstandighede en sy bepaalde perspektief die beste pas. Daar is redelike eenstemmigheid in die navorsing dat die outeur dit op die *tweede* eeu vC betrek. Daar is natuurlik ander moontlikhede ook, soos die derde eeu vC toe die Hellenisme sterk aangehang is en sinkretisme populêr was (vgl Boccaccini 2002:118-119, 133). Op grond van die literêre ooreenkoms met tweede eeuse geskrifte soos die Aramese Levi en verband met Een Henog, lyk die tweede eeu na die beste van die verskillende moontlikhede. Daar is egter onder navorsers verskil oor presies watter watter gebeure en watter tyd in die tweede eeu bedoel word (vgl Endres 1987:55-56).

Wanneer dit by die tweede element van die patroon kom, die uitbeelding van die straf (23:22-25), is die tweede eeu vC ook die beste moontlikheid. Die outeur se beskrywing van die straf in Bybelse terme as uitlewering aan die volke word verkonkretiseer as verwysings na 'n militêre inval, mense wat weggevoer word en plundering wat gedoen word. Die beskrywing van die agressor as die "sondaars van die nasies wat geen genade het nie" (23:23) word reflekteer in die beskrywings van 1 Makkabeërs 1 en 2. Dit verwys na die bewegings van die *Seleukiede* in Palestina in die middel van die tweede eeu vC. Die negatiewe evaluasie van die gebeure van sy tyd en die interpretasie daarvan as God se noodwendige vergelding (in Deuteronomistiese terme) van hulle verbreking van die verbond en versuim om heilig te wees om sy voorskrifte na te kom, dui op 'n

outeur vir wie die verbond, die wet en die uitvoering o.a. deur korrekte feeste van wesenlike belang is.

Die derde element van die patroon, die eskatologiese draaipunt (23:26), wys ook op die visie van sy bepaalde tyd. Mense sal soek na die wet en die bevele van God en terugkeer na die regte manier van lewe. Die inhoud van hierdie wet en regte lewe word natuurlik gevul met sy *bepaalde* konsep van heiligheid in terme van wet en feeste.

Ook in die vierde element, die redding (23:27-31), wanneer die leeftyd weer geleidelik langer word, hulle van hulle vyand ontslae raak en in vrede leef, vreugde beleef selfs al sterf hulle en word begrawe, word dit gekwantifiseer in terme van jubeljare en dus van heiligheid *a la* die *konsep* van die outeur. Die visie wat hy vir sy bepaalde tyd en sy bepaalde omstandighede het, word die raamwerk vir die soort lewe wat voorlê vir die wat na die wet terugkeer.

Die outeur is dus iemand wat alle sien in terme van die jubeljaarkalender, die tradisie as openbaring sien wat op sy eie tyd van betrekkings is, en heiligheid konsepteer in terme van gehoorsaamheid aan die verbond, gebod en feeste. Die versuim van hierdie verskillende aspekte van die godsdiens het die noodwendige gevolg van kultiese onreinheid en die straf van vervolging deur ’n ander nasie. Die eietydse omstandighede onder die druk van die Seleukiede is die gevolg van mense wat nie aan die bepaalde stel van die outeur se vereistes voldoen nie. Die aanvaarding van die outeur se opvatting van die wet en sy bepalings onder andere deur die feeste te hou, hou volgens sy bepaalde perspektief heiligheid en kultiese reinheid in. Sy kommunikasie word gerig tot die mense van sy eie tyd wat ’n krisis op verskillende terreine ervaar Sy analise van die konkrete historiese situasie, is dat die vorm van godsdiens wat hy voorstaan met sy komponente van wet, verbond en fees, nie beoefen word nie. As godsdiens wel op die manier waarop hy dit sien beoefen word, sal daar herstel en vreugde wees. Hy sanksioneer sy *bepaalde siening* as ’n openbaring wat in die hemel opgeteken is en reeds aan Moses geopenbaar is.

3.2 Jubileë 1:7-29

Die ooreenkoms met die apokaliptiese gedeelte in 23:11-23 is opvallend. Moses klim op die berg om die twee plat klippe waarop die wet en opdragte geskryf is te ontvang (1:1-4a vgl Eks 24). God maak aan hom bekend wat in die begin was en

wat in die toekoms sal gebeur (1:4, 26), tot op die tyd dat hy sy heiligdom tussen hulle sal bou (1:26, 28, 29). Die gebeure wat sal volg nadat hulle die beloofde land ingegaan het (1:8-18), is op dieselfde Deuteronomistiese *patroon* saamgestel van oortreding (1:8-12), God se straf (1:13-14), hulle bekering (1:15) en God wat hulle begenadig (1:15-17).

Die intertekstualiteit met die Bybelse materiaal is ook hier duidelik. Dit is egter veral in die gedeelte van hulle oortredings (1:8-12, 22) dat daar ’n kultiese komponent bygewerk is wat nie in die Bybelse materiaal voorkom nie. Hulle luister nie na God se gebooie nie (1:9) hulle vergeet alles wat God hulle beveel het (1:10, 14) en laat die feeste van sy verbond en sy nuwe mane (1:10,14), sy sabatte (1:10, 14), sy jubileë (1:14) en sy heiligdom (1:10) links lê. Op dialogistiese vlak het die outeur ook hier sy *bepaalde* siening oor die inhoud van die kultus. Sy siening is volgens hom identies met wat in die hemel opgeskryf staan en aan Moses geopenbaar is.

4. SAMEVATTING VAN GEDEELTES WAARIN VERGELDINGS EN APOKALIPTIESE TENDENSE VOORKOM

Uit die ondersoek van die paar gedeeltes hierbo waarin vergeldings- en apokaliptiese motiewe voorkom, kan ’n profiel van die outeur(s) van die bepaalde tekste getrek word.

Die outeur het in ’n tyd geleef wat as ’n krisis ervaar is. Binne die kollektiewe raamwerk van die groep met wie hy homself identifiseer, hou hy sy *perspektief* voor as godsdienstige analise van die situasie waarin hulle leef en as remedie wat die identiteit van die groep kan verseker. Hy het pedagogiese bedoelings en gebruik die styl van een wat ander wil leer wat die waarheid is. Hoewel hy met priesterlike konsepte werk is dit te betwyfel of hy self ’n priester is. Hy is krities teen die priesterkorps en sien eerder die hele volksgroep as priesters van God wat die hoogste morele standaarde handhaaf. As hy dan wel ’n priester in gedagte het, is dit ’n Levitiese priester wie se werk in die hemel gesanksioneer is en wat die wet van kultiese reinheid leer soos die skrywer dit verstaan. Dit is beslis nie priesters wat die identiteit van die groep in gevaar stel om te oortree op seksuele gebied of die gebied van ondertrouing met ander volke nie.

Die bedreiging waarteen die outeur sy groep waarsku kom van *binne* sowel as van *buite*. Die eksterne aanslag kom van ander volke. Dit is uiters belangrik om die vyand van sy tyd te identifiseer en hulle te vermy. Die aggressor word in Bybelse terme as "sondaars sonder genade", Kanaäniete en Filistyne beskryf. Hulle doen die groep fisiese skade aan om hulle aan te rand, dood te maak en te verdruk. Hulle grootste bedreiging is egter op die kultureel-religieuse vlak. Dit is nie soseer 'n kulturele bedreiging soos die Hellenisme nie. Dit is eerder geleë in die onderlinge *alliansies* waarin ander volke die lede van die groep wil intrek. Hierdie verbintenisse het veral te doen met onderlinge seksuele verkeer en wedersydse huwelike tussen die volke. Hulle wil oor die afgebakende grense onderlinge verhoudinge smee. Sulke verbintenisse is detrimentaal en in die hemel self verbied. Dit bring besoedeling en moet ten alle koste vermy word. Daar moet selfs nie eens onderhandelings in daardie rigting begin word nie. Oortreding van hierdie bepaling bring verseker vergelding. Die straf is die tipiese straf van die wetsliteratuur. God het die bepalings bekend gemaak en Hy is die waarborg dat die oortreding daarvan beslis gestraf gaan word. Hy het egter die vryheid om die oortreding van hulle wat dit bely, weg te vat. Sy *vergeldingsdenke* vertoon dus baie minder ooreenkoms met die tipe vergeldingsgedagte van die wysheidsliteratuur as die van die wetsliteratuur. Hy het nie kontak met wysheidskringe nie, maar eerder met die Moses tradisie en sy bepaalde tipe denke.

Die interne gevaar waarteen hy waarsku is geleë in die groep se versuim om die wet (soos die outeur dit vertolk) na te kom. Die inhoud van die wet lê volgens hom in die bepalings van die verbond, die wetsbepalings en die feeste wat gevier moet word. Veral die skema wat van die begin af vasgelê is dat alles moet gebeur volgens die jubeljaarkalender, is vir hom belangrik. Wanneer hulle nie aan hierdie sake hou nie, is hulle kulties onrein. Hulle is nie langer die suiwer volk van God as hulle met ander volke trou nie. Hulle verloor dan hulle *identiteit* en raak verwerplik.

Die uniekheid van die outeur lê egter nie net in sy eiesoortige inkleding van wat suiwerheid beteken nie, maar veral in sy *apokaliptiese* inkleding van sy perspektief. Sy hoekpenne van verbond, verbod, feeste volgens die jubeljaarkalender en huwelike slegs binne die eie groep, maak alreeds sy bepaalde perspektief eiesoortig. Wanneer hy dit aan sy bepaalde vorm van apokaliptiek

verbind, word sy siening geheel uniek. Hy gebruik nie net die voortdurende verwysing na die hemel en die plat klippe waarop alles geskryf is as ’n subtiele sanksionering van sy interpretasie van die wet nie, maar wat geopenbaar is funksioneer ook by hom eiesoortig. Die openbaring is by hom gegee met die oog op die tyd waarin hy leef. Die openbaring is aan die individu Moses gegee, maar dit gaan oor die groep wat suiwer moet lewe. Sy totaliteitskonsep stuur apokaliptiek hier in ’n *bepaalde* rigting. Hoewel die grootste invloed wat hy ondergaan het uit apokaliptiese kringe kom, behou hy ’n veel groter wettiese aanslag as wat by enige apokaliptiek siening van sy tyd die geval is.

5. JUBILEË EN SY TYD

As ’n geskrif wat gebruik maak van Gen 1-Eks 24, 1 Henog en die Aramese Levi, is daar ’n aantal *kenmerke* (*traits*; vgl VanderKam 2001a:98-99) wat dit van daardie materiaal onderskei. Die belangrikste is die verbond, die terugdatering van wette na ’n vroeëre promulgering, die afskeiding van die heidene, die datering van jubeljare op die getal sewe gebaseer en die oplos van probleme in die tekste wat hy gebruik. In die gedeeltes wat hier bo hanteer is, het net sommige van hierdie kemerke aandag gekry. Dit is egter genoeg om daaruit ’n paar afleidings te maak oor die outeur van Jubileë.

In die tyd tussen 198 en 152 vC het die Seleukidiese heerskappy en die reeks van hoëpristers die inwoners van Jerusalem in een krisis na die ander gedompel. Die boek Jubileë is een van die baie *reaksies* wat daar was. Die politieke bedreiging van buite en die religieus-kulturele bedreiging van binne het binne ’n gemeenskap met tweespalt tussen Hellenistiese en Joodse lojaliteit, ’n breë spektrum van reaksies ontketen. Boeke soos Daniël 7-12, die Eerste Henog-boek, Jubileë en ook die latere Apokalips van Esra (4 Esra, 2 Esdras 13-14) gee iets hiervan weer.

Die boek Jubileë kom uit die ondersteuningsgroep (“retainer class”) van die eerste helfte van die tweede eeu vC. Onder hulle was daar die skryfkundiges en boekgeleerdes wat as amptenare, opvoeders en religieuse ampsdraers die gemeenskap kon beïnvloed. Hulle was oorwegend in diens van die regerende klas, wat in hierdie geval bestaan het uit die hoëpriester as verteenwoordiger van die Seleukidiese owerheid en die Joodse Raad met sy opponerende faksies.

Buiten dat die hoëpriesterskap vanaf Jason in 175 vC begin oorgaan het aan die hoogste bieder vir die pos, was die Raad ook verdeel tussen lede van die pro-Seleukidiese Tobiasfaksie en die pro-Ptolemese Oniasfaksie. Hierdie *verdeeldheid* het deurgewerk tot in die geledere van hulle ondersteunings-personeel.

Daar het nie geskrifte oorgebly van die sektor wat ten gunste van die Seleukiede was en van amalgamasie met die Hellenistiese kultuur nie. Die ander sektor was miskien eerder pro-Joods en anti-Hellenisties as wat hulle werklik vir die Ptolemeërs was. Maar ook onder hulle was daar *verskil*. Een groep van hulle was die professionele skrywers (*scribes*) en priesters wat die godsienstradisie oorgelewer het en die amptelike godsdiensdokumente en wette bewaar het. Horsley & Hanson (1985:4) verwys na hulle as die draers van die "great tradition". Hulle het die Mosaïese of Sadokitiese Judaïsme verteenwoordig. Hulle groot belang was die bewaring van die priesterlike en tempeltradisies. Hulle het die Sadokities-Rabbynse-Farisese tradisietroom gevorm van wie af uiteindelik die Massoretiese teks sou kom. 'n Ander faksie wat ook uit die ondersteunings-geledere kom, het hulle besig gehou met wat Horsley & Hanson (1985:3) die "peasants' cultural memory" noem. Dit is die klein tradisie, die kontra-narratief, van die gewone man se verwagting van God. Uit hierdie geledere het daar 'n verskeidenheid reaksies gekom waarvan sommige in die Septuagint beland het (Wysheid van Sirag) en ander in pseudepigrafiese versamelings (Etiopiese Henog, Jubileë) en ander tussen die Qumrangeskrifte.

Onder hierdie "*alternatiewe*" denkrigtings was daar wat Nickelsburg (2001:57) "movements of ideas" noem. Boccaccini (2002:82-89) sien hierdie bewegings as alternatiewe vorms van dieselfde Judaïsme. Daar was nie net groepe soos die Samaritane, die Tobiadiede en profete nie, maar veral die drie groepe van die genoemde Sadokitiese Judaïsme, maar dan ook Henogitiese Judaïsme, en Wysheids Judaïsme. VanderKam praat hiervan (vgl 2000a:29) as "stream of tradition". Een Henog, Jubileë en die literatuur van Qumran verteenwoordig volgens hom dieselfde stroom van tradisies. Dit is te simplisties. Selfs iets soos Boccaccini se Henogitiese Judaïsme verteenwoordig wat in werklikheid 'n veelheid van verskillende en selfstandige tradisiestrome was. Ons kan ook praat van apokaliptiese sirkels. Hierdie bewegings/strome/sirkels het

naas mekaar gestaan en mekaar oor en weer beïnvloed. Hulle was ook in konkurrensie met mekaar. Rowlands (vgl 1982: 209) praat selfs van ’n ideologiese konflik tussen teokrasie en eskatologie, tussen universalisme en ekslusivisme. Elke beweging kan egter nie net tot ’n enkele kategorie beperk word nie. ’n Beweging kies en stel ’n verskeidenheid komponente saam om ’n unieke standpunt te vorm.

Uit die ondersoek tot dusver was dit duidelik dat die skrywer van Jubileë nie beïnvloed was deur ’n *wysheidrigting* nie. Hy was eerder in gesprek met die Mosestradisie (Mosaïese of Sadokitiese Judaïsme) en die apokaliptiese tradisie. Hy het sy bepaalde stempel op die invloede afgedruk wat hy ondergaan het en ’n eiesoortige tradisiestroom verteenwoordig/geskep.

Bo is reeds gesê dat die tweede eeu na die beste moontlikheid lyk vir die soort omstandighede waarna die boek verwys. Dit is noodsaaklik om nader te bepaal watter *tyd* in die tweede eeu die beste moontlikheid is. Wanneer die boek aan die krisistyd van Antiogus in 164 vC gekoppel word, sal dit anders verstaan word as wanner dit byvoorbeeld aan die voor-Makkabese oorname in 152 vC verbind word. Die opvallende polemiek teen huwelike met mense van ander volke dui op ’n tyd waarin dit ’n wesenlike probleem vanuit godsdienstige hoek geword het. Dit was alreeds ’n probleem in die tyd toe Esra 9:1-10:44 en Nehemia 13:3, 23-31 geskryf is. Dit kon weer ’n probleem geword het sedert Jason in 175 vC die politeuma in Jerusalem opgerig het en antiogeense burgerskap geskep het om universele burgerskap te skep. Die boek is in stryd met die sinkretistiese simpatieë wat by die Hellenisties-georiënteerde hoëpriesters Jason en Menelaos voorkom (vgl Endres 1987:237, 245). Goldstein (vgl 1981:79) plaas die boek dan ook tussen die herfs van 169 en lente van 167 vC “ … almost in the immediate aftermath of Jason's reforms”. VanderKam (vgl 2001:142-3) gebruik as vertrekpunt Josefus se opmerking dat daar drie skole in Israel was, naamlik die Fariseërs, Sadduseërs en Esseners (Oorlog 2:119-166 en Oudhede 13:171-173). Omdat Jubileë nie in hierdie tyd nie, maar kort daarvoor geskryf is, beteken dit vir VanderKam dat die boek in die laat honderd en sestigs of gedurende die honderd en vyftigs geskryf is. Die opvallende ooreenkoms met die literatuur van Qumran is volgens VanderKam (vgl 2001:139-142) ’n aanduiding dat die outeur ’n voorloper was van wat bekend

sou word as die Esseense groep. Die stryd wat in 167 vC begin het tussen voorstanders van die Sadokitiese 364-dae kultus kalender (vgl Jub 6, 29, 38, VanderKam 2000b:81-104) en die lunisolêre kalender waarop die Seleukiede en hulle Joodse bondgenote aandring, het geskuif vanaf die binnekringe van die amptelike priesterdom in Jerusalem na ’n stryd tussen die uitgewekenes by Qumran en die priesters in Jerusalem. Die Leraar van Geregtigheid (moontlik die hoëpriester tussen 160 en 152 vC), ander konserwatiewe priesters en die outeur van Jubileë met sy dominante jubeljaar stelsel, tree almal op voor die onttrekking na Qumran (vgl VanderKam 2000c:127) dit wil sê in die honderd en vyftigerjare. Volgens Endres (vgl 1987:242-243) neem hy ’n middelposisie in tussen die voor-Makkabese priesters in Jerusalem en die tipe Essense gemeenskap wat hom later by Qumran gaan vestig. ’n Ander redenasie wat ons hier kan bysit is dat Jubileë nie soos Daniël 7-12 op ’n bepaalde gebeure soos die ontheiliging van die tempel (Antiogus Epifanes se dekrete in 164 vC) reageer nie, maar op ’n bepaalde tendens wat toe eers begin het en maklik oor ’n twintigtal jare kon strek. Dit maak dit besonder moeilik om die tyd waarin die boek geskryf is presies vas te stel.

Die outeur is ’n kenner van die Mosaïese tradisie en ’n vaardige skrywer. Hy kon ’n lid wees van die *ondersteuningsklas*. Endres (1987:244) dink dat hy uit die laer sosiale klasse gekom het wat gekenmerk was deur hulle belang by Bybelse interpretasie, onderrig en prediking. Onder die ondersteuningsklas was daar mense wat volgens 1 Makkabeërs 7:13 as die Hasidim bekend was (vgl ook LaCocque 1993:23), dit hulle taak gemaak het om volgens die wettiese tradisies te leef, dit vir ander te leer en toe te sien dat daar nie Hellenistiese idees in die godsdiens inkom nie. Volgens Rowlands (1982:211) kon hulle selfs apokaliptiese verbintenisse hê. Vir geruime tyd is in die navorsing gedink dat hierdie “*Hasidim”* (vgl Rowlands 1982; Lacocque1993) en die “*Maskilim"* (leermeesters vgl Dan 11:33, 12:3) die twee belangrikste partye in tweede eeuse Judaïsme was. Soos wat die kloof al groter begin word het tussen die “assimilationist priestly aristocracy” (Horsley & Hanson 1985:18), die “unrighteous assimilationist Jews” (Reid 1989:68) en die volk, het die rol van hierdie mense al groter begin word. Dit het egter duidelik geword dat hulle in die eerste plek in opposisie gestaan het tot die gewapende geweld van die Makkabeërs en dat hulle in die tweede plek maar

een van minstens drie nie-gewelddadige groepe was wat hulle verset het teen sinkretistiese godsienspraktyke by die tempel.

Die boeke van die Makkabeërs verteenwoordig ’n parallelle tradisiestroom met die ander strome van sy tyd. Die boeke is vanuit ’n standpunt geskryf om die bestaan van die latere Hasmonese ryk te regverdig. Dit is wel op die Mosaïese tradisie gebou, maar verstaan die wette van die Tora uiters rigoristies en vind die oplossing in militêre geweld. Boccaccini (2002:162) beskryf die gebeure van die Makkabese opstand as “... a varied coalition of groups”. Dit het nie net bestaan uit die Makkabeërs nie. Verskillende groepe is op verskillende maniere saamgesnoer. Daar was onderling verskillende en botsende interpretasies van die krisis. Die enigste gemeenskaplike faktor was die algemene swaai na ’n uitdruklike ekslusiewe monoteïsme.

In hierdie ander strome was daar *verskillende* faksies. Daar was die groep van Daniël (wie se boek wel deel van die Massoretiese tradisie geword het), die kontemporêre reaksie van die skrywers van die Droomvisoen in 1 Henog 83-90 (wat aan die tradisietroom van Henogitiese Judaïsme behoort het) en die reaksie van die boek van Jubileë (wat in die Etiopiese tradisie as pseudepi-grafiese werk behoue gebly het). LaCocque (1993:326) se beoordeling van die tyd is dat daar ’n verdeling in die Hasidim gekom het in ’n Hasidim-Farisese tak en ’n Hasidim-Esseense tak (wat in Qumran uitvloei). Dit het saamgeval met die skryf van Daniël en Droomvisoene in die Esseense tak. In hierdie vertakking was daar egter ook weer onderlinge verskille. Die Daniëlgroep het gekies vir ’n weerstand-lose tipe apokaliptiek waar alle veranderings van God alleen verwag word (vgl Venter 1996). Die Henog groep het gekies vir ’n utopies-aktivistiese tipe apokaliptiek waar God die verandering begin, maar die geloofsgemeenskap God se eskatologiese beloftes moet help ten uitvoer bring (vgl Venter 1997). Dit het dus in die navorsing duidelik geword dat daar nie net een beweging of party was nie, maar meer as een “apokaliptiese” denkstroom. Boccaccini (2002:168) praat selfs van Daniël as ’n “non-Enochic or even anti-Enochic document”. Wat die saak verder problematiseer is Jubileë met sy eiesoortige apokaliptiek wat teenoor hierdie twee tipiese apokaliptiese standpunte staan. Hy het eerstehandse kennis gehad van die ouer dele van die Henogtradisie (vgl VanderKam 2000d:305-331), terwyl sy boek weer invloed uitgeoefen het op die jonger dele van Een Henog (vgl Wintermute

1988:49). Collins (1998:280) se idee dat daar in die apokaliptiese bewegings a genre ontstaan het wat deur verskillende groepe vir verskillende situasies gebruik kon word, kan moontlik Jubileë se situasie verklaar. Hy het van so ’n gemeenksaplike genre gebruik gemaak, maar sy eie stempel afgedruk op die apokaliptiese idees wat hy oorgeneem het. Teenoor die kenmerkende bisarre beelde by apokaliptiek en die individualisties georiënteerd tendens, lê die klem by hom op die totaliteit van die volk en God se wet wat vooruit geopenbaar is (vgl Wintermute 1988:38). Hy voorsien ’n toekoms waarin die geloofsgemeenskap deur hulle besluit om suiwer vir God te bly, deur onder andere nie met ander volke te trou nie, die vrede sal bring wat God in vooruitsig gestel het.

Daar is ook nog *interne* verbintenisse ter sprake. Naas die verskille tussen die twee apokaliptiese kringe van Daniël en Henog, is die twee strome nog so naby aanmekaar dat hulle sommige ideale en visies met mekaar kan deel. Hulle stem baie ooreen in hulle apokaliptiese denke, terwyl elkeen sy individualiteit handhaaf en verder ontwikkel. Aan die ander kant kom daar net soveel van Jubileë in die Qumran geskrifte tereg as wat daar van die Daniël en Henogtradisie daar voorkom. Terwyl die Daniëltradisie pertinent met die probleem werk van Antiogus se verontreininging van die tempel, deel dit met die Jubileë tradisie die hand-hawing van tradisionele Jahwisme. Terwyl alle inisiatief vir die toekoms op God rus by Daniël, dra die volk by Jubileë die volle onus vir godsdienssuiwerheid en handhawing van identiteit as volk van God. Waar Boccaccini (2002:163-201) van Daniël praat as ’n derde weg tussen Sadokotiese en Henogitiese Judaïsme, moet die vraag gevra word of daar nie ’n vierde en selfs meer alternatiewe was nie. Al beskryf Davila (1997) die groep wat Jubileë geproduseer het as ’n “… smaller sect against both gentiles and other Jews,” bly die vraag steeds of die nalatenskap van die boek wat die outeur/groep van Jubileë geskep het in die pseudepi-grafiese literatuur, nie dui op ’n selfstandige groep naas die ander van sy tyd nie?

Om hierdie vraag verder op te volg kan gekyk word of die skrywer van die Jubileëboek nie miskien deel was van die priesterkorps nie. Alternatiewelik kan gevra word of hy slegs deel was van die onderhoudingklas en dus los gestaan het van die amptelike korps van die tempel. Ek het reeds bo aangetoon dat hy krities staan teenoor die priesters en die klem eerder verplaas na die

gemeenskap asof hulle God se priesters is wat die hoogste graad van suiwerheid moet handhaaf. My oordeel is dat hy ’n ideealtipe Levitiese priester in gedagte het wat die standpunte verkondig waarvoor die skrywer self staan. Levi is vir hom die model en voorbeeld van ’n priester by wie al die ou Joodse gebruike in ere gehou word wat hy van sy eie geslag verwag. VanderKam (2001:142) besluit op grond van verskillende oorwegings dat die outeur eerder ’n priester was as dat hy aan die Levitiese orde behoort. Wintermute (1988:39-40) plaas hom op grond van sy gebruik van “rabbinic Midrashim” binne “priestly circles”, maar minstens binne “... a community of Hasidim or Essenes prior to the withdrawal of some of the members of the sect to Qumran”(1988:44). Endres dink ook in terme van die priesterkorps. Die groep waaraan die skrywer behoort is volgens Endres (1987:244) “... a reforming group or movement which views itself as part of the Jerusalem priesthood rather than an opposition party.” Hulle vorm nie ’n opposisie groep wat in kompetisie staan met die Levitiese priesterskap nie. Hulle wil ook nie die Sadokitiese priesters in Jerusalem vervang nie. Hulle verteenwoordig ’n “… inner-Jewish apologetic” (Endres 1987:241) wat ’n hernuwing en herstel binne eie Joodse geledere probeer bewerkstellig. Hy is ’n voorstander van die Joodse gebruike van besnydenis, dieet voorskrifte, verbod op ondertrouing met nie-Jode, viering van die feeste op die korrekte dae (waarvoor hy die ou sonkalender gebruik) en die bring van offers volgens die voorskrifte van die wet. Dit is miskien beter om hom ’n “priestly author” (VanderKam 1985:116) te noem met *priesterlike belange* sonder dat hy noodwendig ’n priester self is.

Hy deel iets van die *nasionalisme* wat in die Makkabeërbeweging tereg kom. Sy uitdruklike verbod teen huwelike met ander volke staan teen die agtergrond van 1 Makkabeërs 1:11. Daar word verwys na afvallige Jode wat ooreenkomste gesluit het met die mense van Antiogus Epifanes. Die woorde in Makkabeërs dat daar teenspoed gekom het toe die Jode van die ander afgeskei het, word deur VanderKam (2001:139-140) vertolk dat die gedagte moontlik bestaan het dat daar ’n tyd was dat Jode en nie-Jode eenheid ervaar het en nie deur bepaalde Joodse praktyke uitmekaar gehou was nie. Die outeur van Jubileë is vel gekant teen hierdie assimilasie gedagte. Sy anti-heidense taal probeer om mede-Jode te oortuig om die Seleukidiese aanslag op Judese godsdiens en

kultuur teen te werk. Sy hele boek is gerig op die handhawing van die ou instellings en gebruike van Israel wat aan hulle 'n eie identiteit gegee het. "Jubilees is an all-out defence of what makes the people of Israel distinctive from the nations and a forceful assertion that they were never one with them (VanderKam 2001b:140).

6. GEVOLGTREKKING

Uit die intertekstuele ondersoek van 'n paar gedeeltes in Jubileë het 'n profiel van die outeur duidelik geword. Hy staan nie onder regstreekse invloed van wysheidstradisies nie. Die vergeldingsgedagtes in sy werk plaas hom in die kring van hulle wat priesterlike en pedagogiese belange het. Hy druk homself uit in terme van 'n eiesoortige apokaliptiese siening wat op die kollektiewe en die historiese gerig is. Hy het in die lig van die eietydse krisis rondom die kalender wat vir die kultus gebruik word en die druk op ondertrouing met mense uit ander groepe 'n eie bepaalde siening van wat dit beteken om heilig vir God te wees. Sy siening verteenwoordig 'n selfstandige ontwikkeling wat parallel met ander tradisie-strome funksioneer en saam met hulle invloed uitgeoefen het op die latere literatuur van die Esseense-Qumran groep(e). Alhoewel ander moontlikhede nie summier uitgesluit is nie, lyk dit of die tyd tussen 160 en 150 die beste moontlikheid is vir die tyd waarin die boek geskryf is. Sy nasionalisme en sy poging om die Mosestradisie vir sy tyd te bewaar en sy gebruik van 'n apokalitiese raamwerk vir sy denke posisioneer hom naby aan die middelstroom van Judese denke. Die gebrek aan inligting oor die kanonproses in Palestina gedurende sy leeftyd verdiep die raaisel hoekom hy nie soos Kronieke deel geword het van die Hebreeuse kanon nie.

Literatuurlys

Boccaccini, G 2002. Roots of Rabbinic Judaism: An intellectual history from Ezekiel to Daniel. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Collins, J J 1998. The apocalyptic imagination: An introduction to Jewish apocalyptic literature. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Davila, J1997. *The Book of Jubilees (II) (Summary of a lecture by J R Davila on 18 Feb, 1997)* OT Pseud Web Page http://www.st-andrews.ac.uk/www_sd/otpseud.html.

Elliott, J H 1993. *What is social-scientific criticism*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Endres, J C1987. *Biblical interpretation in the Book of Jubilee*s. Washington: The Catholic Biblical Association of America. (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 18.)
Nickelsburg, G W E 1991. *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis, MN: Fortress. (Hermeneia.)
Goldstein, J 1981. Jewish acceptance and rejection of Hellenism, in Sanders, E P, Baumgarten, A, Mendelson, *A Jewish and Christian self-definition,* Vol II*: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman period*, 64-114. London: SCM Press.
Horsley, R A & Hanson, J S 1985. *Bandits, prophets, and messiahs: Popular movements in the time of Jesus*. Minneapolis, MN: Winston Press.
LaCocque, A 1993. The socio-spiritual formative milieu of the Daniel apocalypse, in Van der Woude, A S (ed), *The Book of Daniel in the light of new findings*. Leuven: Leuven University Press.
Reid, S B 1989. Enoch and Daniel: A form critical and sociological study of the historical apocalypses. Berkeley, CA: Bibal Press.
Rowland, C 1982. The open heaven: A study of apocalyptic in Judaism and early Christianity. London: SPCK.
VanderKam, J C 2000a. Revealed literature in the Second Temple period, in *From revelation to canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple literature*, 1-30. Brill: Leiden.
VanderKam, J C 2000b. The origin, character, and early history of the 364-day calendar: A reassessment of Jaubert's hypotheses, in *From revelation to canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple literature*, 81-104. Brill: Leiden.
VanderKam, J C 2000c [1977]. 2 Maccabees 6, 7A and calendrical change in Jerusalem, in *From revelation to canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple literature*, 105-127. Brill: Leiden.
VanderKam, J C 2000d. Enoch traditions in Jubilees and other second-century sources, in *From revelation to canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple literature*, 305-331. Brill: Leiden.
VanderKam, J C 2001a. *An introduction to Early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
VanderKam, J C 2001b. *The Book of Jubilees*. Sheffield: Sheffield Academic Press
Venter, P M 1996. Daniël 7-12 in sosiaal-wetenskaplike perspektief. *HTS* 52(4), 605-632.
Venter, P M 1997. Daniel and Enoch: Two different reactions. *HTS* 53(1&2), 68-91.
Venter, P M 2002. Die makrososiale ruimte van die Boek van die Wagte (1 Henog 1-36). HTS 58(4), 1513-1536.
Wintermute, O S 1988. Jubilees (Second Century BC): A new translation and introduction, in Charlesworth, H (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol 2: Expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works*. New York: Doubleday.