

ISRAEL SE IDENTITEIT EN DIE BOEK RUT

deur

GEZINA GERTRUIDA (GERDA) DE VILLIERS

voorgelê ter vervulling van die vereistes
vir die graad Doctor Philosophiae
in die Fakulteit van Teologie, Universiteit van Pretoria

November 2015

Ek verklaar dat die tesis wat ek hiermee voorlê vir die graad Doctor Philosophiae aan die Universiteit van Pretoria, my eie werk is en dat dit nie voorheen deur my voorgelê is vir 'n graad by hierdie of 'n enige ander tersiêre inrigting nie.

Etiekverklaring

Die skrywer, wie se naam op die titelbladsy van hierdie tesis verskyn, het die nodige goedkeuring ten opsigte van navorsingsetiek verkry vir die navorsing wat in hierdie werk beskryf word. Die skrywer verklaar dat sy die etiese standaarde wat vereis word in terme van die Universiteit van Pretoria se *Etiese Kode vir navorsers* en die *Beleidsriglyne vir verantwoordelike Navorsing* nagekom het.

Opsomming

'Van vodde tot fluweel' sou 'n gepaste beskrywing vir die narratief in die Rutboek wees. 'n Arm, maar deugsame vrou ontmoet 'n ryk en eerbare man. Hulle trou en 'n paar geslagte later word die nasie se grootste koning uit hulle gebore. Die proefskrif toon egter aan dat dit in die Rutboek om meer as die oppervlak van die verhaal gaan. Wanneer die narratief teen die agtergrond van die tydperk van die tweede tempel gelees word, ontvou die intrige in terme van weduwee Naomi se verhaal as metafoor vir die verhaal van weduwee Israel. Beide weduwees het hul identiteit in die vreemde verloor: Naomi in Moab en Israel in die ballingskap. Beide keer leeg, identiteitloos terug. Naomi se leë identiteit word op 'n besondere manier deur haar Moabitiese skoondogter nuut ingeklee, want deur Rut se toedoen verander haar identiteit van 'n ellendige weduwee na dié van 'n pleegmoeder vir wie daar verlossing gekom het. Vir posteksiliese Israel wil die Rutboek vertel dat die vreemdelinge wat intussen ook JHWH, die God van Israel begin aanbid het, nie die gemeenskap se identiteit bedreig nie, dit ontmasker die vrees dat gemengde huwelike skade vir die volk sal berokken en toon aan dat hulle selfs deel van die belangrikste genealogieë van die nasie vorm. Posteksiliese Israel het vreemdelinge nodig om vorm aan 'n nuwe identiteit te gee wat hoop vir die toekoms bied. Daarom die titel van die proefskrif: Israel se identiteit en die boek Rut. Vir die hedendaagse konteks is die Rutboek 'n voorbeeld van hoe gesaghebbende religieuse tekste binne 'n veranderde konteks kreatief en nuut herinterpreteer kan word, sonder om die kern van die bedoeling prys te gee.

Summary

'From rags to riches' seems to be an apt description of the narrative in the Book of Ruth. A Poor, but virtuous woman meets a rich and honourable man. They marry and some generations later, following this union the greatest king of the nation is born. This thesis however, demonstrates that the Book of Ruth is more than that which appears on the surface. When the narrative is read against the background of the second temple period, the plot of widow Naomi's narrative unfolds as a metaphor for the narrative of widow Israel. Both widows lost their identities in a foreign country: Naomi in Moab and Israel in the exile. Both return empty, without identity. Naomi's empty identity is restored in an exceptional manner by her Moabite daughter-in-law, since Ruth is instrumental in changing Naomi's identity from a devastated widow to that of a foster mother for whom redemption has come. For postexilic Israel the Book of Ruth aims to prove that foreigners, who in the meanwhile also began to worship YHWH, the God of Israel, are not a threat to the identity of the community, nor will mixed marriages do damage to the nation, moreover these foreigners can even be included in the most important genealogies of the people. Postexilic Israel needs foreigners to help shape a new identity that promises hope for the future. Hence the title of the thesis: The Identity of Israel and the Book of Ruth. With regards to the present day context, the Book of Ruth serves as an example of how authoritative religious texts can be interpreted creatively and new within a changed context, without losing the essence of the meaning.

Sleutelwoorde

Identiteit

Rutboek

Israel

Tweede Tempel

Rut

Naomi

Boas

Orpa

Herinneringe - Aartsouers, Eksodus, Dawid

Etnisiteit

Literati

Gemengde huwelike

Inklusiwiteit

Eksklusiwiteit

Geslagsregisters

INHOUDSOPGAWE

Titelbladsy

Verklarings

Sleutelwoorde

Opsomming / Summary

Inhoudsopgawe

Teks

Hoofstuk 1

Inleidende opmerkings

Oorsig	1
Sleutelwoorde	1
Inleiding: die verhaal	1
1 Aktuele temas	3
1.1 Liefde en deernis	3
1.2 Vreemdelingskap	3
1.3 Kreatiewe herinterpretasie van 'n gesaghebbende teks	4
2 Doel van die proefskrif	6
3 Werkswyse	8
4 Vertrekpunt	10
5 Hoofstukindeling	10
6 Konklusie	14

Hoofstuk 2

Stand van Navorsing

Oorsig	16
Sleutelwoorde	16
Inleiding	16
1 Teks sonder konteks	17
1.1 Struktuuranalise en narratiewe analise	17
1.2 Struktuuranalise en konteks	19
1.3 'n Probleem as daar net na die teks gekyk word	20

2	Leser-responskritiek	21
	2.1 Feminisme en post-kolonialisme	23
	2.1.1 Die debat word onsmaaklik	27
3	Sosiaal-wetenskaplike benadering	28
4	Etiese en morele riglyne in die Rutboek	32
5	Intertekstualiteit	35
6	Teks, interteks en konteks van die teks	37
	6.1 Joodse kommentare	40
7	Konklusie met betrekking tot perspektiewe op die Rutboek	41
8	Datering	42
	8.1 Datering nie noodsaaklik om betekenis van die boek te snap nie	43
	8.2 Vooreksilies	44
	8.3 Posteksilies	45
9	Konklusie met betrekking tot datering	48

Hoofstuk 3

Herinneringe en Israel se identiteit

	Oorsig	50
	Sleutelwoorde	50
	Inleiding	50
1	Die ballingskap	51
2	Israel se identiteit na die ballingskap: 'n 'boek'	52
	2.1 Die 'boek': torah of Pentateug?	53
	2.2 Die 'boek' maak oop	54
	2.2.1 Die 'boek' maak toe	55
	2.3 Die 'boek' maak 'n keuse vir die geskiedenis	56
3	Groepsidentiteit en herinnering	56
	3.1 Geskiedenis - nie 'n empiriese verslag van gebeure nie	56
	3.2 Israel se identiteit en herinneringe	58
4	Konklusie	60

Hoofstuk 4

Herinneringe: Identiteit en Rut 1

Oorsig	63
Sleutelwoorde	63
Inleiding	63
1 Die Rutverhaal en die herinneringe	65
1.1 Die aartsouers	65
1.1.1 Hongersnood - Rut 1:1b	65
1.1.2 Kinderloosheid - Rut 1:4b	66
1.1.3 Dood van twee seuns - Rut 1:5	67
1.1.4 Belofte aan die nageslag - Rut 1:6	68
1.1.5 'U volk is my volk, U God is my God' - Rut 1:16	68
1.2 Die eksodus	69
1.2.1 Swaarkry en lyding in die vreemde - Rut 1:1-5	69
1.2.2 Bitterheid en leed - Rut 1:20-21	69
1.2.3 Jahwe besoek sy volk - Rut 1:6	70
1.2.4 Terugkeer na die land - Rut 1:6 & 7	71
1.2.5 Wie gaan die land binne? - Rut 1:7-14	71
1.2.6 Eed van trou - Rut 1:16-17	72
1.3 Die Dawidiese dinastie - Rut 1:2, 19, 22	73
1.4 Gemengde huwelike - Rut 1:4	73
2 Identiteit	74
2.1 Al die mans sterf - Rut 1:3, 5	74
2.2 Op die grens van Moab - Rut 1:7-17	75
2.3 'Noem my Mara - vol het ek gegaan, leeg het Hy my laat terugkom'	76
3 Konklusie	77

Hoofstuk 5

Israel se identiteit onder die Persiese regering

Oorsig	80
Sleutelwoorde	80
Inleiding	81
1 Etnisiteit	81
2 Israel onder die Persiese regering	85
2.1 Verskillende rolspelers in posteksiliese Israel	88
2.2 Land en nasie: Israel?	88
2.3 Invloedryke groepe	89
2.3.1 Buite die land: Egipte en Persië	90
2.3.2 Binne die land: die golah, en die inheemse Judeërs	91
2.3.3 Die ballinge, die invloedrykste rolspelers	91
2.3.4 Die Samaritane - is hulle nie ook Israëliete nie?	92
3 Hergroepering in die posteksiliese gemeenskap	94
3.1 Die eksklusiewe groep	95
3.1.1 Meerdere priesterlike kringe?	97
3.2 'n Inklusiewe gemeenskap	100
4 Inklusiwiteit en die Rutboek	106
4.1 In aansluiting by 'n algemene wysheidstradisie	106
4.2 'In die dae van die rigters' - Rut 1:1	108
5 Konklusie	112

Hoofstuk 6

Die Grense word oorskry - Rut 2

Oorsig	114
Sleutelwoorde	114
Inleiding	114
1 Die eksodus	115
1.1 Die oestyd en die 'fees van weke'	115
1.2 'Laat ek asseblief tog are optel in die land.. ?' Rut 2:2	115
1.3 'טקל' - (Rut 2:2, 3, 7, 8, 15, 16, 17, 18, 19)	116

2.	Aartsouers	117
2.1	'alhoewel ek 'n vreemdeling is?' Rut 2:10	117
2.2	'verlaat vader, . . . , trek na onbekende volk' Rut 2:11	118
3.	Identiteit	118
3.1	Boas	119
3.1.1	'n Vermoënde man - Rut 2:1	119
3.1.2	Gerespekteer deur sy werkers - Rut 2:4, 14	119
3.1.3	Die weldoener - 'patron' - Rut 2:10	120
3.2	Rut	121
3.2.1	Die Moabitiese - Rut 2:2, 6, 21	121
3.2.2	'Vreemdeling' - Rut 2:10	122
4	Identiteit in gedrang: Boas breek die reëls	125
4.1	'נִכְרִיָּה' op die land - Rut 2:8-9	125
4.2	'Kom eet 'n stukkie saam?' Rut 2:14	125
4.3	'Sy mag nie skade ly nie' - Rut 2:15-16	126
5	Identiteit verkeerd bewys: Rut is nie só nie	127
5.1	'Mag die Here jou daad vergeld en . . . loon volkome wees' Rut 2:12	127
5.2	Sy het by sy diensmeisies aangesluit en by haar skoonmoeder gebly, totdat die garsoes en die koringoes klaar was' - Rut 2:23	127
6	Konklusie	128

Hoofstuk 7

Die Outeur van die Rutboek: Man of Vrou?

Oorsig		131
Sleutelwoorde		131
Inleiding		131
1	Die Rutboek se outeur: dalk 'n vrou?	132
2	Die ontstaan van skrif	135
2.1	Mesopotamië	137
2.2	Israel	141
3	Die outeur van die Rutboek: man of vrou?	146
4	Konklusie	148

Hoofstuk 8

Gemengde huwelike en identiteit

Oorsig	150
Sleutelwoorde	150
Inleiding	150
1 Huwelik	151
2 Israel se identiteit en gemengde huwelike	154
3 Endogamie	155
3.1 Endogamie: aartsouers, godsdiens, reinheid	156
3.1.1 Beloftes aan die aartsouers	159
3.1.2 Godsdienstige afvalligheid	159
3.1.3 Reinheid	162
3.2 Heilige saad	164
3.2.1 Heilig	166
3.2.2 Saad	166
3.3 Was die afskeid regtig so hard?	167
4 Eksogamie verdedig	168
4.1 Weer die aartsouers	168
4.2 Moses	170
4.3 Rut, die Moabitiese	173
5 Konklusie	179

Hoofstuk 9

Op die dorsvloer: identiteit verhul, onthul en 'n versoek - Rut 3

Oorsig	182
Sleutelterme	182
Inleiding	182
1 Die ruimte	183
1.1 Op die dorsvloer – Rut 3:2, 3, 6, 14	183
1.2 Verleiding	184
1.2.1 Implisiet: 'Maak jou mooi . . .' – Rut 3:3	184
1.2.3 Eksplisiet: 'Verlei die man . . .' – Rut 3:4, 7, 8	184
2 Die vreemde vrou	186

2.1 Identiteit verhuul	187
2.1.1 'Laat jou nie deur die man herken word nie . . .' (Rut 3:3)	187
2.1.1 '. . . mag dit nie bekend word dat die vrou op die dorsvloer gekom het nie . . .' (Rut 3:14)	188
2.2 Identiteit onthul – om middernag	188
2.2.1 'Wie is jy?' – Rut 3:8	189
2.2.2 'Ek is Rut . . .' - Rut 3:9	190
2.2.2.1 Van אָמָה tot שִׁפְחָה	190
2.2.2.2 Van אָמָה tot אֲנִישָׁת	191
3 Die versoeke: gemengde huwelik en lossing	193
3.1 'Brei u vleuel uit . . .' – Rut 3:9	193
3.2 'U is lossier . . .' (Rut 3:9)	196
3.3 'Die dag as jy Naomi se grond koop, kry jy ook Rut . . .' (Rut 4:5)	197
3.3.1 Die huwelik en lossing hoort bymekaar	197
3.3.2 Verbinding tussen huwelik en lossing 'n nuutskepping	199
3.3.2.1 Huwelik en lossing - 'n nuutskepping ter wille van vroue?	202
3.3.2.2 Huwelik en lossing: lands- en nageslagsbelofte verwesenlik	203
4 Konklusie	206

Hoofstuk 10

Geslagsregisters en Israel se identiteit

Oorsig	208
Sleutelwoorde	208
Inleiding	208
1 Geslagsregisters - herinneringe, etnisiteit, simboliek, mag	209
1.1 Geslagsregisters en herinneringe	210
1.2 Geslagsregisters en etnisiteit	210
1.3 Geslagregisters, simboliek en mag	211
2 Tipes geslagsregisters	212
3 Geslagsregisters het verskillende funksies	213
3.1 Geslagsregisters bind verhale saam – Genesis	213
3.2 Geslagsregisters is huishoudelik of polities - 1 Kronieke	215
4 Geslagsregisters: oop of geslote	216

4.1	Juda se 'oop' geslagsregister in 1 Kronieke	216
4.2	Esra se geslote geslagsregister: Esra 7:1-5	221
5	Konklusie	226

Hoofstuk 11

'n Nuwe identiteit en Dawid se geslagsregister - Rut 4

	Oorsig	228
	Sleutelwoorde	228
	Inleiding	229
1	Herinneringe	230
	1.1 Die stammoeders: 'Mag die vrou soos Ragel en Lea maak' - Rut 4:11	230
	1.2 Die Dawid-dinastie: 'Verwerp aansien . . . in Betlehem' - Rut 4:11b	232
	1.3 Die vreemde vrou: Tamar - Rut 4:12	232
	1.4 Nie kinderloos nie - Rut 4:13	234
2	Etnisiteit	235
3	'n Nuwe identiteit	237
	3.1 Verlos uit 'n doodse bestaan . . . Rut 4:14 - 15a	237
	3.2 . . . deur sy wat 'beter is as sewe seuns . . .' Rut 4:15b	238
	3.3 'sy het sy pleegmoeder geword' Rut 4:1	239
4	Geslagsregisters in die Rutboek	241
	4.1 Twee geslagsregisters	241
	4.2 Een of albei geslagsregisters is sekondêr	241
	4.2.1 Die vraag na afhanklikheid: Rut 4:18-22 en 1 Kronieke 2:4-15	243
	4.2.2 Rut 4:18-22 en Genesis	244
	4.3 Rut 4:18-22 deel van die oorspronklike teks	245
	4.4 Die slot-toledot in die Rutboek	248
	4.4.1 Tien manlike lede	248
	4.4.2 Herinnering aan die woestyntyd	251
	4.4.3 Dawid	253
5	Konklusie	254

Hoofstuk 12

Konklusies en bydrae

Oorsig	258
Sleutelwoorde	258
Inleiding	258
1 Hoofstuk 1: Doel en werkswyse	259
2 Hoofstuk 2: Benaderings en datering	259
3 Hoofstuk 3: Herinneringe	260
3.1 Hoofstuk 4: Herinneringe - Rut 1	261
4 Hoofstuk 5: Etnisiteit, identiteit, grense	262
4.1 Hoofstuk 6: Etnisiteit, grense uitgedaag - Rut 2	264
5 Hoofstuk 7: Identiteit - 'n intellektuele debat . . .	265
6 Hoofstuk 8: Gemengde huwelike	266
6.1 Hoofstuk 9: 'n Gemengde huwelik - Rut 3	266
7 Hoofstuk 10: Geslagsregisters	267
7.1 Hoofstuk 11: 'n Geslagsregister - Rut 4	268
8 Bydrae van die proefskrif	271
9 Konklusie	273
 Bibliografie	 275

Hoofstuk 1

Inleidende opmerkings

Oorsig

Die eerste hoofstuk van hierdie proefskrif bevat enkele inleidende opmerkings betreffende die navorsing oor Israel se identiteit en die Rutboek. Omdat die verhaal bekend is, word 'n baie kort opsomming van die intrige aangebied. 'n Belangrike vraag raak die relevansie van die ondersoek, en daarom word 'n paar temas geïdentifiseer wat moontlik vandag ook aktueel kan wees. Die doel van die ondersoek word kortliks uitgestippel, en die werkswyse word uiteengesit. Ten slotte volg die vertrekpunt van die studie en 'n uiteensetting van hoe die hoofstukke ingedeel is.

Sleutelwoorde

Die Rutboek, die verhaal, aktuele temas, doel van ondersoek, identiteit, werkswyse, vertrekpunt, hoofstukke

Inleiding

Die Rutboek is een van die kortste en treffendste verhale in die Hebreeuse Bybel. Die storie is bekend. 'n Judese gesin, 'n volmaakte kerngesin bestaande uit 'n man, 'n vrou en twee seuns, verlaat hul tuisland in Betlehem-Juda as gevolg van hongersnood en gaan soek 'n heenkome in Moab waar hulle 'n wyle lank as vreemdelinge bly. Die man sterf, maar geen rede word vir die sterfte gegee nie. Die seuns word intussen groot en trou met inheemse Moabitiese vroue. Voordat daar egter kinders uit die huwelike gebore word, sterf albei seuns. Net soos in die geval van die vader, word daar geen rede vir die ontydige sterftes gegee nie. Drie weduwees, 'n skoonmoeder en twee skoondogters, bly oor.

Naomi, die skoonmoeder, verneem dat die hongersnood in Betlehem-Juda tot 'n einde gekom het, en neem haar voor om na haar tuisdorp terug te keer. Haar skoondogters wat intussen baie geheg aan haar geraak het, wil saamgaan, maar sy raai hulle ten sterkste af. Een van hulle, Orpa, sien rede in en keer na Moab terug; Rut, die ander, weier hardnekkig en dring daarop aan om haar skoonmoeder te volg waar sy ookal heengaan. Aan die begin van die oestyd kom Naomi en haar Moabitiese skoondogter in Betlehem-Juda aan.

Rut neem inisiatief. Met Naomi se toestemming gaan sy heen om are op iemand se landerye te gaan optel om haar en haar skoonmoeder vir 'n tyd lank aan die lewe te hou. Wat sy nie weet nie, is dat sy toevallig op Boas se landerye beland, en wat sy ook nie weet nie, is dat Boas op 'n manier aan Naomi se oorlede man verwant is. Boonop is hy 'n skatryk, invloedryke landheer, 'n gesiene man in die gemeenskap. Soos die toeval dit verder wil hê, vang Rut se flukse werkywer die ryk grondbesitter se oog, en hy ontferm hom buitengewoon grootmoedig oor die jong Moabitiese weduwee. Wanneer Naomi agterkom hoe die wind waai, neem sy op haar beurt inisiatief en beraam 'n besonder gewaagde plan om ten minste vir Rut 'n permanente heenkome te verseker. Die oestyd het tot 'n einde gekom, en in die nag, daar waar Boas en sy werkers die gars uitwan, sê sy, moet Rut stilletjies inglip en Boas as't ware verlei.

Die plan werk uitstekend. Boas neem hom voor om Rut as vrou te neem en om as lossers vir die twee weduwees op te tree deur grond te koop wat in Naomi se besit deur haar oorlede man gekom het. 'n Mate van spanning word egter in die verhaal geskep: daar blyk 'n nadere familielid as Boas te wees en volgens reg staan hy eerste onder die verpligting om die twee weduwees uit hul ellende te verlos. Gelukkig word die probleem gou opgelos: die familielid sien nie kans om Naomi se grond los te koop en terselfdertyd ook Rut as sy vrou te neem nie, en doen afstand van sy verpligtinge. Boas trou met Rut, en uit hierdie gelukkige huwelik word koning Dawid 'n paar geslagte later gebore.

1 Aktuele temas

1.1 Liefde en deernis

Die eerste opvallende tema in die Rutboek is Rut se besondere lojaliteit teenoor haar skoonmoeder: Rut 1:16-17: 'Moenie by my aandring dat ek u moet verlaat om agter u om te draai nie; want waar u gaan, sal ek gaan; en waar u vertoef, sal ek vertoef; u volk is my volk, en u God is my God. Waar u sterwe sal ek sterwe en daar begrawe word! Mag die Here so aan my doen en so daaraan toedoen - dat net die dood sal skeiding maak tussen my en u' (ou Afrikaanse vertaling). Rut is bereid om haar skoonmoeder in baie moeilike omstandighede te ondersteun, terwyl sy dit self nie maklik het nie - sy gaan na 'n vreemde land en 'n vreemde volk en sy weet nie wat vir haar wag nie. Nogtans los sy Naomi nie in haar ellende nie, maar gaan die onbekende toekoms saam met haar in. Ook Boas se buitengewoon grootmoedige ontferming oor Rut is opvallend. Hy laat haar nie net toe om are op sy land op te tel nie, maar bied haar ook sy beskerming: alleenlopende vroue in die antieke tyd was baie weerloos.

Die kern van die verhaal skyn te wees, 'ubi caritas et amor Deus ibi est' – waar deernis en liefde is, daar is God. Die meeste eksegete wie se werke in hierdie proefskrif bespreek word, stem hiermee saam: God se liefde word sigbaar in mense se liefdevolle handelingte teenoor mekaar (kyk oa Prinsloo 1982:110; Gow 1992:109; Moen Saxegaard 2010:114).

2.1 Vreemdelingskap

'n Verdere tema is dié van vreemdelingskap, en waar eksegete oor die tema van liefde en deernis saamstem, is daar verskillende menings oor of die Rutboek werklik iets oor die kwessie van vreemdelingskap te sê het. Sowel Loader (1994:15) as Doob Sakenfeld (1999:4-5) meen wel dat die Rutboek verskillende gemeenskappe oor hul houding teenoor vreemdelinge wil aanspreek. Die verhaal vertel van Rut, 'n uitlander wat uiteindelik in die Judese gemeenskap opgeneem en verwelkom word. Daarom kan die boek ook gebruik word om die probleem van xenofobie aan te spreek en van gemeenskappe te

vra om hul gesindheid teenoor vreemdelinge te verander. Teenoor die algemene neiging om vreemdelinge uit die gemeenskap te wil uitdryf, moet mense 'n vriendelike en positiewe houding openbaar om vreemdelinge welkom te laat voel, en hulle ook help en ondersteun.

Alle eksegete is egter nie so positief oor hierdie moontlikheid nie. In die afgelope tyd is daar heelwat studies oor die Rutboek deur postkoloniale feministiese kritici gedoen. Pui-lan (2005:100-121) en Yee (2009: 119-140) bespreek die antagonisme wat veral Asiatiese immigrante in Westerse samelewings ervaar. Pui-lan (2005:101) beskryf die Rutboek eers positief as 'n voorbeeld van kruispunte tussen gender, klas, ras, etnisiteit en seksualiteit in kruiskulturele kontak waar verskillende grense oorgesteek word (Pui-lan 2005:101): Rut, die arm en hawelose Moabitiese weduwee, 'emigreer' na Juda waar sy met Boas, die welgestelde Judese landheer trou. Rut is arm, Moabities, 'n vrou; Boas is ryk, Judees en 'n man. Die boek is dus 'n goeie voorbeeld waar grense tussen kultuur, ras en gender oorgesteek word. Pui Lan (2005:100-121), sowel as Yee (2009:119-140) is egter ook baie krities teenoor die Rutboek, omdat dit steeds lyk asof Rut op 'n manier haar integrasie in die gemeenskap moes 'verdien'. Verder word sy nie werklik as 'vreemdeling', as Moabities aanvaar nie, sy moes haar godsdienst en haar kultuur prysgee, en boonop moes sy haarself vir die gemeenskap 'bewys' voordat hulle haar aanvaar het. Pui Lan en Yee (hierbo) meen dat die Rutboek nie regtig geskik is om die probleem van xenofobie aan te spreek nie, intendeel, dit kan dit selfs aanwakker.

1.3 Kreatiewe herinterpretasie van 'n gesaghebbende teks

Alhoewel die Rutboek in die tyd van die rigters afspeel, is daar 'n hele aantal eksegete wat die ontstaan van die boek posteksilies dateer (Goulder 1993:316; Braulik 1996:115; Braulik 1999:10; Zakovitch 1999:62-64; Spangenberg 2000:190; Fischer 2001:62, 124; Korpel 2001:233; LaCocque 2004:25; Matthews 2004:212; Grätz 2007:277; Köhlmoos 2010:xv, 4; Moen Saxegaard 2010:201; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xli, 4-5; Lau 2011:45). Hulle sê dat daar in die tyd van die tweede tempel verskillende menings oor

uitlanders in die gemeenskap bestaan het. Sekere kringe was streng eksklusief en het gemeen dat uitlanders nie welkom was nie. Die boeke Esra en Nehemia is verteenwoordigend van hierdie groep; hulle het hulle op sekere bepalings teen 'vreemde volke' beroep, veral soos wat dit op verskeie plekke in die boek Deuteronomium voorkom.

In die posteksiliese gemeenskap was daar egter ook kringe wat vir groter inklusiwiteit gepleit het, en die Rutboek is verteenwoordigend van hierdie groep. Bogenoemde eksegete is almal van mening dat die Rutboek protes teen Esra en Nehemia se beleid ten opsigte van gemengde huwelike aanteken en die wyse waarop hulle die gesaghebbende tekste oor die saak interpreteer. Hulle beskryf die Rutboek as 'narratiewe eksegesi': die Rutverhaal word op so 'n manier vertel dat bestaande en outoritêre tekste binne 'n veranderde en veranderende konteks kreatief en nuut geïnterpreteer kan word, sonder om die bedoeling prys te gee. Die Rutboek wil nie met die gesag van hierdie tekste wegdoen nie, maar wil wel die klem anders laat val: liefde vir God is steeds belangrik, maar dae wat volgens sy wil geskied, is net so belangrik. Met ander woorde, dit gaan nie net om die wet te ken nie, maar ook om die wet te doen.

'n Kreatiewe herinterpretasie van tekste wat 'n geloofsgemeenskap as gesaghebbend beskou, maar sonder om die essensie van die tekste prys te gee, is een van die belangrikste bydraes wat die Rutboek kan maak. In 'n veranderde en veranderende postmoderne konteks waar nuwe kwessies opduik, soos byvoorbeeld aborsie, eutanase, homoseksualiteit, ensovoorts, is dit feitlik onmoontlik om klinkklare antwoorde uit die Bybel te kry. Deur eksegeties en hermeneuties verantwoordelik met tekste te werk te gaan, sal nie noodwendig die antwoord bied nie, maar moontlike riglyne aandui vir 'n alternatiewe, steeds Skrifgetroue perspektief binne 'n hedendaagse konteks.

Dit is veral die laasgenoemde tema, naamlik die 'kreatiewe herinterpretasie van 'n gesaghebbende teks' wat die navorsing vir hierdie proefskrif inspireer het: Israel se identiteit en die Rutboek. 'n Gemeenskap se identiteit is 'n

veranderlike, nie 'n statiese gegewe nie. In Israel se geval het die geskiedenis, die ballingskap, daartoe bygedra dat die pre-eksiliese identiteit radikaal verander het. Die posteksiliese gemeenskap het uit ander komponente bestaan, en die denke oor Israel se identiteit was anders as voor die ballingskap. Die gesaghebbende tekste van die tyd, die religieuse tekste, het nie net Israel se godsdienst nie, maar ook Israel se identiteit verwoord; anders gestel, Israel se identiteit het in Israel se religie gestalte gevind. In die posteksiliese gemeenskap was daar egter nie eenstemmigheid oor Israel se identiteit nie, en die verskillende groepe het op verskillende maniere 'n beroep op die religieuse tekste van tyd gedoen om gesag aan hul siening oor Israel se identiteit te regverdig.

Hedendaagse gemeenskappe word wel deur geskiedenis beïnvloed, maar ook deur faktore soos mediese en tegnologiese navorsing. Die samestelling van 'n gemeenskap verander daarmee saam verander die gemeenskap se identiteit voortdurend. Die identiteit van 'n geloofsgemeenskap vandag lyk eenvoudig nie meer soos 'n geloofsgemeenskap van vyftig jaar gelede nie. Tog is dit belangrik om die identiteit as 'geloofsgemeenskap' te handhaaf, en daarvoor is daar die gesaghebbende religieuse tekste.

Die Rutboek gaan hieroor: as die samestelling van 'n geloofsgemeenskap verander, hoe kan die religieuse identiteit binne die veranderde konteks gehandhaaf word, en hoe kan die gesaghebbende tekste kreatief herinterpreteer word, sonder om die essensie van die inhoud van die geloof prys te gee.

2 Doel van hierdie proefskrif

Die tema van hierdie proefskrif is 'Israel se identiteit en die Rutboek'. Die Rutboek word na die tydperk van die tweede tempel gedateer, en word spesifiek teen die agtergrond van hierdie tydperk gelees. Met ander woorde, dit gaan nie net om 'n literêre of narratiewe lees van die verhaal nie, maar om die verhaal binne 'n historiese tydperk te plaas, om te probeer verstaan wat die denke oor Israel se identiteit in hierdie tydperk was, en om te kyk hoe hierdie denke in die

Rutboek vorm aanneem. Die doel van hierdie proefskrif kan soos volg uitgestippel word:

- Die ballingskap speel 'n belangrike rol in die denke oor Israel se identiteit in die posteksiliese tydperk, in die sin dat dit 'n breuk in die geskiedenis, sowel as 'n verlies aan identiteit veroorsaak het. Op verskeie maniere is daar gepoog om die breuk te heel en om 'n nuwe identiteit uit die stof en ruïnes van die ballingskap te laat herrys. In hierdie verband is herinneringe aan die verlede belangrik; daar gaan dus gekyk word hoe herinneringe in die Rutverhaal funksioneer om Israel se verhaal op 'n ander manier te vertel en 'n impak op die posteksiliese gemeenskap te maak.
- Die Rutboek word in die tydperk van die tweede tempel, oftewel die posteksiliese tydperk gedateer, en daarom gaan die 'landskap' van hierdie tydperk verken word: wat was die historiese, sosiale, politiese en religieuse denke van die tyd, en waarom is die Rutboek juis in hierdie tyd geskryf? Met ander woorde, hoe het Israel se identiteit in die tyd van die tweede tempel gelyk, en hoe is daar oor Israel se identiteit gedink? 'n Voorstel gaan aangebied word waarom die Rutboek in die 'tyd van die rigters' afspeel, terwyl die tyd van datering betreklik laat posteksilies is.
- Daar gaan ook na die verskillende groepe in die posteksiliese gemeenskap en hul denke oor Israel se identiteit in hierdie tydperk gekyk word. Hierbo is reeds na die eksklusiewe en inklusiewe groepe in die gemeenskap verwys. Die rol wat etnisiteit speel en die wyse waarop groepe grense rondom hulself trek om hulle eksklusief van ander af te skei, gaan aangetoon word. Die wyses waarop die inklusiewe groep ter wille van 'n oper gemeenskap argumenteer het, gaan ook bekyk word; met ander woorde, hoe word daar in die Rutboek geslaag om grense van identiteit ter wille van 'n meer inklusiewe gemeenskap te oorskry?
- Gemengde huwelike is as 'n bedreiging vir Israel se identiteit gesien en die Rutboek stuur uiteindelik op 'n gemengde huwelik tussen 'n Judese

man en 'n Moabitese vrou af. Die problematiek rondom endogamie en eksogamie gaan ondersoek word, en verskeie argumente ter ondersteuning of ter verwerping van albei gaan aangevoer word. Die vraag gaan gevra word waarom die outeur van die Rutboek spesifiek 'n Moabitese vrou as protagonis vir so 'n huwelik gekies het.

- Geslagsregisters speel 'n belangrike rol in denke oor identiteit. Die wyse waarop geslagsregisters in antieke tye saamgestel is, gaan aangetoon word om die simboliese aard daarvan te beklemtoon. Die wyse waarop die Rutboek die gefabriseerde aard van geslagsregisters aanwend, gaan ondersoek word, asook die wyse waarop Israel se identiteit deur die geslagsregisters aan die einde van boek Rut gekonstrueer word.
- Alhoewel dit mag lyk asof die tema van skrifgeletterdheid buite die fokus van hierdie proefskrif val, word die onderrig wat literati in antieke tye ontvang het, ook ondersoek. Die rede hou verband met die eksklusiewe en inklusiewe kringe skrywers in die tydperk van die tweede tempel en die wyse waarop hulle debat oor Israel se identiteit voer. Albei groepe het dieselfde skrifgeletterde opleiding ontvang en albei het dieselfde gesaghebbende tekste tot hul beskikking gehad. Om die hoogs intellektuele, selfs akademies wetenskaplike aard van die debat te waardeer, is dit nodig om insae in die onderrig van hierdie literati te hê. Daar mag beswaar teen hierdie proefskrif gemaak word omdat daar deurgaans na die outeur van die Rutboek as 'hy', verwys word, en nie as hy/sy nie, soos wat tans meer gebruiklik is. Verder is daar 'n aantal eksegete, veral die feministe, wat daarvan oortuig is dat die outeur van die Rutboek 'n vrou was. In hierdie afdeling sal dit duidelik word waarom 'n keuse vir 'n manlike outeur vir die Rutboek uitgeoefen is.

3 Werkswyse

Noudat die doel van hierdie proefskrif uiteengesit is, volg 'n uiteensetting van die werkswyse wat in hierdie proefskrif gebruik gaan word:

Eerstens word 'n oorsig oor die verskillende eksegete en hulle benaderings tot die Rutboek aangebied, sowel as die verskillende daterings wat vir die boek voorgestel word. Uiteindelik oefen hierdie proefskrif 'n keuse uit vir 'n benadering wat die historiese, sosiale en religieuse omstandighede ondersoek wat daartoe aanleiding gegee het dat die Rutboek op skrif gestel is, asook die ander kontemporêre tekste waarmee die boek diskoers voer. Dit wil sê, 'n benadering van teks, konteks van die teks en interteks word gevolg.

Hierdie proefskrif kies vir 'n posteksiliese datering van die Rutboek. Daar word deur die geskiedenis heen as't ware rondom die teks gespit om die konteks te ontdek en om die denke oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel te probeer verstaan. 'n Moontlike sosio-politiese en religieuse scenario van Israel in die posteksiliese tydperk word voorgestel. Daar gaan ook gekyk word na die verskillende groepe en gemeenskappe wat hulself almal as deel van 'Israel' beskou het. Uiteenlopende belange wat tot botsende denke oor Israel se identiteit aanleiding gee, asook die verskillende kontoere waarlangs Israel se identiteit getrek is, word ondersoek. Dit gaan om eksklusiwiteit en inklusiwiteit: wie is Israel en wie nie. Die denke van die tyd kry gestalte in die verskillende tekste in die tyd van die tweede tempel, en daarom is dit belangrik om ook 'n intertekstuele verkenning te doen: watter kontemporêre tekste is die Rutboek se gespreksgenote, en op watter wyse word die debat oor Israel se identiteit gevoer.

Nie net die debat met ander tekste is belangrik nie; daar word ook gekyk na die wyse waarop die Rutboek as 'narratiewe eksegete' funksioneer en motiewe uit ander tekste ontleen en aanwend terwyl die verhaal vertel word. Hier gaan dit om 'n narratiewe sowel as 'n meta-narratiewe verkenning waar teks, interteks en konteks van die teks in wisselwerking met mekaar verkeer. Die ondersoek gaan uiteindelik daarom om te kyk hoe die teks, die Rutboek, nie net ander tekste oorneem of kritiseer nie, maar hulle in 'n nuwe konteks herinterpreteer om 'n voorstel vir nuwe en kreatiewe denke oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel aan te bied.

4 Vertrekpunt

Die Rutboek is 'n belangrike bron om Israel in die tyd van die tweede tempel te verstaan, en bied betekenisvolle insigte ten opsigte van probleme rondom identiteitsvorming gedurende hierdie tydperk.

5 Hoofstukindeling

Hierdie proefskrif bestaan uit twaalf hoofstukke waarin die denke oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel ondersoek gaan word, en op watter wyse die Rutboek nie net hierdie denke weerspieël nie, maar ook daarmee in gesprek tree en dit op verskillende maniere kritiseer.

Hoofstuk 1 is inleidend van aard en bied 'n basiese oriëntering tot hierdie proefskrif aan: wat is die doel, watter werkswyse word gevolg, en wat is die vertrekpunt waarvolgens die navorsing gedoen gaan word. Daar is aangedui dat die Rutboek teen die agtergrond van die posteksiliese tydperk gelees gaan word, en dat 'n benadering van 'n teks, interteks en konteks van die teks gevolg gaan word.

Hoofstuk 2 gee 'n oorsig oor die verskillende eksegetiese benaderings wat sedert die tagtigerjare van die vorige eeu tot die Rutboek gevolg is. Die meriete, maar ook tekortkominge van die verskillende benaderings word kortliks aangedui. Vervolgens word aandag aan moontlike daterings van die Rutboek gegee, en 'n keuse vir 'n posteksiliese datering van die boek word uitgeoefen.

Voortaan in hierdie proefskrif verkeer daar 'n wisselwerking tussen teks, konteks en interteks. Eers kry die konteks aandag: hoe het die posteksiliese situasie gelyk, watter probleme moes aangespreek word, en hoe is dit hanteer. Tesame met konteks, word daar ook na interteks gekyk: watter gesaghebbende tekste was in omloop, en veral, wat het hierdie tekste omtrent Israel se denke oor identiteit in die tydperk van die tweede tempel weerspieël. Hoe die Rutboek telkens op konteks en interteks reageer, is volgende aan die beurt: hoe word

daar in die Rutboek oor Israel se identiteit gedink, en wat sê dit vir Israel se identiteit in die posteksiliese tydperk.

Hoofstuk 3 beskryf die pynlike situasie net na die ballingskap hoe alle simbole van identiteit in duie gestort het, en hoe Israel 'n nuwe identiteit letterlik uit die stof en ruïnes van 'n ramp moes bedink. Dit beskryf die opkoms van die 'boek', maar ook die rol wat herinneringe sou speel om die breuk tussen verlede en te probeer oorkom, en hoe herinneringe Israel se identiteit in terme van die geskiedenis verwoord het. In hierdie proses het Israel se religie nie meer uitsluitlik uit die kultus en kultiese handeling bestaan nie, maar het 'n religie geword wat ook in die geskiedenis ingebed was. Israel se identiteit kry gestalte in die geskiedenis en die godsdiens: herinneringe aan die aartsouers, die eksodus en die Dawidiese monargie, en die rol wat JHWH in die gebeure gespeel het.

Hoofstuk 4 fokus op die eerste hoofstuk van die Rutboek. Temas uit Israel se herinneringe - die geskiedenis - word deurgaans deur die narratief verweef. In hierdie hoofstuk word aangevoer dat die outeur van die Rutboek kreatief met motiewe uit Israel se herinneringe te werk gaan om Naomi se verhaal ook Israel se verhaal te maak. Die eerste hoofstuk van die Rutboek maak dit duidelik dat die Rutnovelle nie om 'n private eenvoudige familiestorie gaan nie, maar dat die Rutverhaal Israel se volksgeskiedenis in die vorm van 'n familiegeskiedenis vertel.

Hoofstuk 5 ondersoek Israel se identiteit onder die Persiese regering. In hierdie hoofstuk word die verskillende groepe aangedui wat hulself almal as deel van Israel beskou het. Dit blyk dat posteksiliese Israel 'n heterogene gemeenskap was wat binne sowel as buite die provinsie Jehud geleef het. Die mees invloedryke onder hierdie groepe was die golahelite - die nasate van die eertydse ballinge wat binne die land of in die Babiloniese diaspora gebly het. Veral diegene wat deur die Persiese regering na die provinsie Jehud toe teruggestuur is om die land namens hulle te administreer, het besondere mag - polities sowel as religieus - in die posteksiliese gemeenskap gehad.

Hoofstuk 5 bespreek ook die vorming van verskillende groepe wat verskillende denke oor Israel se identiteit gehandhaaf het. Daar was 'n uiters eksklusiewe groep, veral onder die golahelite wat Israel se identiteit suiwer in terme van etnisiteit en religie wou definieer, maar daar was ook 'n inklusiewe groep wat minder klem op afkoms en meer op godsdienstige oortuigings wou plaas. Hierdie groep wou Israel se grense ook vir vreemdelinge oopstel wat net soos hulle JHWH wou aanbid. Hoofstuk 5 slaan egter ook 'n brug na hoofstuk 7: die opleiding van die literati in die antieke tye, aangesien daar aangedui word hoe wel deurdag en noukeurig daar met die teks en die woord omgegaan word om idees oor Israel se identiteit te verwoord: hetsy eksklusief, of inklusief.

Hoofstuk 6 betrek die kwessies van identiteit en etnisiteit by die tweede hoofstuk van die Rutboek. Etnisiteit en identiteit kom onder die soeklig. Hier gaan dit om die toetrede van die nuwe karakter in die verhaal: Boas. Wat identiteit en etnisiteit betref, vorm Boas en Rut volmaakte teenpole: hy is 'n ryk, welvarende Judese man; sy is 'n arm, behoeftige Moabitiese weduwee. Hulle is die ideaal-tipies van wie binne die kring hoort, en wie buite moet bly. Verrassend genoeg geld die stereotipiese maatreëls vir eksklusiwiteit en inklusiwiteit nòg vir Boas, nòg vir Rut. Boas bewys dat die ideale Israeliet dit kan waag om grense te oorskry, en Rut bewys die stereotipiese opvattinge oor verleidelike en wispelturige Moabitiese vroue verkeerd.

Hoofstuk 7 dien as verheldering tot hoofstuk 5 en gee 'n indringende blik op die skrifgeletterde opleiding wat die literati, die skrifgeleerdes in die ou Nabye Ooste ontvang het. Die doel van hierdie hoofstuk is tweërlei. Eerstens is dit om die hoogs gesofistikeerde en akademiese aard van die debat oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel aan te toon, en tweedens is dit om te verduidelik waarom daar in die proefskrif na die outeur van die Rutboek as 'hy' verwys word, en nie hy / sy, of 'sy' nie.

Hoofstuk 8 ondersoek 'huwelike' in die ou Nabye Ooste en hoe daar oor verbintenisse tussen man en vrou(e) gedink is. Daar word tussen endogamie (verbintenisse binne die eiesoortige etniese groep) en eksogamie (verbintenisse met 'n vreemde etniese groep) onderskei. Israel se voorkeur vir endogamie word

bespreek, asook die redes waarom daar so 'n sterk afkeur teenoor eksogamie bestaan het. Terselfdertyd word daarop gewys dat daar enkele 'vreemde' vroue was wat 'n baie belangrike rol in Israel se geskiedenis gespeel het. Verskillende perspektiewe op die huwelik bevestig dat daar ook verskillende perspektiewe op Israel se identiteit in die tyd van die tweede tempel bestaan het.

Hoofstuk 9 let op Rut 3 wat 'n voorbeeld van 'n eksogame verbintenis - 'n gemengde huwelik - aanbied. Op 'n kunstige wyse word vertel van die komplot wat skoonmoeder en skoondogter smee, en hoe die plan die nag op die dorsvloer ontvou. Sosiale en seksuele grense word oorskry: Rut, die arm Moabitiese vrou rig 'n huweliksaanbod aan Boas, die welvarende Judese man. Die rede wat sy hiervoor aanvoer, is dat hy 'n 'losser' is. Die implikasies wat hierdie oënskynlike vreemde versoek vir Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel inhou, word uitgespel.

Hoofstuk 10 bekyk genealogieë, oftewel geslagsregisters. Vanselfsprekend hou geslagsregisters, etnisiteit en identiteit ten nouste met mekaar verband. Wat geslagsregisters betref, is dit belangrik dat genealogieë in die antieke tyd nie bedoel was om histories betroubaar te wees nie, maar hoogs simbolies van aard was, en dat dit nie om die individu gegaan het nie, maar om die groep. Verskillende tipes geslagsregisters en die verskillende doeleindes wat elk dien, word bespreek, en ook waar sulke geslagsregisters in die Hebreeuse Bybel voorkom. Verskillende denke oor Israel se identiteit word ook weerspieël in die verskillende maniere waarop geslagsregisters gekonstrueer word. Esra se eksklusiewe geslagsregister word voorgehou as 'n voorstelling van 'n eksklusiewe Israel; daarenteen betrek die geslagsregister van die Judastam in 1 Kronieke heelwat vreemdelinge, ook vreemde vroue, en stel dus ook 'n inklusiewe Israel voor.

Hoofstuk 11 se fokus is uiteindelik die geslagsregister aan die einde van die Rutboek, Rut 4, wat op die geboorte van koning Dawid afstuur. Ook hierdie geslagsregister weerspieël hoe daar in die Rutboek oor Israel se identiteit gedink word. In hierdie verband is dit insiggewend om daarop te let dat Rut se rol in Israel se geskiedenis op dieselfde vlak geplaas word as dié van die vroue wat

die fundamente van die 'huis' van Israel gelê en daaraan gebou het. Alhoewel die slottoledot net uit tien manlike lede bestaan, word die vroue by implikasie hierby betrek. Daar word ook gelet op die besondere rol wat in die persoon van Nagson, in die middel van die geslagsregister, in die middel van die woestyntyd ontvou. Implisiet is nog 'n vrou, Eliseba, suster van Nagson ook teenwoordig en deur haar word die verhouding tussen die priesterlike stam van Levi en die koninklike stam van Juda in die posteksiliese tyd steeds gehandhaaf.

In hierdie hoofstuk word daar ook gekyk na die besondere rol wat die geboorte van Obed gespeel het om Naomi se identiteit van 'n leë verbitterde weduwee na dié van 'n vervulde 'pleegmoeder' te verander, vir wie daar nie 'n 'losser' ontbreek nie. Rut, die Moabitese is die een deur wie weduwee-Naomi se nuwe identiteit bemiddel word; weduwee-Israel se posteksiliese identiteit kry ook nuwe inhoud wanneer sy die lojaliteit en samewerking van uitlanders in haar midde omhels.

'n Belangrike en kritiese vraag wat in hierdie hoofstuk gevra moet word, is met betrekking tot Rut se identiteit as 'Moabitese'. Dit ondersoek die vraag of etnisiteit iets is wat 'n mens regtig kan afskud, en of Rut werklik, soos soms gemeen word, haar Moabitese identiteit prysgee om in die Judese gemeenskap opgeneem te word.

Die laaste hoofstuk, **hoofstuk 12**, vat die bevindinge van hierdie proefskrif saam en wys op die vernaamste bydraes wat die proefskrif tot die Ou-Testamentiese wetenskap lewer.

6 Konklusie

Hierdie hoofstuk het inleidende opmerkings oor die proefskrif se benadering tot die Rutboek aangebied. Eers is enkele aktuele temas aangedui: liefde en deernis, vreemdelingskap en 'n kreatiewe herinterpretasie van 'n gesaghebbende teks. Die gedagte van vreemdelingskap in die Rutboek kan problematies in sommige hedendaagse samelewings wees. Die vernaamste bydrae wat die Rutboek kan lewer, is met betrekking tot 'n kreatiewe

herinterpretasie van 'n gesaghebbende teks, veral in die lig van aangeleenthede in 'n postmoderne konteks waarop die Bybel nie altyd klinkklare antwoorde bied nie.

Die doel van die ondersoek is ook aangetoon, naamlik om die Rutboek spesifiek teen die agtergrond van die tweede tempel te lees en die denke oor Israel se identiteit in hierdie tydperk te probeer verstaan. Daar is uiteengesit dat 'n indringende historiese ondersoek nodig is om die sosio politiese en religieuse magte en kragte te verstaan waarbinne hierdie denke oor Israel se identiteit vorm aangeneem het. 'n Keuse is uitgeoefen vir 'n werkswyse wat teks, konteks van die teks en interteks in ag neem. Dit beteken dat die Rutboek voortdurend in wisselwerking met die historiese situasie sowel as in gesprek met ander tekste van die tyd verkeer. Denke oor Israel se identiteit vind ook neerslag in denke oor aangeleenthede soos die herinneringe aan die geskiedenis, opvattinge oor die huwelik en die wyse waarop geslagsregisters saamgestel word. Hierdie verskillende aspekte binne konteks, interteks en teks word deurgaans in hierdie proefskrif bespreek. Uiteindelik wil die Rutboek die bestaande gesaghebbende tekste wat in omloop was, herinterpreteer en daardeur kreatiewe denke oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel formuleer.

'n Vertrekpunt is voorgestel, en 'n hoofstukindeling met 'n kort beskrywing van elke hoofstuk se inhoud is aangebied.

Hoofstuk 2

Stand van Navorsing

Oorsig

In plaas daarvan om 'n kronologiese oorsig te gee oor navorsing wat deur eeue heen op die Rutboek gedoen is, is die fokus van hierdie hoofstuk eerder op verskillende eksegetiese benaderings tot die Rutboek. Breedweg gesproke verskil hierdie benaderings op twee baie basiese wyses: om die konteks van die teks in ag te neem, of nie. 'n Oorsig word gebied oor teksimmanente studies wat slegs die teks in ag neem, maar die konteks van die teks buite rekening laat: 'n literêre of narratiewe analise van die teks, 'n intertekstuele lees van die teks met ander tekste op sinkroniese vlak, en feministiese en postkoloniale studies. Wat die konteks van die teks betref, verdien 'n sosiaal-wetenskaplike ondersoek van die Rutboek besondere vermelding. Benaderings wat wel die konteks van die teks in ag neem, vind dat die konteks 'n sleutel tot die interpretasie van die boek verskaf. Omdat die boek van so vroeg as vooreksilies in die tyd van die monargie tot so laat as vroeg-hellenisties gedateer kan word, gaan 'n oorsig oor die datering van die Rutboek gebied word.

Sleutelwoorde

Struktuuranalise, narratiewe kritiek, lesers-responskritiek, feminisme, postkolonialisme, intertekstualiteit, sosiaal wetenskaplike konteks van die teks, datering

Inleiding

Die Rutboek spreek verskillende lesers in verskillende kontekste op verskillende maniere aan. Hierdie hoofstuk gaan 'n oorsig oor ondersoeke wat op uiteenlopende wyses op die boek gedoen is. Die verrassende is dat, ten spyte daarvan dat die verhaal oënskynlik eenvoudig is, interpretasies daarvan

betreklik radikaal verskil. Sommige eksegete lees dit as 'n verhaal wat van God se betrokkenheid by die mens in nood getuig, al werk Hy agter die skerms. Ander eksegete kritiseer die verhaal omdat Rut haar eie identiteit moes prysgee om in die plaaslike gemeenskap aanvaar te word. Laastens is daar ook 'n groep eksegete wat die Rutverhaal as 'n polemiese geskrif in die tyd van die tweede tempel lees, en in debat met ander kontemporêre tekste van die tyd verkeer. Hierdie verskillende interpretasies gaan vervolgens bespreek word. Omdat die interpretasie van die Rutboek met die datering verband hou, gaan hierdie aspek ook aandag geniet.

1 Teks sonder konteks

1.1 Struktuuranalise en narratiewe analise: Prinsloo (1982), Gow (1982) Hamlin (1992), Grant (1996)

Teen die einde van die twintigste eeu was 'n teksimmanente lees van bybelse tekste besonder gewild. Hieronder val metodes soos struktuuranalise, narratiewe kritiek, strukturele narratologie, retoriese kritiek, sinkronie, en intertekstuele narratiewe kritiek. So 'n teksimmanente benadering met die klem op die teks soos wat hy daar staan, sluit by die opkoms van sekulêre literatuurstudies aan en maak van moderne literatuurteorieë gebruik. Hierdie metode was veral gedurende die sewentigerjare van die vorige eeu besonder invloedryk. Robert Alter in die dekade van 1980, en meer reserant, Yairah Amit in die vroeë een en twintigste eeu, het verskeie eksegete geïnspireer om literêre metodes ook op Bybelse tekste toe te pas. Alter (1981:21) en Amit (2001:13) se uitgangspunt is dat Bybelse tekste, veral die narratiewe verhalende en poëtiese tekste hoogstaande literêre kunswerke is wat net soos ander letterkunde ontleed en verstaan kan word. Alhoewel bybelse tekste produkte van die antieke tyd is, kan reserante literêre teorieë moderne lesers help om onderliggende beginsels wat aan die teks gestalte gegee het, te identifiseer en daardeur kan die betekenis van die teks ontsluit word.

Literêre kritici soos Eagleton (1983:104), Selden (1986:67-68) en Venter (1992:510-511) verduidelik dat 'n teksimmanente benadering die teks as 'n selfstandige literêre eenheid aanvaar, hy word gelees soos hy daar staan, en slegs dit wat uit die teks self afgelei kan word, is op die interpretasie daarvan van toepassing. Die struktuur van 'n teks, 'n tekstuele struktuuranalise, hetsy van die poëtiese of narratiewe momente wat in die teks uitstaan, is een van die belangrikste sleutels tot die verstaan daarvan. Die teks staan op eie bene; dit is 'n objektiewe entiteit met 'n inherente struktuur waardeur die leser 'n greep op die betekenis kan kry – bloot deur die struktuur te ontdek.

Daar is 'n goeie rede waarom 'n teksimmanente benadering met die klem op die teks by bybelse eksegete aanklank vind. Die aantrekkingskrag lê in die objektiewe ontleding van die teks self – al is die werklike outeur bekend, is sy of haar persoonlike gevoelens, motiverings, psigologiese kompleksiteit en godsdienstige oortuigings iets wat in die media bespreek word, maar nie 'n rol in die interpretasie van tekste speel nie. Met ander woorde, die outeur is 'afwesig', die teks praat vir homself. Wat bybelse tekste, veral tekste in die Hebreeuse Bybel betref, maak dit sin: orals waar boeke aan byvoorbeeld Moses, Dawid, Salomo of die Profete toegedig word, is dit pseudoniem, en absoluut niks kan van die werklike outeur gesê word nie.

Die Rut-kommentare van Gow (1982), Prinsloo (1982), Hamlin (1996) en 'n artikel van Grant (1991:425-223) is voorbeelde van so 'n teksimmanente benadering wat hulle struktuuranalise of narratiewe analise noem. Prinsloo (1982:4-7) en Grant (1991:425-442) gebruik die argument van die 'afwesige en onbekende' outeur, en nadat hulle 'n deeglike struktuuranalise van die Rutboek gedoen het, kom hulle albei tot dieselfde slotsom: 'Die Here gebruik doodgewone, eenvoudige mense, selfs 'n nie-Israeliet om sy doel te bereik' (Prinsloo 1982:110).

Alhoewel Gow (1992:24) sy benadering tot die Rutboek as 'retoriese kritiek' bestempel, verskil dit nie veel van Prinsloo en Grant (hierbo) se struktuuranalise nie. Hy stem volledig met hul gevolgtrekking saam: God is voortdurend aan die werk, maar Hy werk agter die skerms in die alledaagse lewens

van gewone mense. Goddelike seën en menslike inisiatief is onlosmaaklik aan mekaar verbonde (Gow 1992:109). E John Hamlin (1996) se Rutkommentaar is waarskynlik meer verteenwoordigend van wat werklik onder retoriese kritiek verstaan kan word. Hy probeer nie 'n struktuur in die teks vind nie, maar baken verskillende narratiewe eenhede af en dui aan hoedat die een eenheid logies na die ander vloei. Dit is byvoorbeeld, van 'leeg na vol', van 'bitter na vreugde' ensovoorts (Hamlin 1996:75). Soos die titel van sy kommentaar aandui, 'Surely there is a Future', wil die verhaal hoop vir die toekoms bied soos wat daar in Spreuke 23:18 geskryf staan, '. . . dan sal jy 'n toekoms hê en jou hoop sal jou nie ontnem word nie.'

Bogenoemde werke, alhoewel hulle aanvaar dat die Rutboek in een of ander tydperk van Israel se geskiedenis ontstaan het, maak nie met die konteks van die teks erns nie. Vir hulle is die boodskap wat die boek vir die hedendaagse leser inhou, die belangrikste, en dit kan vanuit die strukturele en narratiewe elemente van die teks afgelei word.

1.2 Struktuuranalise en konteks: Marjo Korpel (2001)

'n Unieke en meer resente strukturele benadering tot die Rutboek, is die kommentaar van Marjo Korpel (2001). Sy stel nie in die eerste plek daarin belang om die betekenis van die boek deur middel van 'n struktuur te ontgin nie, maar om die outentieke struktuur, soos wat die oorspronklike outeur dit bedoel het, boot te lê. Wat sy sê, is inderdaad baie belangrik en dit is dat elke kommentaar, watookal die eksegeet se benadering tot die Rutboek is, 'n eie struktuur daarstel: soveel kommentare, soveel strukture (Korpel 2001:1-28). Korpel se struktuuranalise is egter diakronies en nie sinkronies nie. In haar poging om die outentieke struktuur van die Rutboek te ontdek, gaan sy na die antieke manuskripte toe terug: die Hebreeuse Bybel, die Septuaginta, die Peshitta en die Vulgaat (Korpel 2001:31). Nadat sy elke variant van die Rutboek bestudeer het, kom sy tot 'n verrassende insig, heel anders as die struktuuranalises hierbo: uiteindelik wil die Rutboek die teodiseevraagstuk aanspreek (Korpel 2001:228).

Korpel plaas die Rutboek dus wel binne 'n historiese tydperk in Israel se bestaan en sy vra verder: in watter tydperk van Israel se geskiedenis was hierdie vraagstuk, die teodiseeprobleem, aktueel?; hoekom het die outeur die spesifieke tema, die teodiseeprobleem gekies?; hoekom word dit na aanleiding van 'n verbitterde weduwee se klag aangebied?; en hoekom word die klag teruggetrek ná 'n geseënde huwelik tussen 'n Moabitiese vrou en 'n Judese man? (Korpel 2001:230). Die aandag wat Korpel aan die historiese konteks gee, is vir die doel van hierdie proefskrif belangrik aangesien sy met meerdere eksegete (kyk hieronder) saamstem dat die Rutboek protes teen Esra en Nehemia se drakoniese maatreëls ten opsigte van gemengde huwelike aanteken. Korpel beskryf die Rutboek as '. . . a programmatic pamphlet in the guise of a captivating idylle' (Korpel 2001:233).

1.3 'n Probleem as daar net na die teks gekyk word: Fisch (1982)

Die wyse waarop Korpel 'n struktuuranalise van die teks aanwend en die aandag wat sy aan die historiese konteks van die teks skenk, bevestig Harold Fisch (1982:426) se belangrikste probleem met 'n suiwer teksimmanente struktuuranalise: 'Are we not in danger of exchanging the tangible world of the Bible for a merely abstract construction, a diagram in which the storm and stress of history, its contradictoriness, as well as its hope and promise have no place?' 'n Struktuuranalise sonder die konteks van die teks lewer nie veel meer as 'n patroon met strepies en pyltjies op nie; dit sê niks van die woelinge, herinneringe, beloftes en teleurstellings wat tot so 'n struktuur aanleiding gegee het nie. 'n Fokus op die teks en net die teks, isoleer dit van die lewe.

Die probleem word deels veroorsaak deur die feit dat 'n teksimmanente benadering sy metodologie uit moderne literatuurteorieë ontleen. Hedendaagse outeurs is bekend en gaan doelbewus met sekere stylmiddele te werk om tot die betekenis van die teks by te dra. Skrywers in die antieke tye het ander redes gehad waarom hulle skryf, en die doel was nie estetiese letterkunde nie. Nogtans moet waardering uitgespreek word vir die wyse waarop die meeste van die teksimmanente eksegete groot erns met die teks maak, en 'n indringende ontleding daarvan is nie sonder 'n noukeurige lees ('close reading') moontlik nie.

2 Leser-responskritiek: Loader (1994), Doob Sakenfeld (1999), Moen Saxegaard (2010)

Die sogenaamde leser-responskritiek is ook 'n literêre benadering tot die lees van 'n teks. Waar bogenoemde strukturele metodes die klem op die objektiewe benadering tot die teks laat val het, beklemtoon leser-responskritiek die subjektiewe rol van die leser. Die uitgangspunt is dat geen teks betekenis het nie, tensy dit gelees word, en die betekenis wat dan aan die teks toegeskryf word, is dit wat die leser daaraan toeken. Die teks se betekenis lê in die leser se lees van die teks. Die literêre teoretikus, Stanley Fish stel dit soos volg: 'In the procedures [dit is die leesproses] I would urge the reader's activities are at the center of attention where they are regarded not as leading to meaning, but as having meaning' (Fish 1980:158). Betekenis lê nie in die teks nie, maar in die leser.

Verskeie eksegete van die Rutboek vind ook by hierdie benadering aanklank. James A Loader (1994:10) sê die volgende in sy Rutkommentaar: 'Tenslotte nodigt de schrijver de lezer uit aan het "vertellen" van het verhaal deel te nemen.' Tussen teks en leser vind 'n tweegesprek plaas en dit is persoonlik van aard. Daar is nie iets soos 'n regte of 'n verkeerde interpretasie van die teks nie, die teks rig 'n individuele uitnodiging aan elke individuele leser binne sy of haar hoogs subjektiewe konteks. Leser-responskritiek beklemtoon dus wel die konteks, egter nie dié van die teks nie, maar die konteks van die leser.

Katherine Doob Sakenfeld (1999) beskryf haar eie benadering as 'n narratiewe lees van die teks, om daardeur 'n boodskap vir die hedendaagse leser uit die teks af te lei. Die historiese konteks van die teks is nie belangrik nie. Na aanleiding van die verhaal, identifiseer sy 'n deurlopende tema in die Rutnarratief, naamlik inklusiwiteit en eksklusiwiteit. Sy meen dat die verhaal aan alle gemeenskappe, antiek of modern, leiding oor hul standpunt teenoor buitestaanders wil gee. Rigiede eksklusiwisme is in alle menslike gemeenskappe 'n groot probleem, en daarom moet dit orals en in alle samelewings uitgedaag word (Doob Sakenfeld 1999:4-5).

Motiewe wat sy (Doob Sakenfeld) in die Rutverhaal identifiseer, is onder andere, 'n storie uit die verlede wat hoop vir die toekoms wil bied, 'n verhaal van lojaliteit wat droefheid in vreugde laat verander, 'n verborge God wat deurgaans aan die werk is deur alledaagse mense se handeling van selflose liefde (Doob Sakenfeld 1999:10-15). Uiteindelik wil hierdie kommentaar vanuit die Rutboek toepaslike lyne na hedendaagse gemeenskappe deurtrek. Alle gemeenskappe kan by die tema van omgee baat: omgee vir die naaste, vir armes, vir mense in nood, vir vriende, vir die gemarginaliseerdes in die samelewing.

Kristen Moen Saxegaard (2010:9) sê baie duidelik aan die begin van haar Rutkommentaar dat sy deur Robert Alter (hierbo) se narratiewe benadering tot die teks beïnvloed is, en uit haar motivering vir dié keuse, blyk dit dat sy ook die teks vanuit die leser se oogpunt interpreteer. Sy stel dit soos volg:

The most significant difference between the historical-critical methods and narratological approaches is the change in point of view, from seeking to construct the author or editor's point of view *behind* the text to focusing on the reader's interpretation *in front of* it . . . When "entering" a role in the text, I give priority to a close reading of the structure in the narrative in order to follow the hints and remarks in the plot and to discover the nuances and artistic qualities of the narrative (Saxegaard 2010: 10-11).

Sy sluit dus by die gedagte aan dat die leser ook 'n aktiewe rol in die teks speel en dat betekenis by die leser lê, en sy beklemtoon dat daar nie iets soos 'n objektiewe verstaan van die teks moontlik is nie: lees is 'n subjektiewe proses deur die leser, en die subjektiewe persoonlike interpretasie van die leser gee betekenis aan die teks.

In haar kommentaar maak Moen Saxegaard gebruik van tradisionele literêr-kritiese metodes. Byvoorbeeld, sy doen 'n karakterontleding van die karakters in die verhaal en maak van terme gebruik soos 'ronde' en 'plat' karakters en perspektief (point of view). Sy kyk na die wyse waarop hierdie aspekte saamspeel om die intrige (plot) te ontwikkel (Moen Saxegaard 2010:20-32), met ander woorde, sy lees die teks op literêre narratiewe wyse, en doen terselfdertyd ook indringende karakterstudie. Uiteindelik kom sy tot dieselfde

slotsom as Prinsloo en andere hierbo: 'God is in the shadows. God is not absent, but he is silent' (Moen Saxegaard 2010:114).

2.1 Feminisme en post-kolonialisme: Brenner en andere (1993), Pui-lan (2005), Yee (2009), Dube (2001), Masenya (2010), Claassens (2012)

'Feminisme' is iets van 'n sambreelterm waaronder wyduiteenlopende benaderings met die gemene deler 'vrou' bymekaar gegroep word. Tog kan enkele aspekte geïdentifiseer word wat bybelse feministiese eksegete in gemeen het. Perdue (2005:146 - 147) stel dit soos volg: 'While each of these scholars blazes her own path in her methodological and hermeneutical work with significant variations easily recognizable, the most important approach that unites their work is feminist literary criticism.' Wat hy hiermee bedoel, is dat bybelse feministiese eksegete varal by literêre teorieë aanklank vind en van feministiese literêre kritiek gebruik maak om die Bybel te interpreteer. Hieronder word verstaan benaderings soos 'New Criticism', narratiewe kritiek, retoriese kritiek en leser-respons-kritiek – van hierdie benaderings is ook alreeds in die voorafgaande bespreking genoem.

Die uitgangspunt van die bybelse feministiese hermeneutiek is dat daar hoegenenaamd geen aanspraak op 'n objektiewe interpretasie van 'n bybelse teks gemaak kan word nie (Perdue 2005:147). Feministiese eksegete maak van verskeie literêre metodes gebruik om hulle in staat te stel om die teks te ontleed, maar hulle wil ook die historiese sowel as die sosiale nuanses in die teks ontdek. Die bybelse teks, sowel as die interpretasie daarvan is die resultaat van eiebelang – eiebelange van die outeur van die teks, sowel as eiebelange van die een wat dit interpreteer. Ook die plek of ligging waar die teks ontstaan en geïnterpreteer word, moet in ag geneem word want daar kan die sekulêre, politieke, en ruimtelike belange gevind word wat kombineer om teks en interpretasie nog verder te beïnvloed. Met ander woorde, hier gaan dit nie net om dialoog tussen teks en leser nie, maar ook om te kyk na die ideologieë wat agter die teks lê en die omstandighede van die leser wat 'n rol in sy of haar interpretasie daarvan speel.

Perdue (2005:159; 166) onderskei tussen wit (Caucasian) en swart (Womanist) Afro-Amerikaanse bybelse feministe. Wit feministe se hermeneutiek is daarop gerig om die patriargale belange van die Ou Testament bloot te lê, asook die eksegetiese en die bybelse teologie wat eeu lank slegs die perspektief van wit mans verteenwoordig (Perdue 2005:159). Daar word skerp kritiek gelewer op die patriargie in die teks, sowel as op die tradisionele wetenskaplike metode van eksegetiese en interpretasie - deur mans. Die primêre doel is om die seksisme in die interpretasie van die teks te ontmasker. Dit word op verskillende maniere gedoen – die sogenaamde 'hermeneutiek van suspisie' is 'n besonder gewilde metode om die seksistiese ideologieë binne die teks uit te wys. 'n Ander strategie is om te ontdek hoe die geskiedenis van vroue deur die patriargie in die teks onderdruk is, en om hierdie verlore stories van vroue, in die teks van die Bybel sowel as in die verskillende historiese omstandighede in die geskiedenis van Israel, te herontdek.

Sommige feministe – steeds wit – werk as historici om vroue se geskiedenis in die sosiale lewe van Israel te verstaan (Perdue 2005:159). Hulle maak van verskeie bronne gebruik, onder andere argeologie en buite-bybelse tekste. Vir hierdie feministe is dit steeds belangrik om die patriargie in die Bybel te ondermyn, om 'n feministiese lees van die Bybel daar te stel, om voorbeelde van vroue se stories op die voorgrond te stel en ook om aan te toon watter belangrike sosiale rol vroue in die patriargale samelewing gespeel het.

'A Feminist Companion to Ruth' (1993) waarvan Athalya Brenner redakteur is, weerspieël 'n aantal van hierdie uiteenlopende interpretasies. Byvoorbeeld, Ilana Rashkow (1993:26-41) se tema is 'the reversal of feminine fortune' waarin sy aantoon dat vroue – Rut en Naomi in die verhaal – self daartoe in staat is om hul lot te verander; Mieke Bal (1993:42-69 [Bal is terloops nie 'n teoloog nie, maar 'n kenner op die gebied van letterkunde en kultuur]) fokus op die eiename van die karakters in die Rutverhaal en alles wat daardeur geopenbaar word; Brenner (1993:70-84) verduidelik dat die Rutnarratief oorspronklik twee individuele mondelinge verhale was wat later saamgevoeg is; terwyl Carol Meyers (1993:85-114) en Fokkelien van Dijk-Hemmes (1993: 134-

139) vanuit die argeologie iets meer oor die sosio-kulturele agtergrond van vroue in Israel meedeel.

Perdue (2005:166) bespreek vervolgens wat hy 'womanist biblical interpretation' noem en daaronder verstaan hy die bybelse eksegetiese en hermeneutiek van swart Afro-Amerikaanse feministe. Vir hulle is hul sosiale konteks uiters belangrik aangesien hul sosio-kulturele situasie deur 'n stryd teen slawerny, rassisme en patriargie binne en buite die Afro-Amerikaanse konteks gevorm is. Die belangrikste taak van hierdie 'womanist' eksegete, is om weg te breek van die gebondenheid en beperkinge wat op hulle deur wit, rassistiese vrouehaters gelê is, en hul manier om die Bybel te gebruik om rassisme en die onderdrukking en selfs mishandeling van vroue te regverdig. 'Womanists' streef vervolgens daarna om die Bybel as 'n bron van bevryding van rassisme en patriargie te laat dien, en om Afro-Amerikaanse vroue se waardigheid en menslikheid te bevestig.

L Juliana M Claassens (2012:659-674) skryf 'n artikel met die titel: 'Resisting Dehumanization: Ruth, Tamar and the Quest for Human Dignity.' Rut, Naomi en Tamar bevind hulself in 'n 'onmenslike' situasie wat deur verskeie tragiese gebeure aangebring word - hongersnood, dood, en huweliksverpligtinge wat nie nagekom word nie (Claassens 2012:662-663). Daarna kyk sy na soortgelyke eietydse onmenslike situasies, naamlik die uitwissing van die Jode deur die Nazi's ('holocaust'), en die Afro-Amerikaanse slawe op die plantasies in die Suide (Claassens 2012:665-666). In hierdie situasies van 'onmenslikheid' is daar vrouekarakters wat weerstand bied teen daardie mense en magte wat hulle hul menswaardigheid ontnem.

Tamar en Rut bied soortgelyke weerstand, elk op hul eie manier, en deur hul riskante optrede transendeer hulle die beperkinge wat op hulle geplaas is (Claassens 2012:667). Wat uiteindelik gebeur, is dat Juda en Boas onderskeidelik die gesig van die 'ander' (vrou) sien en hom oor haar ontferm.

Die verhale van Tamar en Rut dien dus as 'n ruimte vir morele nadenke en stel 'n voorbeeld van die weerstand wat vroue kan bied in onregverdigde situasies waar patriargale strukture domineer en waar daar vir vroue geen hoop is om hul volle potensiaal te bereik nie (Claassens 2012:673). Die verhale van hierdie vroue behoort elkeen aan te spoor om weerstand te bied teen daardie magte wat 'n ander se waardigheid as mens ontken.

Die Rutboek het ook die aandag van post-kolonialistiese studies deur feministiese kritici gerek. Daar is reeds na Pui-lan (2005:100-121) verwys en haar interpretasie van die Rutboek. Sy spreek die probleem aan dat Asiatiese immigrante in die VSA gemarginaliseer word. Die Rutboek lewer volgens haar 'n pleidooi dat 'n magtige hegemonistiese samelewing (soos die VSA) ruimte vir 'andere' sal maak om saam met hulle die planeet te deel. Gale Yee (2009:119-140) redeneer soortgelyk, maar albei eksegete se probleem is dat vreemdelinge – ook Asiate – nie onvoorwaardelik in Westerse samelewings aanvaar word nie, en dat daar van hulle verwag word om na die Westerse kultuur en gebruike te konformeer. Yee is betreklik krities op die Rutboek, juis omdat Rut ophou om Moabitiese te wees en oënskynlik die Judese volk en God omhels.

Suid Afrikaanse feministiese en post-kolonialistiese studies kan ook nie buite rekening gelaat word nie, en die Rutboek as onderwerp van bespreking was besonder gewild. Enkele artikels in dié verband word genoem: een van Musa W Dube en twee van Madipoane Masenya. Dube se artikel, of lievers 'n hoofstuk in 'n boek, dra die titel: 'Divining Ruth for International Relations' (Dube 2001:179-195). Sy ondersoek vorms van divinasie (divination) soos wat dit by die 'Batswana' stamme voorkom waar professionele genesers tekens lees soos byvoorbeeld in die gooi van beendere, om verhoudings in die gemeenskap te diagnoseer, te verstaan en te help genees. Die gedagte is dat die tekens (beendere) die versteurde verhoudinge in die samelewing reflekteer. Onder die invloed van sendelinge het die Batswana mettertyd ook die Bybel as 'n soort instrument vir 'divinasie' gesien, en het die Bybel in plaas van beendere vir divinasie-doeleindes begin gebruik. Net soos beendere, kan die Rutverhaal ook as 'n mimiek of nabootsing van sosiale verhoudings gelees word. Dube (2001:180-187) neem dan Naomi se ervarings in Moab en Rut se ervarings in

Juda as voorbeeld en kom tot die slotsom dat Afrikanasies 'n verhouding van bevrydende interafhanklikheid met mekaar moet ontwikkel.

Madipoane Masenya maak dit vanuit die staanspoor duidelik dat sy vanuit 'n swart vroulike ('womanist') teologiese perspektief skryf en dat haar konteks swart Afrika is. Twee van haar artikels word vermeld. In 'Ngwetsi (Bride)' (1998:81-90) sien sy in Rut en Naomi se verhouding 'n voorbeeld van vroulike liefde, wedersydse respek en lojaliteit. In 'n volgende artikel, 'Is Ruth the "'ēšet ḥ ayil" for real? (2010:253-272) is sy meer krities. Na aanleiding van Afrika-spreuke en wat Afrika-kulture onder 'n 'vrou van deug' verstaan, kom sy tot die gevolgtrekking dat dit 'n vrou tot die huishouding, 'n heteroseksuele huwelik en kinders beperk. So 'n patriargale sisteem is in 'n post-koloniale, post-onafhanklike en post-apartheid Afrika-konteks nie aanvaarbaar nie.' Masenya vra kritiese vrae oor wat Boas en Afrika-spreuke dink 'n 'ēšet ḥ ayil' behoort te wees, en wat dit vir die bemagtiging - of ontmagtiging - van vroue impliseer.

2.1.1 Die debat word onsmaklik: Fewell & Gunn

Niks is hiermee verkeerd nie. Leser-responskritiek, 'n feministiese, kontekstuele en post-koloniale kritiek herinner 'n mens daaraan dat jy nooit van jou persoonlike subjektiewe posisie kan loskom nie. Die bril waarmee die teks gelees word, is subjektief. 'n Modernistiese strewe na objektiwiteit en finale vaste sekerhede kan nie die manier wees waarop eksegeese gedoen word nie, veel eerder moet die subjektiewe oriëntasie van elke leser na waarde geag word.

Dit kan egter ook te ver gaan. Feministiese leser-responskritiek word tot die uiterste gedryf in die werke van Donna N Fewell en David M Gunn. In 1988 skryf hulle 'n artikel, 'A Son is Born to Naomi' (Fewell & Gunn 1988:99-108). Daarin ontleed hulle al die momente van Naomi se swye in die verhaal en kom tot die slotsom dat sy 'n onvergenoegde suurknol is wat in der waarheid diep jaloers op haar Moabitiese skoondogter is. Die daaropvolgende jaar reageer Peter W Coxton (1989:26-27) deur Fewell & Gunn van waninterpretasie en 'n oppervlakkige perspektief te beskuldig. Waarop Fewell & Gunn persoonlik en selfs beledigend raak as hulle van Coxton sê: 'Like many men before him, he

wants an altruistic Naomi, he wants as self-sacrificing Ruth, and he wants a perfectly heroic Boaz' (Fewell & Gunn 1989:46).

Volgens Fewell & Gunn (1989:45-59) is Boas nie die steunpilaar van die gemeenskap wat hy voorgee om te wees nie. Vanaf die eerste oomblik wat hy Rut sien, word hy deur seksuele wellus oorweldig, maar terselfdertyd moet hy ook sy openbare beeld beskerm. Sy ideale oomblik breek aan as hy in die stadspoort die geleentheid kry om in die rol van weldoener en verlosser in te stap. Des te beter omdat hy dit in die openbaar kan doen. 'He is in the business of effecting a dubious marriage in such a way as make it a public triumph' (Fewell & Gunn 1989:52).

'n Feministiese 'hermeneutiek van suspisie' en 'lees-teen-die-grein' het beslis 'n plek in tekstuele eksegeese, maar in Fewell & Gunn se geval dryf hulle dit te ver en 'n mens moet met Lau (2011:15-16) saamstem dat hulle hul persoonlike betrokkenheid as leser en hul voorkeur om die teks teen die grein te lees '. . . renders some of their interpretations of the characters' motivations unconvincing.' Hierdie neiging blyk ook in hul Rutkommentaar 'Contemplating Redemption' waar hulle die karakters se denkstrominge 'inlees', en meer as een keer die verhaal heeltemal skeeftrek.

3 Sosiaal-Wetenskaplik: Peter Lau (2011)

Peter Lau se 2011 Rutkommentaar getiteld 'Identity and Ethics in the Book of Ruth. A Social Identity Approach' verdien besondere vermelding aangesien dit ook by die tema van 'identiteit' in hierdie proefskrif aansluit. Lau ondersoek die individuele sosiale identiteit in die Rutboek, dit wil sê, die identiteit van die verskillende karakters en die rolle wat hulle in die verhaal vertolk. Hy sluit aan by die werk van Bruce Malina en sy medewerkers se sosiaal-wetenskaplike navorsing en die rol wat eer en skaamte in die Mediterreense samelewings van die eerste eeu gespeel het (kyk bv Malina 1993). Lau se benadering het egter 'n ander klemtoon. Sy doel is '. . . not only to determine the original social context of the RN [Ruth Narrative], but also the intended rhetorical impact or persuasive intent for the implied reader. As such it straddles the historical and

literary categories (Lau 2011:98). Hy wil dus nie net die konteks as 'n soort statiese gegewe belig waarteen die teks afspeel nie, hy wil spesifiek agterkom watter impak die teks op die oorspronklike lesers en konteks gehad het.

Lau se teorie oor sosiale identiteit is baie belangrik, aangesien dit ook die siening is wat in hierdie proefskrif gehandhaaf word. Omdat daar later meerdere male na hom verwys gaan word, is dit belangrik om reeds hier te verduidelik hoe hy sosiale identiteit in die antieke wêreld verstaan: hoe het mense oor hulself gedink, en oor die gemeenskap waartoe hulle behoort het - met ander woorde, wat was die denke oor identiteit in die antieke wêreld en in Israel.

Lau stem met navorsers soos Malina en andere saam: daar is 'n radikale verskil tussen 'n moderne Westerse opvatting van identiteit en identiteit soos wat dit in antieke samelewings gekonstrueer is (Lau 2011:20; vgl Malina 1993:82-86). Om die waarheid te sê, 'identiteit' is 'n konsep waarvoor daar nie 'n woord in enige van die antieke tale bestaan nie. 'Identiteit' in antieke samelewings is dus 'n terugskouing vanuit 'n moderne perspektief, en berus op afleidings wat vanuit hedendaagse sosiaal-wetenskaplike studies en argeologie gedoen word en dan op antieke tekste toegepas word.

Heel baie gesproke kom die verskille tussen toe en vandag hierop neer: moderne Westerse samelewings is individualisties terwyl antieke gemeenskappe kollektiwisties was. Die Westerling sien homself as 'n individu; hy is anders as al die ander mense rondom hom, hy is sy unieke 'eie ek'. Daarenteen het die ou Nabye Oosterling homself deur die oë van ander gesien; die ander het as't ware soos konsentriese sirkels rondom hom uitgekring - naaste aan hom was die huisgesin, dan uitgebreide familie, dan die dorpsgemeenskap, en heel buite was die sirkel van die volk. Hierdie sirkels het die identiteit van die individu bepaal en sy individualiteit is geheel en al opgesluk deur die gemeenskap waaraan hy behoort het. Lau (2011:23) stippel die kenmerke van 'n kollektiwistiese kultuur soos volg uit:

- die self word in terme van ander gedefinieer;

- groepsbelange word vooropgestel;
- die groep se waardes en norme bepaal gedrag;
- verhoudinge in die gemeenskap is belangrik.

So 'n persoonlikheid wat homself altyd deur die oë van ander sien, word 'n diadiese persoonlikheid genoem (Lau 2011:23; kyk ook Malina 1993:67). Die diadiese persoonlikheid het die groep nodig om te weet wie hy is en waar sy plek is. Sy optrede is ook nooit ter wille van eie belang of ter bevrediging van homself nie, alles wat hy doen, moet die groep waartoe hy behoort, verryk.

Lau (2011:21-22) bring egter 'n waardevolle korreksie op hierdie model. Hy wys daarop dat so 'n radikale polarisasie tussen kollektief versus individualisties, tussen die ou Nabye Ooste en moderne Weste, 'n oorvereenvoudiging van die werklike lewe is. In die Hebreeuse Bybel kan daar spore van 'n aantal sterk individue gevind word, in die profeteboeke en ander tekste wat onder die genre van 'outobiografie' val – natuurlik nie die werklike outeur nie, maar tekste wat in die vorm van 'n eerstepersoonsverteller geskryf is. Hierdie tekste gee aanduidings daarvan dat nie alle Israelitiese mense volkome in die kollektiewe en korporatiewe sisteem ingesluit is nie, maar soms gewaag het om 'n stem, of 'n teenstem van die 'eie ek' te laat hoor.

Aan die ander kant is die sogenaamde individualistiese Westerse samelewings ook nie met die konsep van groepsdruk onvertroud nie. Op eie bodem is Suid Afrika se plofbare politiek en heersende politieke diskoers sprekende voorbeelde hiervan. 'n Mens sal nader aan die kol wees om te sê dat daar 'n glykskaal bestaan met kollektief aan die een kant en individualisties aan die ander, en dat sommige samelewings neig om voorkeur aan óf die een óf die ander te gee, met uitsonderings tussenin. 'n Kategoriese onderskeiding tussen antieke kollektiwisme en Westerse individualisme trek die prentjie van werklike situasies in albei gevalle skeef (Lau 2011:23). Dit sou meer aanvaarbaar wees om te sê dat die agtergrond waarteen die Hebreeuse Bybel afspeel, 'n antieke samelewing was wat aan kollektiewe waardes en norme voorrang verleen het en waar 'n kollektiewe identiteit beklemtoon is, maar waar die stem van die individu soms verrassend en anders ook gehoor is.

Lau (2011:26) noem drie dimensies wat tot die ontwikkeling en vorming van sosiale groepsidentiteit bydra:

- die kognitiewe dimensie – die individu weet hy behoort aan die groep;
- die waardedimensie – die positiewe (of negatiewe) betekenis van 'behoort';
- die emosionele dimensie – die houding teenoor binne of buite die groep.

In hedendaagse terme sou 'n mens kon sê dat sosiale identiteit ook 'n psigologiese verskynsel is wat die vernaamste elemente van kognitief, affektief en konatief insluit: die individu weet waar hy hoort, ervaar dit (hopelik) positief om aan die groep te behoort en hy tree op soos wat die groep van hom verwag.

Ná hierdie verduideliking pas Lau die verskillende kategorieë van identiteit, soos wat hy dit hierbo uiteengesit het, op die hoofkarakters in die Rutnarratief toe: Rut, Naomi en Boas. Hy kyk eers hoe elkeen hulself ten opsigte van die gemeenskap verstaan het, in watter mate hul optrede met die gemeenskap se verwagtinge ooreengestem het - of nie - en evalueer dan of daar sprake van verandering of heroorweging van sosiale identiteit by elkeen van hierdie karakters was. Uiteindelik argumenteer Lau dat elkeen van hierdie hoofkarakters, Naomi, Boas en Rut se oorspronklike identiteit op die een of ander wyse 'n transformasie in die verhaal self ondergaan het, en daardeur 'n etiese appèl op die geïmpliseerde leser in die tyd van die tweede tempel rig. Sy tese kom hierop neer: 'om die wet te doen' soos in die 'etiese' optredes van Boas en Rut, het 'n verrekender en sterker impak op die gemeenskap as om die 'wet te ken', soos in die geval van Esra en Nehemia. Teen die einde van sy boek skryf hy: 'The acceptance of Ruth into Israelite society challenged the notion that entrance was based solely on descent, rather decision and personal character are also important' Lau (2011:192).

Op hierdie stadium is dit ook belangrik om op te merk wat die verskil tussen Lau se perspektief op identiteit en hierdie proefskrif se perspektief op identiteit is.

Lau werk hoofsaaklik vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike benadering en pas teorieë vanuit die sosiale wetenskappe op die individuele karakters van die Rutboek toe. Hierdie proefskrif gee erkenning aan die insigte van die sosiale wetenskappe, stem heelhartig daarmee saam en maak ook daarvan gebruik; die benadering tot die Rutboek is egter nie primêr sosiaal wetenskap geïoriënteer nie, maar histories van aard. Die proefskrif wil die sosio-historiese prosesse ondersoek en deur die strominge in die geskiedenis en die gemeenskap te verken, wil dit agter die denke oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel kom.

4 Etiese en morele riglyne in die Rutboek: Mary Mills (2001)

Die titel van Lau se boek is 'Identity and Ethics in the Book of Ruth'. Waar hy uitvoerig oor sosiale identiteit skryf, maak hy dit nie baie duidelik wat hy onder 'eties' verstaan nie, terwyl dit na aanleiding van die titel, ook 'n belangrike rol in sy verstaan van die Rutboek speel. Selfs die 'etiese' optredes van Boas en Rut verduidelik nog nie wat 'eties' in die antieke samelewings beteken het nie.

Mary Mills (2001) skryf 'n boek met die titel, *Biblical Morality. Moral Perspectives in Old Testament Narratives*. Só sê sy: "Moral" is to be applied to the overall frame of a particular tale or to an overarching theme. Within this setting "ethical" measurements may be made' (Mills 2001:8). 'Moreel' word toegepas òf op die profiel van die bybelse karakter, òf op die narratiewe raamwerk van 'n verhaal (plot / intrige), òf op 'n algemene oorkoepelende tema. Wat karakter betref, ontleed Mills drie van hulle: Abraham, Dawid en Ester (Mills 2001: 25-93); daarna kyk sy na drie verhale: Rut, Josef en Jona (Mills 2001:97-162 [Rut, pp 97-116]); en laastens hanteer sy drie temas: wêreldorde in Genesis 1-11 (Mills 2001:165-190), wêreldmagte in Daniël 1-7 (Mills 2001:191-215), en lyding en boosheid in die boek van Job (Mills 2001:217-239).

Moraliteit lê vir haar in die wyse waarop die karakters in die verhaal teenoor mekaar optree, en die positiewe bydrae wat hulle op die res van die gemeenskap het (Mills 2001:97-116). Sy vermy doelbewus die historiese situasie sowel as verwysings na moontlike wette wat op etiek of moraliteit kan dui. Vir haar gaan

dit om die verhaal, en die drie elemente wat by so 'n narratiewe lees van 'n teks belangrik is: die geskrewe teks voorhande; die verhaal (gebeure waarna die teks verwys); en die vertelling (tyd-ruimtelike konteks waarbinne die intrige afspeel).

Die vraag is of bybelse narratiewe en bybelse karakters werklik na aanleiding van hedendaagse konsepte oor 'eties' en 'moreel' geïnterpreteer kan word? Die mees algemene begrip van etiek is dat dit te make het met die basiese oortuiging van die mens en menslike samelewings (Berlejung 2006:12). Etiese beginsels gee riglyne vir optrede op elke terrein in die lewe: die huwelik, familie, beroep, politiek, en selfs die natuur. Onder etiek word verstaan dat dit die goeie as doel voor oë het, iets wat met morele beginsels te make het. Op persoonlike, individuele vlak duik etiese dilemmas op wanneer moeilike persoonlike keuses uitgeoefen moet word, en om van twee kwade die een te kies wat die minste skade sal doen. Op publieke vlak word gemeenskappe aangemoedig om 'etiese' beginsels uit te leef, soos om om te gee vir die armes, hulle te ontferm oor die gemarginaliseerdes en oor die algemeen om eerder goed as kwaad te doen. Nog meer gespesialiseerd - vandag word daar gepraat van besigheidsetiek, regsetiek, ingenieursetiek, mediese etiek . . . elke beroep het sy eie etiek.

Berlejung (2006:13) maak 'n belangrike punt as sy sê dat wat onder etiek en moreel verstaan word, ook aan tyd, kultuur, samelewing en perspektief op die wêreld gebonde is. Daar heers dus 'n groot historiese afstand tussen toe en nou. 'n Etiek wat 'n beroep doen op die individu se persoonlike gewete, se aanvoeling vir moraliteit was onbekend in die antieke wêreld en die onderskeid tussen 'wat is' en 'wat behoort te wees', het nie bestaan nie (vgl ook Kampling 2006:13; Otto 1994:10-11; en Otto 2007:84). Oor antieke samelewings in die algemeen, sê Otto (2007:85): 'For ancient people, what counted as "the good" [before all ethical theory] was traditional conduct in the sense of what was customary and therefore normal.'

Dit wil sê, antieke samelewings het nie gedink dat hulle eties of oneties optree nie, alles wat hulle gedoen het, moes die normale gang van sake ondersteun.

Otto se opmerking sluit ook by hoe identiteit in antieke samelewings verstaan kan word. Hulle het nie individueel nie, maar oorwegend kollektief gedink en in belang van die groep waartoe hulle behoort het, opgetree. Mense se goeie daade was nie volgens hedendaagse etiese of morele oortuigings gemotiveer nie, vir hulle het dit daarom gegaan dat die hele gemeenskap moes baat by wat hulle doen – of nie.

Vir Israel was daar egter ook 'n ander kriterium. Alhoewel daar waarskynlik nie net een nie, maar menigvuldige 'etiese' in die Ou Testament is (Otto 1994:12), lyk dit asof die volgende gesê kan word: Israel se etiek was ingebed in die heilsgeskiedenis van die volk en word konkreet wanneer die wil van JHWH uitgevoer word (Otto hierbo; Berlejung 2006:13; Kampling 2006:14). Dit alles word saamgevat in die riglyne wat die torah gee: liefde tot God en liefde tot die naaste. Die 'goeie' daade wat tot voordeel van die hele gemeenskap gestrek het, was vir Israel gemotiveer in die doen van die wil van JHWH. Israel se 'etiese' was religieus geïnspireer: al die gebruike, en al die wetgewing wat daarop gerig was om 'n billike en regverdigde samelewing daar te stel, het van JHWH self gekom.

Dit was die belangrikste verskil tussen Israel en die res van die ou Nabye Oosterse samelewings. Almal wou 'n ordelike samelewing hê; alle wetgewing was daarop gerig om geweld en misdaad te bekamp; alles het op reg en geregtigheid afgestuur. Alle ou Nabye Oosterse samelewings het 'n idee gehad van wat onder 'eties' en 'moreel' verstaan kan word, al was dit nie in terme van 'n individuele gewete nie, maar ter wille van die samelewing. Vir Israel, anders as die res van hul bure, het dit nie uitsluitlik ten behoeve van 'n ordelike samelewing gegaan nie, maar ten diepste daarom dat die wil van JHWH moet geskied.

Wanneer die Rutboek gelees word, is dit belangrik om dít in gedagte te hou: etiek het te make met optrede wat die belange van die gemeenskap dien, en wat volgens die wil van JHWH uitgevoer word. Dit is die boodskap wat die outeur van die boek wil oordra: Rut en Boas se optrede is tot voordeel van die gemeenskap, maar ook volgens die Here, die God van Israel se wil.

5 Intertekstualiteit: Harold Fisch (1982), Kristen Nielsen (1997), Ellen van Wolde (1997), Yitzhak Berger (2009)

Intertekstualiteit is 'n eksegetiese metode wat tekste met ander tekste in die Hebreuse Bybel vergelyk; dit kan sinkronies of diakronies gedoen word. Die benadering wat vervolgens bespreek gaan word, is sinkronies van aard, dit wil sê, tekste wat inhoudelik en tematies met mekaar vergelyk word, sonder om die konteks van die verskillende tekste in berekening te bring. Van die belangrike werke in hierdie verband is Harold Fisch se 1982 artikel, Kristen Nielsen se 1997 Rutkommentaar en 'n artikel van Ellen van Wolde, ook in 1997. (Nielsen se werk is ook met betrekking tot die bespreking oor datering relevant en daar sal kortliks weer na haar verwys word, maar omdat syself haar eksegetiese metode as 'intertekstueel' bestempel, kom dit hier ter sprake.)

Nielsen (1997:8) se rasionaal is dat geen teks as 'n onafhanklike selfstandige eenheid ontstaan het nie, en dat die betekenis daarvan eers duidelik word wanneer dit in die lig van ander tekste gelees word. Van Wolde (1997:4) stem hiermee saam en verduidelik verder dat dit nie slegs om strukturele parallele en herhalende temas gaan wat op een of ander wyse met mekaar verband hou nie; dit gaan ook oor hoe tekstuele elemente verander word om in nuwe strukture verwerk te word. 'n Intertekstuele eksegeese van 'n teks let op herhaling sowel as transformasie. Fisch (1982:426; kyk hierbo) lewer oënskynlik kritiek op suiwer strukturalisme, en sê dat dit die krisis in die geskiedenis miskyk wat tot die ontstaan van die teks aanleiding gegee het; nogtans gee hyself geen aandag aan die historiese konteks van die teks nie, maar hy kyk hoe die geskiedenis deur die teks voorgestel word. Met ander woede, die geskiedenis is geskiedenis soos wat die teks dit beskryf, die historiese konteks waarbinne die teks ontstaan het, speel nie 'n rol in sy intertekstuele vergelykings nie.

Beide Nielsen en Van Wolde merk 'n primêre intertekstuele verwantskap op tussen die Rutverhaal en die Juda-Tamarnarratief in Genesis 38 (Nielsen 1997:13-17; Van Wolde 1997:8-12). Fisch (1982:427) beaam die Juda-Tamar intertekstualiteit, maar vind verbande met die Rutverhaal ook in die Abraham-

narratiewe, die verhale van Abraham en Lot en die verwoesting van Sodom en Gomorra (Genesis 13) en die dogters van Lot (Genesis 19). Van hierdie drie eksegete is Nielsen die enigste wat 'n moontlike datering van die teks (Rut) voorstel en dit teen 'n bepaalde historiese agtergrond lees; Fisch en Van Wolde gaan albei suiwer intertekstueel te werk, en dis nogal interessant om te sien hoedat hul interpretasies verskil.

Wanneer Fisch intertekstuele verbande tussen die Rutboek en die onderskeie Abraham-narratiewe (hierbo) lê, sien hy 'n bepaalde 'Rutkorpus' raak (Fisch 1982:427, 433). Hy verduidelik dit soos volg: in werklikheid handel al hierdie stories oor een enkele familie, die familie van Abraham en sy broerskind Lot. Lot is die vader van Moab, dus die voorvader van Rut. Abraham is voorvader van Jakob en Juda, Juda is die vader van Peres en dus die voorvader van Boas. In Genesis 13 het Abraham en Lot se weë geskei, maar word uiteindelik weer in die karakters van Boas en Rut herenig. Hier eindig dit egter nie. Fisch sê dat dit alles om meer gaan as familiebande wat eens op 'n tyd verbreek is. Die hoogtepunt van die Rutverhaal is die vooruitsig op koning Dawid. En dit is waarskynlik wat Fisch (1982:433) met 'n diakroniese of historiese dimensie bedoel: vir hom vorm die Rutboek deel van 'n 'Heilsgeschiede', die boek is deel van die verbondsgeskiedenis wat uiteindelik op redding en verlossing uitloop.

Interessant is die feit dat Fisch nie veel van die parallele tussen Rut en Tamar, die element van 'vreemde' vroue en 'verleiding' maak nie, terwyl dit by beide Nielsen (1997:13-17) en Van Wolde (1997:8-12) 'n prominente rol speel. Nogtans verskil hulle in hul interpretasies van die boek.

Nielsen (1997:17) meen dat die Rutboek met Genesis 38 in gesprek tree om uiteindelik 'n nuwe en beter verhaal te vertel. Die boek wil die leser oortuig dat God ingegryp het en Rut uitverkies het om die voormoeder van Dawid te word, en meer nog, dat Rut ook die uitverkiesing werd is. Van Wolde (1997:8-12) gaan meer breedvoerig te werk om semantiese parallele tussen die twee narratiewe aan te toon, soos byvoorbeeld, die ruimtelike oriëntasie, dit is 'n openbare plek waar die ontknoping plaasvind; tydsverloop en wagtyd; 'vreemde' vroue wat besondere moeite met hul voorkoms doen; 'wag' vir 'n manlike karakter om te

reageer waarvan albei ouer aangetroude Judese familieledede is (dit is 'n afleiding wat Van Wolde maak maar wat nie direk in die Rutboek op enige wyse gesuggereer word nie); albei vroue het dieselfde doel, naamlik om 'n bloedlyn voort te sit; albei se planne slaag; albei word aan die einde van die storie vergeet. Die rol van Tamar en Rut is dat hulle 'iemand anders se oë laat oopgaan', hulle is instrumenteel daartoe dat Juda, Boas en Naomi op 'n bepaalde wyse transformeer. Juda beken sy skuld; Naomi ondergaan 'n geestesverandering van 'n depressiewe vrou sonder hoop tot een wat self inisiatief neem wanneer sy sien wat in Rut steek; Boas sien Rut nie meer as 'n 'vreemde vrou' nie, maar as een vir wie hy bereid is om as lossier op te tree. Die rolle van Rut en Tamar is om as 'vreemde' vroue 'n konfronterende spieël voor die gesigte van die 'binnekring' te hou (Van Wolde 1997:27). Net soos Yee (2009:119-140 hierbo) het Van Wolde egter ook 'n probleem dat albei vroue, Rut en Tamar, hul oorspronklike identiteit prysgee, ten einde in die gemeenskap opgeneem te word, en dat hulle, deur te konformeer, nie werklik daarin slaag om die gemeenskap te konfronteer nie.

Yitzhak Berger (2009:253-272) sien 'n intertekstuele verband tussen die Rutboek en 1 Samuel 25 - die gebeure tussen Dawid, Nabal en Abigail. Hy redeneer dat nòg die optrede van Dawid, nòg die optrede van Nabal prysenswaardig is - beide het selfsugtige motiewe in die verhaal. Selfs Abigail het slinkse motiewe in die manier waarop sy Nabal hanteer (Berger 2009:264-269). Alles gaan om mag. Daarenteen tree Rut en Boas met nederigheid en integriteit op. Die Rutboek stel dus 'n 'morele' voorbeeld vir die toekomstige konings van Israel, voortaan almal die nagslag van 'n bekeerde Moabiet (Berger 2009:269). Met ander woorde, die Rutnarratief funksioneer as 'n kontranarratief teen die Dawidverhaal en toon aan dat Dawid weggewyk het van die gesonde eienskappe van sy voorouers, Boas en Rut.

6 Teks, interteks en konteks van die teks: Zenger (1986), Frevel (1992), Braulik (1996), Fischer (2001), Köhlmoos (2010)

Teks, interteks en konteks gaan om drie aspekte aan wat by die eksegeese van 'n teks in ag geneem moet word. Die teks is belangrik: die woorde wat daar

staan, dit wat geskryf is en wat gelees word. Die teks word egter nie van sy konteks ontkoppel nie: dit is, daardie gebeure in die geskiedenis en in die gemeenskap wat daartoe aanleiding gegee het dat die teks op skrif gestel is. Uiteindelik is daar nie net een teks nie, maar meerdere tekste in die lewe van 'n gemeenskap wat met mekaar in gesprek tree of op mekaar kommentaar lewer. Met ander woorde, teks, interteks en konteks wil die historiese en sosiale prosesse verstaan wat tot die ontstaan van die teks aanleiding gegee het, en met watter ander tekste die teks diskoers voer.

Die Rutkommentare van Erich Zenger (1986), Christian Frevel (1992) en Melanie Köhlmoos (2010) is voorbeelde van die klassieke histories-kritiese metode waarin verskillende 'lae' in die teks geïdentifiseer word en aan verskillende tydperke in Israel se geskiedenis toegeskryf word. Die rasionaal agter so 'n benadering word goed opgesom in die woorde van Frevel (1992:25):

. . . das Erste (Alte) Testament [ist] zu großen Teilen langsam gewachsene Fortschreibungsliteratur, an der oft viele verschiedene *Autoren* gearbeitet haben. Überarbeitet wurden die Texte meist dann, wenn sich die äußeren Umstände für die Rezeption der Literatur in der Gemeinschaft geändert hatten, sei es, daß eine neue politische Situation entstanden war . . .

Die Ou Testament het oor 'n lang tydperk ontstaan en ontwikkel, en meer as een outeur het die hand aan die pen gelê om die tekste wat in hierdie boek opgeneem is, neer te skryf. Die rede vir hierdie 'Fortschreibung' – skrywe op skrywe – is dat die konteks telkens verander, en dat 'n nuwe en veranderde konteks om 'n herinterpretasie van bestaande tekste roep, en selfs vereis dat nuwe tekste op skrif gestel word. Bogenoemde kommentare sien 'n soortgelyke ontwikkeling in die Rutboek, veral wat die inleiding betref waar die boek in die tyd van die rigters geplaas word, en hulle beskou ook die slot-genealogie as sekondêr. Daar was dus 'n ouer bestaande verhaal oor Rut en Naomi, en die 'raam' is later bygevoeg.

Kontra Zenger, Frevel en Köhlmoos (hierbo) sien Fischer (2001) geen 'lae' in die teks nie, en reken dat die hele Rutboek van begin tot einde as 'n volledige teks

geskryf is. Sy is betreklik omstrede in haar argument dat selfs die geslagsregister wat deur die meerdere eksegete as 'n latere addendum gereken word, 'n inherente deel van die teks uitmaak. Volgens haar is die Rutboek verteenwoordigend van 'n spesifieke literatuursoort in die tyd van die tweede tempel waar narratief en genealogie onlosmaaklik aan mekaar verbonde is (Fischer 2001:72). Dit lyk asof Fischer voorkeur wil gee aan 'n teksimmanente sinkroniese lees van die teks, maar terselfdertyd ook die Europese histories-kritiese tradisie wil handhaaf want sy lees die teks binne konteks: ook sy aanvaar 'n posteksiliese datering van die Rutboek en reken dat die boek in reaksie op Esra en Nehemia se beleid ten opsigte van vreemdelinge in die gemeenskap is.

Dit is egter veral die werke van Georg Braulik (1996:61-138; 1999:1-20) wat 'n tekstuele, intertekstuele en teks-kontekstuele lees van die Rutboek by meerdere eksegete, ook Fischer, inspireer het. Hy gebruik die besonder insiggewende term 'Gegengeschichte' waarmee hy die Rutboek beskryf. Hy meen dat die Rutboek 'n besliste ' . . . Gegengeschichte vor allem zum sogenannten Gemeindegesetz des Deuteronomium 23, 4-7 . . .' is. Op verskillende maniere wil die Rutboek 'n 'teengesiedenis' teen die wet in Deuteronomium wil vertel, en die redes waarom Moabiete (en Ammoniete) in die vergadering van JHWH verbied word, wil ophef. Sy 1999 artikel is 'n verkorting van sy langer hoofstuk in 'n boek, en daarin skryf hy: 'Ruth is the only Biblical example of an *entire* book systematically subjecting regulations of the Deuteronomistic code as social critical (Rt 1-2) and sexual-critical (Rt 3-4) *relecture* by allusions of different kinds' (Braulik 1999:19). Braulik se tese neem aan dat die Rutboek in die tyd van die Tweede Tempel as 'n doelbewuste protes geskryf is, nie net teen die Moabieteparagraaf in Deuteronomium nie, maar ook teen die manier waarop Esra en Nehemia dit verstaan, en verskeie eksegete, wat reeds vroeër genoem is, stem met hom saam (kyk Goulder 1993:316; Zakovitch 1999:62-64; Spangenberg 2000:190; Fischer 2001:62, 124; Korpel 2001:233; LaCocque 2004:25; Matthews 2004:212; Grätz 2007:277; Köhlmoos 2010:xv, 4; Moen Saxegaard 2010:201; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xli, 4-5; Lau 2011:45).

Dit is die standpunt wat in hierdie proefskrif aanvaar word: die Rutboek word in die tydperk van die tweede tempel gedateer, en is geskryf in reaksie op Esra en Nehemia se houding ten opsigte van uitlanders in die gemeenskap. Braulik het hoofsaaklik Deuteronomium 23:4-7 in gedagte; dit moet egter opgemerk word dat slegs Nehemia 13:1-3 direk na daardie teks verwys, en nie Esra nie. Esra 9:1 waar die verbode nasies gelys word, het eerder betrekking op Deuteronomium 7:1 (meer hieroor later), daarom kan daar nie gesê word dat die Rutboek se primêre gespreksgenoot die Moabieteparagraaf in Deuteronomium is nie. Nietemin, Braulik se werk bevestig dat die Rutboek as 'n polemiese teks binne 'n historiese konteks en in gesprek met ander tekste van die tyd gelees moet word, en dat die konteks van die teks uiters belangrik vir die verstaan daarvan is.

Nie alle eksegete wat die Rutboek in die tyd van die tweede tempel dateer, is egter daarvan oortuig dat die boek polemies teen Esra en Nehemia gerig is nie. Frevel (1992:38) stel dit eksplisiet dat daar geen polemieë in die Rutboek aanwesig is nie. (Daar moet egter bygevoeg word dat Frevel wel intussen van mening verander het - dit het hy te kenne gegee gedurende 'n persoonlike gesprek tydens Pro Pent 2014.08.29). Ook Rothenbusch (2011:76) sien in die Rutboek slegs 'n algemene verset teen 'Ausländerfeindlichkeit und Fremdenangst' - dalk 'n vorm van xenofobie - maar nie noodwendig 'n polemiese gesprek met Deuteronomium of met Esra en Nehemia nie. In Zenger (1986) se kommentaar is daar nêrens 'n verwysing na sodanige polemieë nie. Die oorwoë mening blyk egter te wees dat die Rutboek as beswaarskrif geïnterpreteer moet word en die produk van 'n skrywer - of dalk skrywers - is wat 'n meer inklusiewe houding teenoor uitlanders in die posteksiliese gemeenskap wou aanmoedig.

6.1 Joodse kommentare: Zakovitch (1999), Cohn Eskenazi en Tikva Frymer-Kensky (2011 [5771])

Twee kommentare op die Rutboek vanuit die Joodse konteks verdien vermelding: dié van Yair Zakovitch (1999) en dié van Tamara Cohn Eskenazi en Tikva Frymer-Kensky (2011; 5771 volgens die Joodse jaartelling). Tikva Frymer-

Kenski is ongelukkig oorlede voordat die kommentaar voltooi is, en klaarblyklik was sy hoofsaaklik vir die eerste twee hoofstukke in die Rutboek verantwoordelik. Tamara Cohn Eskenazi het die kommentaar in herinnering van haar opgedra, en dit verskyn onder albei se name. Hierdie navorsing is van waarde, in die eerste plek omdat Hebreeus die skrywers se moedertaal is en hulle meer met die Hebreeuse idioom as Westerlinge vertrou is, en ook omdat hulle vanuit 'n Joodse perspektief aspekte waarneem wat Westerse oë nie altyd raaksien nie. Zakovitch se kommentaar is uit Hebreeus in Duits vertaal; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky skryf in Engels. Alhoewel albei kommentare die klassieke eksegeese van die meeste Europese en Engelse kommentare volg, bied hulle interessante insigte rondom die gebruike in die Joodse wêreld – in die antieke tye sowel as hedendaags.

7 Konklusie met betrekking tot verskillende perspektiewe op die Rutboek

Om hierdie afdeling dan af te sluit: hier het dit oor die stand van navorsing gegaan wat op die Rutboek gedoen is, en die fokus was hoofsaaklik op verskillende benaderings tot die teks: dit is oorsigtelik en poog hoegenaamd nie om volledig te wees nie. Die volgende eksegetiese metodes kan aangedui word:

- 'n teksimmanente en sinkroniese benadering wat nie die konteks van die teks in ag neem nie. Twee leesstrategieë is aangedui: (i) 'n objektiewe lees van die teks om 'n struktuur- of narratiewe analise van die teks te doen wat betekenis ontsluit, en (ii) 'n subjektiewe lees van die teks waar die konteks en interpretasie van die leser 'n deurslaggewende rol speel om betekenis aan die teks te gee;
- 'n intertekstuele benadering wat steeds 'n sinkroniese lees van die teks voorstel, maar die Rutboek tematies by ander soortgelyke narratiewe in die Hebreeuse Bybel betrek;
- 'n tekstuele, intertekstuele en 'n teks-kontekstuele benadering waar die konteks van die teks aandui teen watter historiese en sosiale

omstandighede die boek ontstaan het, en met watter ander vroeëre of kontemporêre tekste die Rutboek in gesprek tree.

Dit het geblyk dat die Rutboek op verskillende maniere geïnterpreteer kan word. Alhoewel dit lyk asof die oorkoepelende temas dié van solidariteit, lojaliteit, liefde en deernis tussen mense is, en God se liefde wat in menslike handeling van liefde sigbaar word, is nie almal daarvan oortuig nie. Die kritiek van feministiese en post-kolonialistiese eksegete moet ook in ag geneem word, en hul waarneming dat Rut nie werklik as 'vreemdeling' in die gemeenskap aanvaar word nie. In wese kom dit daarop neer dat sy eintlik haar hele identiteit moes prysgee. Dit – die prysgawe van identiteit – is belangrik en moet verreken word. Wanneer daar gepoog word om die Rutboek as 'n bron gebruik word om teen xenofobie te argumenteer, mag dit dalk nie werklik slaag nie.

Wanneer die Rutboek egter in die tyd van die tweede tempel gedateer word, dit is, wanneer die konteks van die teks belangrik word, identifiseer meerdere eksegete 'n bykomende tema, naamlik, dié van polemieë teen die eksklusiewe houding wat daar teenoor vreemdelinge in die samelewing bestaan het. Op narratiewe wyse lewer die Rutboek kritiek teen hierdie eksklusiwiteit, en maak 'n voorstel vir 'n inklusiewe, JHWH aanbiddende gemeenskap. Ten opsigte van post-kolonialistiese kritiek, beteken hierdie sogenaamde 'inklusiwiteit' egter ook nie 'n onvoorwaardelike integrasie in die gemeenskap nie. Die kern is aanbidding van JHWH, met ander woorde, inklusiwiteit word nie op grond van afkoms nie, maar religieus gedefinieer – wat ook maar 'n ander manier van eksklusiwiteit is! Op hierdie waarneming word meer breedvoerig later in hierdie proefskrif uitgebrei.

Datering van die Rutboek en die rol wat dit in die interpretasie van die boek speel – of nie – is die volgende onderwerp ter bespreking.

8 Datering

Vir sommige eksegete is die datering van die Rutboek nie belangrik om die bedoeling daarvan te snap nie; vir ander is die datering van die boek juis 'n

belangrike sleutel vir die verstaan daarvan. Verder is die datering van die Rutboek betreklik omstrede. Omdat die verhaal 'in die tyd van die rigters' afspeel, is sommige eksegete daarvan oortuig dat dit ook die tyd van vertelling is, dit wil sê, die rigtertyd of die vroeë koningstyd, net daarna. Ander eksegete lees die Rutboek teen die agtergrond van die tweede tempel – vir sommige is die polemieë teen Esra en Nehemia se beleid ten opsigte van gemengde huwelike voor-die-hand-liggend, ander is weer nie heeltemal daarvan oortuig nie.

Vervolgens word aandag aan die datering van die Rutboek gegee, en verskeie argumente vir 'n voor of laat datering van die boek, selfs dat geen datering nodig is om die boodskap te verstaan nie, gaan aangedui word.

8.1 Datering nie noodsaaklik om die betekenis van boek te snap nie

'n Suiwer teksgeöriënteerde lees van die teks soos 'n literêre, strukturele, narratiewe en soms intertekstuele lees van die teks (Alter, Van Wolde), 'n lesersgeöriënteerde lees van die teks soos by sommige feministiese eksegete (Bal, Brenner) en waar die subjektiewe konteks van die leser beklemtoon word (Masenya, Yee), vra nie na die konteks van die teks nie. Daar word op literêre of sosiale teorieë staat gemaak om die teks te lees en te interpreteer, en indien nodig, op die leser se huidige kontemporêre situasie toe te pas.

Steeds onseker oor 'n definitiewe datering, is die kommentaar van Doob Sakenfeld (1999) waarna alreeds verwys is. Vir haar is datering nie werklik belangrik om die intensie van die narratief te verstaan nie. Sy identifiseer die doel van die boek om 'n meer inklusiewe gesindheid by 'n oorwegend eksklusiewe gemeenskap aan te moedig. Sou die Rutboek in die laat vooreksiliese tyd geskryf wees, dan het dit die Judese gemeenskap se houding teenoor die naburige Kanaäniete aangespreek. Vir die posteksiliese gemeenskap wil die boek 'n teenvoeter teen die eksklusiewe maatreëls van Esra en Nehemia bied. Wat Doob Sakenfeld eintlik wil sê, is dat die Rutboek 'tydloos' is; ongeag

datering hou dit vir enige samelewing van enige tydperk 'n boodskap in, vooreksilies, posteksilies en vandag, en dit is verdraagsaamheid teenoor die 'ander' (Doob Sakenfeld 1999:4-5).

8.2 Vooreksilies

Een van die sterkste argumente vir 'n vooreksiliese datering wat deur sommige kommentare aangevoer word, is dié van die argaïese taalgebruik in die Rutboek (Campbell 1975:23; Prinsloo 1982:6; Hubbard 1988:30-31; Sasson 1989:251; Loader 1994:12). Hamlin (1996:2) wys op die besondere kunstige opbou van die Rutboek, en daarom meen hy dat dit in die tyd van Dawid en Salomo geskryf is, aangesien hierdie periode as die 'goue eeu van Hebreeuse letterkunde' bekend staan.

Eksegete verskil egter oor presies hoe vroeg of hoe laat in die vooreksiliese tydperk die Rutboek gedateer moet word. Soos Hamlin (hierbo) dateer ook Campbell (1975:23), Prinsloo (1982:5-6), Gow (1992:207-208), Grant (1991:10-11) en Loader (1994:12) die Rutboek aan die begin van die koningstyd, in die tyd van koning Dawid en Salomo. Sasson (1989:251) gee toe dat dit moeilik is om 'n datum te bepaal, maar hy stel voor dat die Rutboek moontlik na die tyd van koning Josia (640-609 vC) gedateer kan word.

Verskeie kommentare wat ten gunste van 'n vooreksiliese datering is, raak die tema aan dat Dawid moontlik Moabitiese voorouers (soos Rut) kon gehad het, en dat die Rutboek as apologie vir die groot koning se herkoms geskryf is (Gow 1992:206; Sasson 1898:251; Nielsen 1997:28-29). Die slotgenealogie (in Rut 4:17b, 18-22) steun hierdie argument. Die hele verhaal stuur af op die geboorte van Obed, die direkte voorouer van koning Dawid. Gow (1992:206) reken dat die profeet Natan die Rutboek kon geskryf het, en dat so 'n apologie op sy nodigste in die tyd van koning Dawid self was. Ook Nielsen (1997:28-29) vermoed dat die outeur van die Rutboek aan die koninklike hof verbonde was, en dat die boek oorspronklik geskryf is om die reg van Dawid se nageslag tot die troon te verdedig. Die inspirasie agter die boek is 'n doelbewuste reaksie van die outeur om 'n moontlike smeerveldtog teen Dawid en sy moontlike Moabitiese

herkoms die mond te snoer. En alhoewel Sasson (hierbo) die boek 'n paar eeue later dateer, stem hy saam dat die uiteindelijke doel van die Rutboek die verheerliking van koning Dawid is.

Die debat rondom Deuteronomium 23:4 [HB 5] wat Moabiete (en Ammoniete) verbied om in die vergadering dan JHWH te kom, word ook aangespreek, aangesien 'n hele aantal eksegete wat die Rutboek posteksilies dateer (na hulle is hierbo verwys), hierdie bepaling gebruik om aan te voer dat die Rutboek polemiëk voer teen die wyse waarop die boeke Esra en Nehemia die wet interpreteer. Hierteenoor merk Prinsloo (1982:5-6), Scharbert (1994:7), en Bauckham (1996:39) die vredeliewende toonaard van die boek op, en kan nie insien dat dit enigszins polemies bedoel kan wees nie. Campell (1975:27) en Loader (1994:12) wys daarop dat Dawid en Salomo albei 'vreemde vroue' gehad het, en dat die Rutboek by hierdie meer ope gesindheid ten opsigte van gemengde huwelike in die tyd van die monargie aansluit. Prinsloo (1982:6) reken dus dat die Rutboek voor die Deuteronomistiese wetgewing in die sewende eeu vC ontstaan het: alhoewel dit in stryd met Deuteronomium 23:4 is, het die outeur van die boek waarskynlik nie die wet geken nie.

Sommige eksegete wat 'n vooreksiliese datering voorstaan, erken egter dat dit ook moontlik is dat die Rutboek, net soos die ander boeke in die Hebreeuse Bybel, 'n groeiproses ondergaan het. Alhoewel Prinsloo (1982:6-7) daarvan oortuig is dat die grootste gedeelte van Rutboek pre-eksilies ontstaan het, reken hy dat die boek eers in die posteksiliese tyd finaal afgerond is, en hy grond sy argument daarop dat die geslagsregister beslis 'n latere addendum moet wees. Larkin (1996:25) redeneer langs soortgelyke lyne en voer aan dat die Rutboek moontlik in die tyd van Salomo kon ontstaan het, maar herhaalde prosesse van redigering tot ná die ballingskap ondergaan het, en eers posteksilies voltooi is.

8.3 Posteksilies

Eksegete wat die Rutboek posteksilies, in die tyd van die tweede tempel dateer, weerlê die argumente van 'n vooreksiliese datering met 'n aantal

teenargumente. Eerstens is daar die waarneming van die sogenaamde 'argaïese taalgebruik'. Volgens Zakovitch (1999:64) en Fischer (2001:92) was hierdie taalgebruik tipies van die tyd van die tweede tempel, en het die outeur van die

Rutboek dit doelbewus aangewend om die verhaal geloofwaardig in die rigterstyd te laat afspeel (Zakovitch) en om by die aartsouervertellinge aan te sluit (Fischer 2001). Teenoor die Moabitiese apologie wat sommige kommentare hierbo opper, vra Frevel (1992:29) tereg watter skade 'n Moabitiese ooroumagrootjie kan aanrig as geslagslyne in Israel hoofsaaklik patrilineêr voortgesit word en via die manlike lede van die familie gedefinieer word?

Laastens is daar die argument dat die outeur van die Rutboek nie die Deuteronomistiese wetgewing – veral Deuteronomium 23:4 – geken het nie. Zakovitch (1999:63), Fischer (2001:34), Grätz (2007:277-284), Köhlmoos (2010:XVI), Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:xvi) is daarvan oortuig dat die outeur die wet en die gebruike ken, en met al die gebooe vertrou is. Daar is genoeg bewyse dat die Rutboek tekstuele verbande tussen torah, Pentateug en selfs met die profete (Zakovitch) lê (alhoewel Fischer nie heeltemal van die profete oortuig is nie). Die punt is egter dat Deuteronomium 23:3 [HB 4], een van die belangrike tekste in die debat aan die outeur van die Rutboek bekend was. Cook (2015:170) sê duidelik dat '... Ruth's storyteller worked in just such an imaginative manner to show a viable way through the prohibitions of Deuteronomy into an *inclusive* future'. Met ander woorde, die outeur van die Rutboek weet baie goed wat in Deuteronomium geskryf is, en die afleiding kan gemaak word dat die Rutboek op skrif gestel is toe die Pentateug en die grootste gedeelte van die deuteronomistiese geskiedenis – oftewel die vroeë profete voltooi is.

Ander redes vir 'n posteksiliese datering van die Rutboek is die posisie van die boek in die Hebreeuse kanon. Anders as in die Septuaginta en in die Ou Testament van die Katolieke sowel as die Protestantse tradisies, word die Rutboek nie volgens 'n 'historiese' oorweging tussen die boeke Rigters en Samuel ingedeel nie, maar word dit in die 'ketuvim' – die 'geskryfte' gevind. Hierdie derde en laaste versameling boeke in die Hebreeuse Bybel het volgens

die Joodse tradisie ná die profetiese literatuur tot stand gekom – dit wil sê, baie beslis post-eksilies (Zenger 1986:27; Zakovitch 1999:62; Spangenberg 2000:190; Fischer 2001:34). Zakovitch (1999:64) en Fischer (2001:90) vermeld ook die feit dat die Rutboek, net soos Ester en Judit 'n 'vroueboek' is, en dat vroueboeke tipies van die literatuur in die tyd van die tweede tempel was. Een van die belangrikste redes waarom die Rutboek in die tyd van die tweede tempel geskryf is, is om solidariteit in 'n verdeelde gemeenskap met uiteenlopende belange aan te moedig (Zenger 1986:27-28; Frevel 1992:34, 157; Perleman 1998:105). Perlemann (1998:105) stel dit soos volg: 'Die Vision des Rutbuches von einer Gesellschaft, in der *h aesaed* – uneigennützige Solidarität – das leitende Prinzip ist (vgl. 1,8; 2,20; 3,10), entspricht der nachexilischen Vision einer von *haesaed* geprägten messianisch-davidischen Heilzeit (vgl. Js 16,4-5; 55,3-5).'

Beide Zenger (1986:28) en Frevel (1992:34, 157) neem ook 'n groeiproses in die boek waar en reken dat die narratief betreklik vroeg maar steeds posteksilies ontstaan het, maar dat die geslagsregister heelwat later bygevoeg is. Zenger (1986:28) meen so laat as die Hellenistiese tyd, ongeveer 200 vC. Die byvoeging van die geslagsregister is egter nie om die Dawidiese monargie te verdedig nie, maar om hoop op 'n 'nuwe Dawid', 'n messiaanse hoop – waarna Perleman hierbo ook verwys - vir die posteksiliese gemeenskap te bied. Dit was veral nodig in die tyd toe dit baie sleg onder die Grieke se bewind gegaan het. Nie deur mag of politieke verset nie, maar deur solidariteit in die gemeenskap – Israeliet en nie-Israeliet – kan daar hoop vir 'n nuwe toekoms en 'verlossing' aanbreek.

Meerdere eksegete lees die Rutboek as 'n polemiese dokument lees, veral ten opsigte van Esra en Nehemia se eksklusiewe beleid en die letterlike manier waarop hulle die gesaghebbende tekste van die tyd interpreteer. Daar is alreeds na hulle verwys. Ter afsluiting dan, 'n paar relevante aanhalings van sommige van die hierdie eksegete:

- Die Rutboek, sê Matthews (2004:212) '... stands as a broad argument against the policy of "ethnic purity" found in Deut 12-26 and especially the prohibition against Moabites in Deut 23:4.'

- In Marjo Korpel (2001:233) se woorde is die hele Rutboek . . . 'a programmatic pamphlet in the guise of a captivating idylle.' Dis 'n subjektiewe diskoers onder die dekmantel van 'n bekoorlike verhaal.
- Die Rutboek die enigste boek in die hele Bybel wat na 'n nie-Israelitiese vrou vernoem is (Braulik 1999:3; LaCocque 2004:1). Die inleidende woorde van LaCocque (2004:1) se Rutkommentaar is: 'The Book of Ruth is the only biblical book bearing the name of a gentile. This fundamentally important part is in itself already a sign of subversion.' Die naam van die boek – 'n vrou, 'n nie-Israeliet – verklap reeds iets van 'n inherente anomalie, in die naam self skuil 'n probleem. Van die begin af is die suggestie dat 'n mens nie net langs die lyne nie, maar as't ware ook tussen die lyne moet lees.

9 Konklusie ten opsigte van datering

Verskillende moonlike daterings vir die Rutboek is ondersoek, en daar is ook gevra of datering hoegenaamd nodig is om die betekenis van die boek te verstaan. Dit lyk tog asof die tyd wanneer die boek ontstaan het, die interpretasie daarvan beïnvloed. Een van die belangrikste redes vir 'n vooreksiliese datering van die Rutboek blyk te wees dat die boek as 'n apologie vir koning Dawid se moontlike Moabietese oorsprong gelees moet word: die Rutboek eindig waar van die geboorte van Obed, Boas se Rut se seuntjie vertel word en die geslagsregister van koning Dawid waarin die name van beide Boas en Obed opgeneem word. Redes vir 'n posteksiliese datering van die Rutboek, wissel van 'n algemene aanmoediging tot solidariteit en hoop vir die gemeenskap van die tweede tempel, tot 'n polemiese verset teen die eksklusiewe beleid wat boeke soos Esra en Nehemia voorhou.

Hierdie proefskrif handhaaf laasgenoemde uitgangspunt. Daar is genoeg aanduidings daarvan dat die Rutboek die meeste tekste in die Pentateug ken, die narratiewe sowel as die wetlike tekste, en die grootste gedeelte hiervan het eksilies en posteksilies ontstaan en ontwikkel (kyk hoofstuk 3).

Verder is die Rutboek ook in diskoers met die eksklusiewe kringe in die gemeenskap in die tyd van die tweede tempel (kyk hoofstuk 5) en teken protes aan teen hierdie kringe se menings oor Israel se identiteit. In die proses formuleer die Rutboek ook 'n eie perspektief op Israel se identiteit wat alleen teen die denke van die sosio-politiese en religieuse agtergrond van die tydperk van die tweede tempel gepeil kan word.

Hoofstuk 3

Herinneringe en Israel se identiteit

Oorsig

Die fokus van hierdie hoofstuk is op die rol wat herinneringe speel om 'n volk se identiteit te konstrueer. Vir Israel begin dit in die ballingskap. Die ballingskap was 'n katastrofe wat 'n geweldige breuk met die verlede veroorsaak het, en wat Israel se identiteit vernietig het. Geleerdes in hierdie tyd het probeer om albei hierdie krisisse te hanteer: om die breuk te heel, en om 'n nuwe identiteit as't ware uit die stof en ruïnes te laat herrys. Die gevolg was 'n 'boek'. Die 'boek' wou 'n gemeenskaplike basis vind waarmee die hele 'Israel' wat ná die ballingskap in al die uithoeke van die bekende wêreld verspreid was, kon identifiseer. Hierdie gemeenskaplike basis was herinneringe. Herinneringe aan 'n gemeenskaplike verlede, 'n geskiedenis, het nie alleen gehelp om die pynlike breuk met die verlede te heel nie, maar om ook inhoud aan Israel se identiteit te gee.

Sleutelwoorde

Ballingskap, tweede tempel, boek, Persiese tydperk, identiteit, herinneringe, geskiedenis, aartsouers, eksodus, Dawidiese dinastie

Inleiding

Die Rutboek tree met heelwat tekste in die Hebreeuse Bybel in gesprek (dit word in die volgende hoofstukke in meer detail aangetoon) en daarom kan aangeneem word dat hierdie boek in die latere tydperk van die tweede tempel gedateer kan word. Tekste in die Hebreeuse Bybel wat uit hierdie tyd dateer, weerspieël dat dit nie 'n vreedsame en homogene gemeenskap was nie - so skryf Albertz (1994:438) : 'The liveliness of theological discourse, particularly in the postexilic period, is evident from a multiplicity of "theological currents"

which scholars have detected in the texts of this period.' Met ander woorde, daar was verskillende teologiese strominge wat verskillende denke weerspieël het en hierdie denke het neerslag gekry in die tekste wat uit die posteksiliese tydperk dateer.

Die gemeenskap het uit verskillende groepe bestaan wat uiteenlopende belange gehad het en wat veral verskillend oor Israel se identiteit gedink het. Een poging om 'n 'gemeenskaplike deler' vir die identiteit van die verskillende groepe te kry en waarby almal aanklank kon vind, was deur middel van herinneringe - herinneringe uit Israel se verlede waarmee almal kon identifiseer (Aaron 2013:456). Verder was die herinneringe ook 'n poging om die geweldige breuk wat die ballingskap tussen die verlede en die hede veroorsaak het op 'n manier te heel (Grabbe 2004:170-171; Ben Zvi 2011:100; 2013:5; Lau 2011:175; Southwood 2012:20; Edelman 2013:i; Wetter 2013:148-149), en daarom moet die aanloop tot die debat oor Israel se identiteit en die rol wat herinneringe speel, alreeds in die ballingskap gesoek word.

1 Die ballingskap

Gedurende die paar eeue voor die noodlottige gebeure van 589 – 586 vC, het die Koninkryk van Juda, oftewel die Suidryk, 'n identifiseerbare etniese en politiese eenheid gevorm. Navorsing is dit betreklik eens dat drie institusies, naamlik die tempel, die stad Jerusalem, en die Dawidiese dinastie die belangrikste simbole van pre-eksiliese Juda se identiteit was (vgl bv Le Roux 1987:104; Albertz 1994:376; Cohen 1999:122; Gerstenberger 2005:133; Römer 2007:111; Blenkinsopp 2011:462; Lau 2011:176). Die neo Babiloniërs loods twee aanslae teen Juda, een in 597 vC, en nog een bykans tien jaar later (Albertz 1994:369; Scheffler 2000:143; Scheffler 2001:133). Teen die einde van die laaste vernietigende inval is 'n gedeelte van die bevolking in ballingskap weggevoer. Dus: die Dawidiese dinastie, simbool van die eenheid van die volk as geheel, het tot 'n einde gekom. Die politieke leiers was weg. Die stad is in puin gelê. Die tempel, daar waar die volk se belangrikste religieuse tekste, wette en ander geskrewe tradisies neerslag gevind het, is verwoes. Daarmee saam is daar die geletterde en opgevoede klas, diegene wie se taak dit was om te

onderrig en die belangrikste volkstradisies oor te lewer, na Babilon toe weggevoer (Carr 2005:168; Gerstenberger 2005:133; Römer 2007:111; Blenkinsopp 2011:462-463). Religieuse objekte is as trofeë deur die vyand weggedra as bewys dat Marduk en die Babiloniese gode tog sterker as JHWH was.

Die Judese bevolking is geografies verdeel. Dit is miskien so dat die wegvoering die boonste laag van die samelewing, die adel en die priesters, die hardste getref het, maar Williamson (2010:120) wys daarop dat dit ten diepste oor families gegaan het. Families - sowel families van die adel as families van eenvoudige boere - wat nog altyd die ruggraat van ou Nabye Oosterse gemeenskappe gevorm het en wat belangrik vir die stabiliteit van 'n samelewing was, is uitmekaar geskeur. Die ballingskap was 'n katastrofe, 'n gebeure met ramspoedige gevolge wat die volk verpletter het, simbole van eenheid en identiteit vernietig het, en alles in die teken van vernedering en neerlaag geplaas het. Eintlik moes hierdie katastrofe Juda se identiteit min of meer uitgewis het.

2 Israel se identiteit ná die ballingskap: 'n 'boek'

Vreemd genoeg was dit nie die einde nie, maar in die ramp is die sade vir nuwe moontlikhede gesaai. Die ballingskap was juis die rede waarom die geleerdes in Babilonië, nou weg Jerusalem en weg van die tempel, moes nadink oor maniere waarop JHWH ook weg van die tempel en sonder die kultus, die rituele en die gebruikelike offerandes aanbid kon word. So het die geskrewe woord ontstaan. Carr (2007:40), Römer (2007:179), Ska (2007:179), Leuchter (2010:51) en Edelman et al (2012:2) stem saam dat die wortels van wat vandag as die Pentateug bekend staan, reeds in die ballingskap gesoek moet word.

Volgens oorlewering was die voorloper hiervan sommige wetlike en religieuse tekste wat in die boek Deuteronomium opgeteken is, en wat tydens die regering van die pre-eksiliese koning Josia 'herontdek' is (2 Kon 22). Maar, sê Ska (2007:179), as daar enige waarheid in die storie is, is 'boek' en 'skrifgeleerde' die enigste twee motiewe uit die Josia-narratief wat vernietiging van Jerusalem

oorleef het; Leuchter (2010:51) brei daarop uit en sê dat literêre eksegesië die belangrikste alternatiewe wyse van toewyding aan die kultus en aan JHWH gedurende die ballingskap geword het. Carr (2007:48-49) vat alles saam wanneer hy tot die gevolgtrekking kom dat Israel se identiteit in die Persiese tydperk nie meer deur die nasionale simbole van stad, tempel en koning bepaal is nie, maar deur 'n boek, die geskrewe woord; en Römer (2007:179) stel dit nogal baie treffend as hy sê dat die 'boek' uiteindelik 'n 'draagbare vaderland' geword het.

2.1 Die 'boek': torah of Pentateug?

As daar na die 'boek' verwys word, wat moet onder 'boek' verstaan word? Uiteraard is die term 'boek' 'n anakronisme – in die antieke tyd was daar nie boeke nie. Van der Toorn (2007:9, 16) maak dit baie duidelik dat die boeke in die Hebreeuse Bybel nie bedoel was om as 'n eenheid gelees te word nie. Dikwels bestaan so 'n 'boek' in werklikheid uit ongelyksoortige materiaal wat later deur meerdere redaktors bymekaar gevoeg is om die indruk van óf 'n gemeenskaplike outeur, óf 'n deurlopende tema, óf 'n logiese kronologiese verloop van gebeure te skep. Met ander woorde, die literêre eenheid van 'boeke' is meestal 'n kunsmatige ingrype aan die kant van latere redaktors. Hulle het die tekste wat hulle tot hul beskikking gehad het, herrangskik, uitgebrei, of laat saamsmelt om die indruk van eenheid, 'n enkele boek met 'n enkele boodskap te skep. 'Boek' moet dus eerder verstaan word as 'n aantal losstaande, dog gesaghebbende tekste van die tyd – in hierdie geval, die tyd van die tweede tempel – wat heelwat later in die vorm van 'n 'boek' beslag gekry het.

Verder is dit ook belangrik om 'n indruk te vorm van watter tekste die 'boek' in die tyd van die tweede tempel uitgemaak het. Hierbo is gesê dat die wortels van die 'Pentateug' in die ballingskap gesoek moet word. Carr (2007:40), Römer (2007:179) en Ska (2007:160) stem saam dat die 'torah die hart van die Pentateug' is, en dat torah en Pentateug 'n beduidende rol in die posteksiliese tydperk gespeel het. Wat kan onder torah, en wat kan onder Pentateug verstaan word? Heelwat bronne onderskei nie duidelik tussen

die twee begrippe, 'torah' en 'Pentateug' nie, soms kom dit selfs voor asof sommige navorsers die twee as sinonieme gebruik. Hierdie proefskrif sal die onderskeie navorsers en bronne se manier van verwysing aanhaal soos wat hulle dit doen sonder om telkens te kwalifiseer, maar ter verheldering word hierop uitgebrei.

Die onderskeid wat Edelman et al (2012:94-95) tref, is insiggewend, en moet deurgaans in gedagte gehou word. Onder torah verstaan hulle (Edelman et al) daardie gedeeltes in die Pentateug waarin bepaalde wette uitgespel word, en hulle onderskei drie wyses naamlik:

- 1) as voorskrif vir baie spesifieke rituele;
- 2) 'n algemene term om goddelike bepalings uit te stippel;
- 3) 'n verwysing na 'n spesifieke versameling (goddelike) wette wat deur Moses aan Israel oorgedra is.

Pentateug het betrekking op die geheel van die eerste vyf boeke in die Hebreuse Bybel. Terselfdertyd moet dit in gedagte gehou word dat ook hierdie vyf 'boeke', alhoewel hulle reeds in die vorm van geskrewe tekste bestaan het, steeds losstaande rolle was, en voortdurende redaksionele prosesse sou ondergaan, voordat die Pentateug, soos wat hy vandag daar staan, sy finale beslag sou kry. Aangesien die Rutboek betreklik laat in die posteksiliese tydperk gedateer word, kan aanvaar word dat die meeste tekste in die Pentateug, die wettiese sowel as die narratiewe tekste, reeds op skrif gestel was, dat die outeur van die Rutboek hierdie tekste geken het, en dat hy hierdie tekste in gedagte gehad het toe hy die Rutverhaal geskryf het.

2.2 Die 'boek' maak oop

Cohen (1999:122) merk op dat daar gedurende die tydperk van die tweede tempel iets soos 'proselitisme' waargeneem kan word. Dit is natuurlik nie proselitisme soos wat dit vandag verstaan word nie. Cohen bedoel dat daar in die tydperk van die tweede tempel 'n weg vir 'n groter openheid teenoor nie-Jode gebaan is en dit lyk asof dit direk verband hou met die alternatiewe vorms

van aanbidding weg van die tempel, en die besef dat JHWH ook buite die tempel aanbid kon word. Israel se godsdiens het vir nie-Jode toeganklik geword, en nie net Jode nie, maar ook mense van ander volke kon die God van Israel aanbid, binne maar ook buite die grense van die oorspronklike land.

'n Mens sou iets van hierdie situasie in die Rutboek kon raaklees in Rut se woorde aan Naomi: '. . . want waar u gaan, sal ek gaan, waar u vertoef, sal ek vertoef, u volk is my volk en u God is my God' (Rut 1:16). Hierdie toespraak is moontlik die getuigenis van 'n uitlander wat haarself tot volk van Israel en die God van Israel aangetrokke gevoel het, en ook 'n behoefte gehad het om deel van die JHWH aanbidde gemeenskap te vorm. Terselfdertyd het hierdie openheid egter ook probleme in die posteksiliese gemeenskap veroorsaak, want vreemdelinge as sodanig is as 'n bedreiging vir Israel se unieke identiteit gesien. Die antieke wêreld was oor die algemeen skepties en selfs vyandig teenoor enigiemand buite die groep, en Israel was geen uitsondering nie.

2.2.1 Die 'boek' maak toe

Die 'boek' het dus belangriker as die kultus geword. Nie offers en rituele by die tempel nie, maar eerder literêre eksegeese het die basis vir Israel se godsdiens gevorm. Behalwe 'n religieuse transformasie, van kultus na 'boek', moes Israel se identiteit ook ná die ballingskap herbedink word. Identiteit en religie is ten nouste met mekaar verwickel, en net soos wat die 'boek' die basis vir Israel se godsdiens gelê het, kon die vernaamste grondslag vir 'n nuwe identiteit in die 'boek' en in die tekste van die 'boek' gevind word. Gegee die teenwoordigheid en die problematiek rondom JHWH aanbidde uitlanders, het sekere eksklusiewe kringe in die posteksiliese gemeenskap daarin gespesialiseer om die 'boek' toe te maak. Dit kan veral in tekste uit boeke soos Esra en Nehemia gesien word. Hul literêre eksegeese van die gesaghebbende tekste van die tyd, getuig van 'n onverdraagsame houding teenoor uitlanders; hulle vra nie na religieuse oortuiging nie, maar kyk vas in afkoms, en eis dat enigiemand wat nie van Israel is nie, uit die gemeenskap weggestuur moet word (vgl Esra 10; Neh 13).

2.3 Die 'boek' maak 'n keuse vir die geskiedenis

Nogtans, die primêre doel van die 'boek' was nie om verdeeldheid nie, maar om eenheid onder die posteksiliese gemeenskap teweeg te bring, en om vir hulle iets te gee waarmee almal kon identifiseer (Aaron 2013:456); dít was stories. Albertz (1994:471) beskryf dit soos volg. Die 'boek' moes die basiese dokument wees waarby die hele posteksiliese gemeenskap in die Persiese ryk aanklank kon vind. In hierdie boek word gevra wat moet die aard van Israel se identiteit wees wat bewaar moet word, en hierdie vraag is op 'n teologiese wyse gevra en beantwoord. Die vraag is: is Israel 'n kultiese of 'n historiese godsdienst, en die 'boek' toon aan dat Israel vir die geskiedenis gekies het, nie vir die kultus nie (Albertz 1994:471). Die geskiedenis: dit is gemeenskaplike herinneringe.

3 Groepsidentiteit en herinnering

3.1 Geskiedenis - nie 'n empiriese verslag van gebeure nie

Herinneringe, stories. Ben Zvi (2011:100; 2013:5), Lau (2011:175), Southwood (2012:20) en Edelman (2013:i) stem saam dat 'n sterk gevoel van groepsverbondenheid teweeg gebring word wanneer mense hulself en hul groep op grond van 'n gemeenskaplike verlede identifiseer. Hulle vertel stories oor wie hulle is en waar hulle vandaan kom. Kortom, herinneringe maak deel van 'n volk se geskiedenis uit. Deur die geskiedenis onthou 'n volk al daardie mense en gebeure wat daartoe bygedra het om van hulle 'n unieke volk te maak, 'n volk wat anders as al die ander volke is. Gemeenskaplike herinneringe bind 'n gemeenskap aan mekaar. Ben Zvi (2011:100) beskryf so 'n gemeenskap as 'n 'onthou-gemeenskap' ('mnemonic community'). Die gemeenskap onthou veral stories van die voorouers, 'n tuisland, en gebeure wat daartoe bygedra het om 'n geweldige gevoel van solidariteit by hulle te laat posvat. Helde wat red en skurke wat probeer ondermyn, is belangrike karakters in sulke volksverhale.

Sosiale herinnering is egter nie noodwendig 'n terugdenke aan 'n werklike verlede nie maar is meer dikwels ten opsigte van die hede geöriënteer (Edelman 2013:i). Southwood (2012:56) skryf: 'By retrojecting contemporary

norms into the past, "history" provides a distorted reflection of the values of the present through which group ideologies are legitimated and bolstered.' Geskiedenis bied as't ware 'n verwronge beeld om kontemporêre aangeleenthede en ideologieë van 'n groep te ondersteun en te legitimeer.

Edelman (2013:i) merk op dat herinneringe nie net met onthou te make het nie, maar ook met mense en gebeure wat vergeet word. Dit gaan nie daarom dat hierdie karakters of insidente onbelangrik was nie, inteendeel. Sekere mense en sekere gebeure word doelbewus en aktief vergeet as hulle nie 'n groep se gemeenskaplike en selfgekonstrueerde identiteit ondersteun nie. Herinneringe wat onthou word – en hopelik maak die toutologie in hierdie verband sin – pas in by vasgestelde patrone, by standaard storielyne, bevestig die identiteit van die groep; herinneringe wat vergeet word, word juis vergeet, omdat hulle, as hulle onthou word, die groep se identiteit sal versteur en ongemak veroorsaak. Vergete herinneringe speel geen rol in 'n groep se geskiedenis of identiteit nie.

Dus, sosiale herinnering het gewoonlik te make met 'n doelbewuste keuse van gebeure - werklik of denkbeeldig - wat in die verlede afgespeel het en deur alle geslagte voortgesit word. Dit is hierdie herinneringe wat onthou word, wat essensieel is en tot die hart van die groep se identiteit hoort (Edelman 2013:xx), omdat dit 'n gevoel van lidmaatskap en gebondenheid aan die groep versterk. Geskiedenis dan, soos wat dit in terme van gemeenskaplike sosiale herinnering opgeteken word, is alles behalwe onskuldige mooi volksverhale. Geskiedenis legitimeer die identiteit van 'n volk; geskiedenis posisioneer 'ons' teenoor 'hulle', waar 'hulle' op die een of ander wyse probeer het om 'ons' te na te kom, of die potensiaal het om 'ons' skade te berokken. Geskiedenis, gemeenskaplike herinneringe is nooit neutraal nie, dis nooit 'n feitelike verslag van gebeure en datums nie. Geskiedenis is geïnterpreteerde gebeure, en die doel is om aan 'ons' 'n meesternarratief – gemeenskaplike herinneringe - te verskaf. Daardeur ontwikkel 'ons' 'n gevoel van samehorigheid, en 'n begrip van 'n unieke identiteit – 'ons' teenoor 'hulle'. Geskiedenis, is nooit 'n empiriese verslag van gebeure uit die verlede nie, maar gebeure soos wat dit vanuit 'n

bepaalde perspektief vanuit die hede geïnterpreteer word, en die doel daarvan is om 'uitdrukking aan 'n groep se unieke identiteit te gee en dit te bevestig.

3.2 Israel se identiteit en herinneringe

Ben Zvi (2013:3) sê dat dit die Jerusalemse literati was wat in die laat Persiese en vroeg Hellenistiese tydperke die herinneringe van Israel se geskiedenis opgeroep en laat herleef het. (In 'n volgende hoofstuk word spesifiek aandag aan die term 'literati' geskenk en die opleiding wat hulle ontvang het.) Lemche (2013:171) reken dat hierdie literati ook uit skrywerskringe in die diaspora kon kom. In die posteksiliese tyd was Babilonië 'n groter en meer gevestigde sentrum vir geleterdheid as Jerusalem, en dis moonlik dat meer tekste in die Hebreeuse Bybel vanuit die diaspora as vanuit Jerusalem gekom het. Dit gaan egter nie om waar die posteksiliese literati was nie, maar om wat hulle gedoen het: namate hulle gesaghebbende tekste geles en herlees het, het hulle Israel se herinneringe opgeroep en laat herleef, en binne die konteks van die kontemporêre (posteksiliese) gemeenskap, het hulle tekste op skrif gestel wat iets van Israel se identiteit verwoord het (Ben Zvi 2013:5). Ook Carr (2007:48-49) en Blenkinsopp (2011:473) stem saam dat – anders as wat dit in die verlede aanvaar is – die herinneringe aan Israel se geskiedenis nie op pre-eksiliese mondelinge tradisies gebaseer is nie, maar dat hulle uit literêre kringe in die neo-Babiloniese en vroeg-Persiese tydperk ontstaan het, dit wil sê, gedurende die ballingskap en pas daarna.

Soos reeds gesê, alles het eintlik alreeds by die ballingskap begin. Die ballingskap het 'n geweldige breuk in Israel se geskiedenis veroorsaak, en daarmee saam, sê Blenkinsopp (2011:463), het 'n breuk tussen kontinuïteit en diskontinuïteit ontstaan. Dit was nie maklik om te aanvaar nie, en daar is daadwerklik gepoog om die pyn wat deur die ramp veroorsaak is, te minimaliseer. Na aanleiding van 2 Kronieke 36:20-21 en Esra 7:20 skryf hy (Blenkinsopp 2011:463), '... the list of the first immigrants from the Babylonian Diaspora is rounded out with information that, on arrival, they all dispersed to their respective towns, rather like returning home after a holiday abroad.' Die outeurs van hierdie tekste beskryf die ballingskap amper soos om 'n rukkie vakansie te gaan hou, en dan rustig weer huis toe te kom! In der

waarheid was daar egter geen kontinuïteit of herstel van dit wat voor 586 vC was nie. Die hele gemeenskap het uitmekaar gespat.

Gemeenskaplike herinneringe, volksverhale, was een manier om die pynlike breuk met die verlede te oorbrug, 'n gevoel van eenheid in 'n verbrokkelde gemeenskap te wek, 'n indruk van voortdurende kontinuïteit te skep, maar ook om verder iets van Israel se identiteit te verwoord (Grabbe 2004:170-171; Ben Zvi 2011:100; 2013:5; Lau 2011:175; Southwood 2012:20; Edelman 2013:i; Wetter 2013:148-149). Die kernmomente wat 'n kardinale rol in Israel se herinneringe sou speel, was die aartsouervertelling, die eksodus en Sinai gebeure, en die Dawidiese dinastie (Ben Zvi 2011:123-124; Ben Zvi 2013:6; Blenkinsopp 2011:463; Lau 2011:175; Southwood 2012:20; Wetter 2013:148). (In die volgende hoofstuk sal dit veral duidelik word in watter mate die outeur van die Rutboek ook die motiewe in hierdie gemeenskaplike herinneringe aanwend om sy verhaal te vertel.)

Onthou en vergeet speel 'n rol in hierdie herinneringe. Byvoorbeeld, Israel se geskiedenis begin by die roeping van Abraham. Abram se verlede - voor sy 'roeping' in Genesis 12 - word egter 'doelbewus vergeet': dit is die tyd toe hy sekerlik in Ur van die Chaldeërs ook ander gode sou aanbid het (Ben Zvi 2013:35). Hievan word egter niks gesê nie. Abram se lewe voordat JHWH hom geroep het, die redes waarom hy na JHWH geluister het en sy land en gode verlaat het, word verswyg. Hy verskyn op die toneel as iemand wat direk op JHWH reageer en Hom sonder enige voorbehoud gehoorsaam.

Abraham - en later ook Moses - word ook nie as die tipiese manlike held of 'n militêre leier voorgestel nie. Hierdie magtelose Abraham, sê Ben Zvi (2013:32-33) hou verband met die sosio politiese situasie van die posteksiliese gemeenskap en hul verhouding met die imperiale sentrum en interne hiërgargiese organisasie. Uiteindelik gaan dit daaroor om die mag van vervulling te beklemtoon. JHWH roep vir Abraham, nie op grond van Abraham se verdienste nie, maar op grond van sy (JHWH se) eie keuse. In Egipte sien JHWH die Israeliete se ellende raak, nie hul verdienste nie, en die hele eksodus getuig van JHWH se groot daad van verlossing (Ben Zvi 2013:35). Abraham en

Moses is magteloos, omring deur 'n magtige 'ander', maar albei hou aan die beloftes van JHWH vas. Deur herinneringe aan Abraham en die eksodus kan die posteksiliese gemeenskap in hul eie magtelose situasie hul identiteit binne 'n vaste vertrouwe op JHWH vind en hierdie vertrouwe word deur die geskiedenis bevestig.

Wetter (2013:148) wys op die belangrike rol wat naamgewing in 'n volk se herinnering en identiteit speel. 'Israel' se identiteit word na aanleiding van die afstammeling van Jakob / Israel en die twaalf stamme gekonstrueer. Net so het sommige ander nasies ook 'n naamgewende voorouer: die naam van die voorouer herinner aan die geskiedenis van die volk. Nie net die naam nie, maar ook sentrale karaktereenskappe sowel as die verhouding van die volk met Israel word in die herinneringe verduidelik. Byvoorbeeld, met betrekking tot die Rutboek, is die verhaal van Lot en sy dogters (Gen 19:36-38) van besondere belang: die Moabiete was oorspronklik, hulle is nog steeds en sal altyd van twyfelagtige herkoms en tot seksuele misdrywe geneig wees (Wetter 2013:148). Alhoewel hulle eintlik ook aan die volk Israel verwant is, moet hulle doelbewus van Abraham se direkte afstammeling afgeskei word. Om hierdie voorstelling verkeerd te bewys, vertel die Rutboek 'n ander verhaal (vgl Braulik 1999:1-20) en uiteindelik word die Moabiete selfs deel van Israel se geskiedenis as Rut aan koning Dawid se grootvader geboorte skenk.

4 Konklusie

In hierdie hoofstuk was die fokus primêr op die rol wat herinneringe en geskiedenis ten opsigte van die vorming van 'n groep se identiteit speel. Wat Israel betref, het dit alles met die ballingskap begin. Die ballingskap het 'n ervaring van verlies aan identiteit sowel as 'n gevoel van 'n pynlike breuk met die verlede teweeg gebring. Die ballingskap was egter ook 'n smeltkroes vir nuwe denke oor Israel se identiteit, en in hierdie donker tyd van Israel se geskiedenis, het die 'boek' vorm aangeneem.

Die rol van die 'boek' is tweërlei van aard. In die eerste plek het dit die krisis probeer aanspreek dat die tempel in Jerusalem vernietig is, en daarmee saam, dat ook die kultus en rituele rondom JHWH aanbidding tot 'n einde gekom het. Die vraag in die ballingskap was hoe dit moontlik kon word dat JHWH weg van die tempel op ander maniere as in die kultus aanbid kon word. Die antwoord was deur die 'boek' - en gedurende die ballingskap het literêre eksegetiese begin om die middel van toewyding aan JHWH te word. In die tweede plek het Israel se godsdiens gedurende die ballingskap opgehou om slegs rondom 'n kultus te funksioneer, en Israel se godsdiens het 'n godsdiens van die geskiedenis geword: die kern hiervan was die herinneringe aan JHWH se magtige daede in die verlede, wat steeds in die hede voortduur en ook in die toekoms nie sal ophou nie.

Vir die posteksiliese gemeenskap het hierdie herinneringe aan 'n gemeenskaplike verlede 'n belangrike rol gespeel om die breuk wat deur die ballingskap veroorsaak is, te oorbrug en om vir hulle die ervaring van 'n identiteit as volk - JHWH se volk - te bied. Herinneringe, ook Israel s'n is egter nie 'n empiriese verslag van geskiedenis, datums en gebeure nie, herinneringe neem vorm aan binne 'n proses van nadenke oor identiteit: denke oor wie en wat moet onthou word om die identiteit te bevestig, en wie of wat vergeet moet word, omdat dit die ideale beeld van identiteit skade kan berokken. Dan is daar ook herinneringe aan helde en skurke - helde wat optree sodat die identiteit beskerm word, en skurke wat op die een of ander manier probeer om die identiteit te vernietig. Alhoewel daar meerdere sulke herinneringe is, was herinneringe aan Abraham, die eksodus en die Dawidiese dinastie vir posteksiliese Israel in terme van volksidentiteit belangrik, omdat hulle belangrike skakels na die verlede toe was.

Waar die 'boek' enersyds 'n oplossing vir alternatiewe wyses van JHWH aanbidding weg van die tempel en weg van Jerusalem gebied het, het dit andersyds 'n probleem geskep. Die 'boek' het die moontlikheid geopen dat nie-Israeliete ook JHWH kon aanbid, en dit het inderdaad in die eksiliese en posteksiliese tydperk gebeur. Die werklikheid was egter dat sulke vreemdelinge

nie deur almal in die gemeenskap verwelkom is nie, en daarom is negatiewe herinneringe aan hulle en hul doen en late ook in die 'boek' opgeteken - soos byvoorbeeld herinneringe aan die Moabiete.

Vervolgens gaan daar op die boek Rut gefokus word. Slegs die eerste hoofstuk gaan hier bespreek word, omdat die meeste herinneringe aan die aartsouers en die eksodus in hierdie hoofstuk opgeroep word.

Hoofstuk 4

Herinneringe: Identiteit en Rut 1

Oorsig

Hierdie afdeling van die proefskrif ondersoek die wyse waarop die outeur van die Rutboek die belangrikste herinneringe in Israel se geskiedenis aanwend waarmee die posteksiliese gemeenskap gepoog het om kontinuïteit met die verlede te handhaaf. In die eerste hoofstuk van die Rutboek kom herinneringe aan die aartsouers en die eksodus die meeste voor, maar daar is ook sinspelings op die Dawidiese monargie en vooruitverwysings na gemengde huwelike. Daar gaan aangetoon word hoedat die outeur van die boek hierdie herinneringe in sy verhaal verweef: deurgaans het hy Israel se identiteit in die oog, maar bied dit op 'n besondere treffende wyse in die vorm van 'n verhaal aan. Uiteindelik speel al hierdie motiewe saam om 'n treffende boodskap oor Israel se identiteit oor te dra.

Sleutelwoorde

Betlehem-Juda, hongersnood, die velde van Moab, dood, verlies aan identiteit, keuses, besluite, Naomi, Rut

Inleiding

Hierdie proefskrif aanvaar dat die Rutboek in die Persiese tyd, oftewel die tyd van die tweede tempel gedateer word en van die begin af as 'n subversiewe teks gelees moet word. Protes word veral aangeteken teen die uitsluiting van vreemdelinge wat ook deel van Israel se gemeenskap wil vorm. Die outeur van die Rutboek is 'n hoogsgeskoolde literator wat goed met die tekste en tradisies van sy tyd vertrou is, maar kreatief, innoverend en poleemies daarmee omgaan om te argumenteer waarom vreemdelinge by die volk Israel

geïntegreer kan word. Die verhaal beweeg as't ware op twee vlakke: daar is die narratiewe vlak wat die storie vertel; maar dan is daar die meta-narratiewe vlak waar allerlei temas en motiewe in die storielyn verweef is, soos temas en motiewe uit die aartsouervertellinge, die eksodus en die Dawidiese dinastie.

Die outeur se denke oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel, maak hy deur middel van 'n verhaal bekend, die verhaal van twee weduwees, Naomi en haar Moabitiese skoondogter, Rut. Hy plaas sy verhaal in die tyd van die rigters. (In die volgende hoofstuk van hierdie proefskrif word die redes waarom die Rutverhaal in die tyd van die rigters afspeel, in meer detail bespreek. Hier is die fokus eerder op die narratief as sodanig.) Die rigtertyd is 'n tyd in Israel se geskiedenis vóór die pynlike gebeure van die ballingskap, voor die breuk tussen verlede en hede. Die belangrike momente van Israel se gemeenskaplike herinneringe aan die verlede, veral die herinneringe aan die aarstouers en die eksodus, het die outeur op 'n besonder kreatiewe wyse in die eerste hoofstuk van die Rutboek ingeweef. Vir die doel van die verhaal is die rigtertyd 'n geskikte middelpunt: die aangewese tyd om terug te kyk na Israel se geskiedenis van die verlede, vanaf die aartsouers tot ná die eksodus, en ook vooruit te kyk na die Dawidiese dinastie.

Om aan te sluit by die probleem van die verhouding tussen Israel en uitlanders in die posteksiliese gemeenskap, kies die outeur die protagoniste van sy verhaal doelbewus: Naomi, 'n Judese vrou, en Rut, haar Moabitiese skoondogter. In die 'boek' van die posteksiliese gemeenskap word die Moabiete egter besonder negatief voorgestel en in Deuteronomium 23:4 [HB 5] eksplisiet uit die gemeenskap van JHWH uitgeskryf. Rut se storie vertel egter van Rut wat haar eie voorouers, haar land, haar tradisies en haar godsdiens verlaat en 'n keuse vir haar skoonmoeder se volk en God uitoefen en daaraan lojaal sal bly tot die dag van haar dood.

1 Die Rutverhaal en die herinneringe

1.1 Herinneringe aan die tyd van die aartsouers

1.1.1 Hongersnood – Rut 1:1b

Nadat die verhaal in die tyd van die rigters geplaas is, begin dit met 'n krisis: וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ – daar was hongersnood in die land (Rut 1:1b). Zenger (1986:33), Zakovitch (1999:76), Fischer (2001:122), Köhlmoos (2010:3) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:4) wys daarop dat die Rutboek met hierdie aankondiging baie duidelik op die aartsouervertellings in Genesis 12:10, Genesis 26:1 en Genesis 42:5b sinspeel. Genesis 12:10 en Genesis 26:1 kom woordeliks met Rut 1:1b ooreen, maar Genesis 42:5b het ook op 'n soortgelyke situasie betrekking: die van hongersnood. Hongersnood dryf 'n familie om die land te verlaat en 'n tydelike heenkome in 'n vreemde land te gaan soek. In Genesis 12:10 is dit Abram wat die land weens hongersnood verlaat; in Genesis 26:1 moet Isak dieselfde doen; as gevolg van hongersnood stuur Jakob vir Josef se broers in Genesis 42:1-5 Egipte toe om koring te koop – en uiteindelik sou al Israel se stamvaders na Egipte toe verhuis. Met ander woorde, wanneer die outeur van die Rutverhaal aankondig dat daar hongersnood in die land is, herroep hy herinneringe aan al drie die belangrike aartsouers: Abram, Isak en Jakob, en moontlik ook aan Israel se twaalf stamme.

Tog laat die outeur van die Rutboek sy verhaal ietwat anders ontplooi. In die geval van die aartsouers is daar 'n terugkeer, hetsy van die familie, of later, 'n terugkeer van die volk. In die verhaal van Rut, sterf al die manlike familielede, Elimelek, die vader, sowel as die twee seuns. Diit is die moeder, Naomi, vergesel deur haar Moabitiese skoondogter wat na die land toe terugkeer. Fischer (2001:122) wys verder op 'n wonderlike stukkie ironie in die Rutboek ten opsigte van die aartsvaders, Abram en Isak. Wanneer hulle die land as gevolg van hongersnood verlaat, lieg hulle oor hul vroue, en Sarai en Rebekka, die twee aartsmoeders, loop albei die gevaar om in 'n heidenkoning se harem te beland en geboorte aan 'n moontlike vreemde koning te skenk. In die

Rutverhaal gebeur presies die teenoorgestelde: 'n vreemde vrou word uiteindelik in die Dawidiese koningsgenealogie ingelyf. Boonop is geen leuens hier nodig nie. Anders gestel: 'n mens sou ook kon sê dat die motief van 'leuen' doelbewus deur die outeur van die Rutverhaal vergeet word.

1.1.2 Kinderloosheid – Rut 1:4b

Na die dood van die vader, Elimelek, 'vat' die twee seuns vir hulle Moabitiese vroue, en hulle bly ongeveer tien jaar lank in Moab. Kinderloosheid word nie eksplisiet getematiseer nie, maar soos Marjo Korpel (2001:70) skryf: 'The deadening silence between v. 4a and v. b may escape a modern ear, but certainly did not escape an audience in ancient Israel. Ten years – and two childless couples.' 'n Gehoor in die tydperk van die tweede tempel, sou dus dadelik die motief van kinderloosheid optel en die verbande na ander verhale van kinderloosheid in die Hebreeuse Bybel lê. Zakovitch (1999:81), Köhlmoos (2010:7) en Cohn-Eskenazi & Frymer Kensky (2011:7) merk ook op dat kinderloosheid 'n belangrike tema in die geval van die aartsmoeders was. Byvoorbeeld, Sara was tien jaar lank kinderloos voordat sy haar slavin Hagar vir Abraham as substituut moeder gegee het (Gen 16:3), en Isak se vrou, Rebekka was ook onvrugbaar (Gen 25:21). Genesis 30 vertel die hartseer verhaal van die bittere wedywering van twee susters om die liefde van 'n man: Ragel, die geliefde vrou was kinderloos, terwyl Lea vir wie Jakob nie so liefgehad het nie, sy liefde probeer wen het deur vir hom kinders – seuns – in die wêreld te bring.

Nie net die herinneringe aan die aartsvaders nie, maar ook aan die aartsmoeders word deur hierdie kort mededeling opgeroep: Sara, Rebekka, Ragel en Lea, die vroue van Abraham, Isak en Jakob. Die outeur van die Rutboek wend egter ook hierdie motief op 'n unieke wyse aan. Sara en Ragel is albei bitter ongelukkig oor hul kinderloosheid en Isak dra die saak aan die Here op. Daarenteen word absoluut niks vertel oor die emosies van die twee Moabitiese vroue nie. 'Deadening silence' soos

Korpel dit beskryf: tien jaar lank en doodstil oor hoe Orpa en Rut hierdie tydperk beleef het - dalk ook 'n 'doelbewuste vergeet' van die kant van die outeur?

1.1.3 Dood van twee seuns – Rut 1:5

Na tien jaar sterf ook Naomi se twee seuns, Maglon en Kiljon. Hier word – weliswaar vaagweg – herinner aan die sterftes van die stamvader Juda se twee seuns, Er en Onan (Gen 38:7 en 10), en die rol wat Tamar, Juda se skoondogter in die gebeure speel. Die Rutboek tel hierdie drade eers veel later in Rut 4:12 op wanneer Rut direk analoog met Tamar gestel word. Op hierdie stadium in die verhaal, net soos oor die dood van Elimelek, net soos oor Orpa en Rut se emosies oor hul kinderloosheid, swyg die outeur oor die redes waarom Maglon en Kiljon gesterf het. Korpel (2001:7) reken dat die teodisee vraagstuk in hierdie gebeure aangespreek word. In die antieke wêreld was geboorte en dood in die hande van die gode, die goddelike het oor lewe en dood beskik. In die geval van Er en Onan (Gen 38:7, 10) het albei van hulle iets gedoen waarvan JHWH nie gehou het nie, maar Maglon en Kiljon sterf sonder enige goeie rede: waarom? Geen rede nie, geen antwoord word aangebied nie.

Wanneer die vader en die seuns sterf, verander die samestelling van die familie radikaal. Eers was daar 'n vader, moeder, en seuns. Toe die vader sterf, was daar seuns, die moeder en hul vroue. Toe die seuns sterf, is daar net vroue, drie weduwees, een Judees, twee Moabities. Köhlmoos (2010:9) sê dat hierdie samestelling tekstueel en sosiaal heeltemal buitengewoon is: tekstueel omdat daar in die res van die Ou Testament geen narratiewe oor skoonmoeders en skoondogters bestaan nie; sosiaal omdat 'n weduwee volgens ou Nabye Oosterse reg en gebruik na haar eie familie moes terugkeer as die oorlede man nie 'n broer gehad het met wie die leviraatshuwelik aangegaan kon word nie – soos in die geval van Tamar, nadat Er en Onan gesterf het en Sela nog te klein vir haar was. Rut en Orpa bly egter by hul skoonmoeder, na die dood van hul mans.

1.1.4 Belofte aan die nageslag – Rut 1:6

Die woord פָּקַד , wat gewoonlik met 'besoek' of 'onthou / dink aan' vertaal word, is 'n besonder gelade term in die Hebraëuse Bybel, veral wanneer dit met JHWH in verband gebring word. JHWH se פָּקַד impliseer goddelike onthou, goddelike kommer, goddelike besoek (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:19). In Rut 1:6 het dit primêr betrekking op JHWH wat sy volk 'besoek'. Terselfdertyd staan JHWH se פָּקַד nie los van die individu nie, Hy besoek ook mense in 'n persoonlike hoedanigheid. Wat herinneringe aan die aartsouers betref, פָּקַד JHWH die kinderlose Sara in Genesis 21:1 (Zenger 1986:38; Frevel 1992:53; Fischer 2001:32; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:9), en bevestig aan haar die belofte van 'n nageslag.

Vir die individu Naomi is dit egter anders: vir haar kan daar geen belofte van 'n nageslag wees nie (vgl v 11-12). Sy het geen heenkome nie; daar is geen man wat met haar in die huwelik sal wil tree nie, daar is geen moontlikheid dat sy nog kinders, veral seuns in die wêreld sal kan bring nie. Daar is uitkoms vir die volk, en aanvanklik lyk dit asof dit die rede is waarom Naomi besluit om terug te keer na Betlehem. Die realiteit, sê Zenger (1982:122) is egter dat Naomi na haar tuisland wil terugkeer om daar te gaan sterf. In die Rutverhaal word die aartsouer-motief van 'n belofte aan die nageslag op 'n bykans makabere wyse aangewend: פָּקַד wat lewe inhou, het eintlik vir Naomi geen sin nie.

1.1.5 'U volk is my volk, U God is my God' – Rut 1:16

Rut se eerste en langste monoloog kom in Rut 1:16-17 voor en bestaan uit vier en dertig woorde (Köhlmoos 2010:17). Fischer (1995:179), LaCocque (2004:53) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:21) reken dat Rut met hierdie woorde te kenne gee dat sy dieselfde doen as wat Abram in Gen 12:1 en Rebekka in Genesis 24:58 gedoen het: om die bekende te verlaat en dit in die onbekende in te waag. LaCocque (2004:53) reken dat Rut Abram en Rebekka selfs oortref. Anders as Abram, het Rut geen familie wat saamgaan nie, en anders as Rebekka weet sy baie goed daar is

geen man anderkant wat vir haar wag om haar te beskerm en te versorg nie. Verder reageer Abram op JHWH se bevel en belofte, terwyl Rut haar keuse uit eie inisiatief en vrye wil uitoefen. In terme van die posteksiliese situasie sou 'n mens kon sê dat Rut die prototipe van 'n 'uitlander' is wat graag die God van Israel wil dien, 'n behoefte het om aan die gemeenskap van JHWH te behoort, en bereid is om die prys te betaal, wat dit ookal mag wees. In die Rutverhaal is daar treffende parallels met die Abraham-verhaal, wat van Rut 'n merkwaardige simboliese nuwe voorsaak vir 'n nuwe Israel maak (Cook 2015:170-171).

1.2 Die eksodus

1.2.1 Swaarkry en lyding in die vreemde – Rut 1:1-5

Herinneringe aan verskillende episodes funksioneer nie onafhanklik van mekaar nie, maar is meer dikwels op 'n fassinerende wyse in mekaar ineengestremel – herinnering aan een gebeurtenis is die impetus om 'n ander te onthou, en dit is beslis die geval in Israel se herinneringe aan 'n gemeenskaplike verlede. Om die land as gevolg van hongersnood te verlaat, was 'n belangrike motief by die aartsouers, maar ook by die eksodus (Gen 42; kyk weer Zenger 1986:33; Zakovitch 1999:76; Fischer 2001:122; Köhlmoos 2010:3; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:4). Dit is veral Naomi se swaarkry en verlies in die vreemde wat aan Israel se tyd van onderdrukking in Egipte herinner. In vers 3 sterf haar man, en in vers 5 sterf albei haar seuns. In 'n ou Nabye Oosterse samelewing was dit die diepste tragedie denkbaar (Zenger 1986:35, 122; Frevel 1992:49; Fischer 2001:126; LaCocque 1994:43; Köhlmoos 2010:8). Naomi het geen manlike familieleden op wie sy kan terugval nie, sy is haweloos, weerloos. Soos Israel destyds in Egipte, is haar omstandighede in Moab haglik.

1.2.2 Bitterheid en leed – Rut 1:20-21

Naomi se lyding in die vreemde word deur haarself bevestig wanneer sy en Rut uiteindelik na Betlehem terugkeer. As die stadsvroue met verbasing vra

of dit regtig dan Naomi is, vra sy dat hulle haar liefers 'Mara' noem (v 20) en skryf dit toe aan die bitterheid wat die 'Almagtige' haar aangedoen het. Zenger (1986:43) sien hier 'n sinspeling op die bitter water by Mara in Eksodus 15:23-26. Die plek waar die Israeliete bitter water moes drink, heet Mara, en Mara beteken bitter. Naomi identifiseer nie net met die naam nie, maar ook met die murmurering van die volk; sy rig egter haar klag nie teen 'n mens soos Moses nie, maar teen 'die Almagtige'.

Braulik (1996:117-118), Fischer (2001:152) en Köhlmoos (2010:33) merk op dat die uitdrukking עָנָה tesame met רָעַע ('leed aandoen'; v 21) ook in Deuteronomium 26:6 voorkom. In Deuteronomium is dit egter die Egiptenare wat die Israeliete kwaad aandoen; vir Naomi is dit die 'Almagtige' Self wat haar die leed aandoen en teen haar gedraai het. Waar JHWH die volk uit hul ellende van die onderdrukking in Egipte verlos het, ervaar Naomi dat bitterheid en leed uit die hand van JHWH self kom en Hy niks doen om haar te help nie. Naomi is 'n vrou van smarte, en JHWH is die oorsaak daarvan.

1.2.3 JHWH besoek sy volk – Rut 1:6

In vers 6 hoor Naomi 'dat JHWH sy volk besoek het' - כִּי־פָקַד יְהוָה אֶת־עַמּוֹ - deur vir hulle brood te gee. Ook in hierdie vers is herinneringe aan die aartsouers en die eksodus verstrengel. Hierbo is gewys op die belofte aan 'n nageslag vir die aartsouers toe JHWH vir Sara פָּקַד het; in Eksodus 3:16 en 4:31 פָּקַד Hy sy volk in Egipte om hulle uit die huis van slawerny te lei en hulle na hul eie land te laat terugkeer (Zenger 1986:38; Frevel 1992:53; Fischer 2001:32; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:9). Op hierdie stadium in die narratief ervaar Naomi JHWH se פָּקַד, sy omgee en besorgdheid egter nog nie aan eie lyf nie. Hy het haar nie persoonlik besoek nie, en die volk is daar ver, daar in Betlehem-Juda. Met die frase כִּי־פָקַד יְהוָה אֶת־עַמּוֹ, en die herinnering wat dit aan die eksodus oproep, berei die verhaal voor vir die volgende belangrike narratiewe moment: terugkeer uit die vreemde.

1.2.4 Terugkeer na die land – Rut 1:6 & 7

Naomi staan dan op om terug te keer, en haar skoondogters saam met haar. Zenger (1986:18), Frevel (1992:54) en Fischer (2001:130) sê dat die tema van 'terugkeer' 'n belangrike tema in die Rutboek is. In hierdie eerste hoofstuk van die boek kom שׁוּב nie minder nie as twaalf keer voor: verse 6, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 16 (2X), 21, 22 (2X). In vers 7 'gaan hulle uit' van die plek, dit is Moab. Fischer (2001:132) en Köhlmoos (2010:13) sê albei dat die woord שָׁרַף wat vir 'uitgaan' gebruik word, betrekking op die uittog uit Egipte sowel as op die uittog uit die ballingskap het. Hier word dus direk aangeknoop by herinneringe aan die eksodus, sowel as aan die ballingskap. Dis egter veral Frevel en Zenger se opmerkings wat uiters betekenisvol met betrekking tot hierdie verse is:

Damit [dit is die temas van terugkeer en nuwe begin] hat die Rutnovelle eine kollektive Sinn-Dimension, die Rückkehr der mittelosen Witwe Noomi zum Paradigma für das zurückkehrende Israel macht' (Frevel 1992:34). 'Durch das Wort *zurückkehren* wird immer auch die kollektive Dimension der geschichte, die Noomi und Rut als Beispielfiguren für das zurückkehrende Israel versteht angeschlagen (Frevel 1992:55).

Ook Zenger (1986:124) sien hierdie ooreenkoms. Die Rutverhaal wil nie bloot Rut (en Boas) as etiese modelle voorhou nie,

. . . sondern sie ist darin noch mehr eine Geschichte, die der vom vielfältigen Tod bedrohten <Witwe Israel> die nachexilischen Zeit Hoffnung wecken will (Zenger 1986:124).

Vir beide Zenger en Frevel word Naomi dus paradigmatis van Israel wat uit die ballingskap terugkeer. Herinnering aan die eksodus, sowel as herinnering aan die ballingskap word aan die persoon van Naomi gekoppel. Op hierdie moment in die verhaal word Naomi metafoor vir Israel, herinner Naomi se verhaal aan die geskiedenis van Israel.

1.2.5 Wie gaan die land binne? – Rut 1:7-14

Daar is egter 'n verdere belangrike aanknopingspunt by die gebeure van die eksodus. Net na die mededeling van die outeur dat Naomi en haar skoondogters op pad is om na Betlehem Juda terug te keer, probeer Naomi die twee Moabitiese vroue oorreed om nie met haar saam te gaan nie. Op die grens

van Moab vind die lang en emosionele dialoog tussen Naomi, Rut en Orpa plaas. Orpa kies om terug te draai, terwyl Rut hardnekkig weier en daarop aandrang om saam met haar skoonmoeder verder te gaan.

Köhlmoos (2010:11) sien dit so: in die Rutverhaal word daar op die grens van Moab beslissende keuses deur die drie weduwees uitgeoefen; teen die einde van die eksodus word daar op die grens van Moab beslis wie die land sal binnegaan – word beslis wie aan die volk van JHWH sal behoort. Die eksodusverhaal vertel van die Israeliete; op die grens van Moab word daar aan hulle vertel hoe hulle volgens die wil van JHWH moet leef wanneer hulle die land binnegaan. Die Rutverhaal vertel van een skoonsuster wat omgedraai het en gekies het om nie die land binne te gaan nie, en van 'n ander wat nie omgee het wat dit van haar vra om JHWH, die God van Israel te aanbid nie. Op die grens van Moab is 'n beslissende moment: vir Israel, en vir vreemdelinge wat saam met Israel die land wil binnegaan om die God van Israel te dien.

1.2.6 Eed van trou – Rut 1:16-17

Rut belowe lewenslange trou aan haar skoonmoeder. Rut se woorde, sê Fischer (2001:143), Köhlmoos (2010:18) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:18) is tipies van 'n eed, 'n verbondsformule. Verder, sê laasgenoemde skrywers, is dit opmerklik dat 'n Moabitiese vrou 'n eed in die naam van JHWH, die God van Israel sweer. Sy sweer trou nie net aan haar Judese skoonmoeder nie, maar ook aan haar God. Köhlmoos (2010:18) verwoord dit soos volg:

'Ruth schwört ja nicht nur Naomi lebenslange Treue, sondern auch JHWH und Israel und tut damit als Moabitern in Moab genau das, was Israel und Mose Generationen zuvor taten'.

Sy (Köhlmoos 2010:20) verduidelik verder dat sy in Rut se 'eed' 'n parafrase van Deuteronomium 26:16-19 sien. In Deuteronomium gaan dit om die verhouding tussen JHWH as God en Israel, sy volk wat wat sy geboie en verordeninge onderhou. Rut onderneem dus plegtig om te doen wat Israel (die 'Moses-generasie') gedoen het: sy aanvaar JHWH as haar God en belowe om getrou aan Hom te wees en sy wil te doen.

1.3 Die Dawidiese dinastie – Rut 1:2, 19, 22

In die eerste hoofstuk van die Rutverhaal speel die Dawidiese dinastie nog nie 'n prominente rol nie; dit word eers in die laaste hoofstuk, Rut 4 meer van toepassing gemaak. Die begin en die einde van Rut 1 staan egter in die teken van 'Dawid'. Elimelek, die man, Naomi, sy vrou, en Maglon en Kiljon, hul twee seuns word in vers 2 bekend gestel, en hulle word verder as Efratiete uit Betlehem-Juda beskryf. Zenger (1986:33), Zakovitch (1999:76-78), Fischer (2001:125), Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:4, 6) sien in hierdie bekendstelling bepaalde herinneringe aan die Dawid geskiedenis. Dawid word ook voorgestel as die seun van 'hierdie Efratiet, uit Betlehem-Juda' (vgl 1 Sam 17:12). Verder is Betlehem Dawid se stad van herkoms. Betlehem is waarvandaan die Judese gesin vertrek, en waarheen Naomi met haar Moabitiese skoondogter terugkeer (vv 19, 22) – en Bethlehem is trouens die agtergrond waarteen die res van die verhaal afspeel. Alhoewel daar minder eksplisiete herinneringe aan Dawid is en hy eers aan die einde, in die geslagsregisters in Rut 4:17, 18-22 prominent genoem word, is hy op 'n implisiete manier tog ook in die hele verhaal teenwoordig.

1.4 Gemengde huwelike – Rut 1:4

Net soos die Dawidiese dinastie, word die tema van gemengde huwelike slegs een maal in die eerste hoofstuk van die Rutboek aangeraak. In die vierde vers 'vat' die twee seuns, Maglon en Kiljon vir hulle twee Moabitiese vroue. Die outeur gebruik hier die werkwoord נָשָׂא. 'n Ander term vir vrou 'vat', is לָקַח en albei word in die Hebreeuse Bybel gebruik. In die posteksiliese tydperk was לָקַח egter hoofsaaklik op die 'vrou vat' van die aarstouers van toepassing, terwyl נָשָׂא op onreëlmatige of gemengde huwelike van toepassing was (bv Esra 9:2;12:10, 44; Neh 13:25; kyk Zakovitch 1999:26; Fischer 2001:127; LaCocque 2004:36; Köhlmoos 2010:4). As die broers Maglon en Kiljon - נָשִׂים מְאָבִיּוֹת - vir watter rede ookal in die vreemde Moabitiese vroue vat – is dit somer 'n terloopse 'vrou vat' nie. In die konteks van die tweede tempel moet dit as gemengde huwelike verstaan word.

Die rede waarom die twee seuns sterf, kan egter nie aan gemengde huwelike toegeskryf word nie. Soos hierbo gesê, Maglon en Kiljon se sterftes is eenvoudig onverklaarbaar en die latere 'gemengde huwelik' tussen Boas en Rut is immers uiters suksesvol en vrugbaar. Wat wel ná die sterftes van al die mans in die familie gebeur, is dat die fokus voortaan op vroue val, en dat die verhaal vir die res van die hoofstuk deur vroue gedra word – hoofsaaklik die weduwee Naomi (Fischer 2001:126; Köhlmoos 2010:3; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:8). Voortaan is die fokus op haar, en ontvou die hoofstuk as Naomi se verhaal: weduwee-Naomi.

2 Identiteit

In hierdie laaste afdeling van die hoofstuk gaan ondersoek word hoe al hierdie motiewe van herinnering in Rut 1 verweef word om uiteindelik iets oor Israel se identiteit te sê.

2.1 Al die mans sterf – Rut 1:3, 5

Eers was daar 'n ramp van nasionale omvang: hongersnood in die tuisland wat Elimelek en sy familie dwing om in die vreemde 'n heenkome te soek. Daar tref 'n persoonlike ramp die klein familiekring: Elimelek sterf. Hy word nie as die vader van die gesin beskryf nie, maar as 'die man van Naomi' (v 3). In die ou Nabye Ooste was 'n vrou gewoonlik in terme van haar man of haar seuns geïdentifiseer, die feit dat die man se identiteit in terme van sy vrou aangedui

word, is buitengewoon (Fischer 2001:126). Waarskynlik wil die narratief die fokus op Naomi rig (Fischer 2001:126; Köhlmoos 2010:3; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:8) aangesien sy die protagonis in die res van die hoofstuk is. Op meta-narratiewe vlak word Naomi se identiteit – of verlies aan identiteit – egter besonder beduidend.

In vers 5 sterf Maglon en Kiljon, die twee seuns. Eers het Naomi haar man verloor, en toe haar seuns. In 'n patriargale samelewing het mans en seuns aan

'n vrou identiteit verleen. Wanneer Naomi se man en seuns sterf, het alle merkers van identiteit weggeval. Behalwe dat dit 'n diepe menslike tragedie was, is die verdere implikasie dat Naomi haar identiteit verloor het. Sy is nie die vrou van 'n man nie, sy is ook nie die moeder van seuns nie. Sy is identiteit-loos. In die woorde van Frevel (1992:50):

'Von der Ehefrau zur Witwe, von der Mutter zur Nicht-Mutter. Zie steht mit völlig leeren Händen da, am absoluten Nullpunkt ihres Lebens, auf Punkt kaum noch zu steigender Identitätlosigkeit.'

Zenger (1986:124) en Frevel (1992:55) sien Naomi se terugkeer uit Moab as analoog vir Israel se terugkeer uit die ballingskap. Nog vóór die terugkeer egter, kan Naomi alreeds hier met die verlies aan man en seuns as paradigma vir Israel in ballingskap voorgestel word: Naomi het haar identiteit - haar man en haar seuns - in Moab verloor; Israel het haar identiteit - stad, tempel en koning - in die ballingskap verloor. Verlies aan identiteit is Naomi se krisis; verlies aan identiteit is die groot krisis wat die ballingskap vir Israel veroorsaak het.

2.2 Op die grens van Moab – Rut 1:7-17

Op die grens van Moab, soos hierbo gesê, word 'n beslissing geneem om die land binne te gaan, of om terug te draai. Hierdie beslissing het te make met 'n bereidwilligheid om JHWH te dien en sy gebooie te onderhou. Dit gaan egter om iets anders ook. Die besluit om na 'n volk en gode terug te keer of om dit nie te doen nie, is ook 'n ingrypende teologiese handeling (Köhlmoos 2010:17), en teologie, of religieuse oortuiginge hou ten nouste verband met identiteit (Berquist 2006:54-55; Edelman et al 2012:17; Southwood 2012:19; Schweitzer 2013:21-22; Wetter 2013:146). Op die grens van Moab word dus 'n besluit ten opsigte van identiteit geneem. Rut besluit dat haar identiteit voortaan in terme van haar skoonmoeder se God en se volk gedefinieer sal word. Op hierdie stadium weet sy nog nie hoe die plaaslike gemeenskap haar sal ervaar nie, en of hulle hoegenaamd bereid sal wees om haar te aanvaar nie. Ongeag al die onsekerhede wat die toekoms inhou, weier sy om terug te draai na Moab toe, en kies om die grens na Betlehem-Juda toe oor te steek.

Op die grens van Moab verklaar Rut haar solidariteit met haar skoonmoeder se volk en haar God, en dat sy by haar sal bly tot die dag van haar dood. Solidariteit, sê Wetter (2013:150), het ook met identiteit te make. Dit is vanselfsprekend dat 'n mens makliker solidêr teenoor jou eie groep sal wees – 'n familie of die volk tot wie jy behoort. Veral in antieke tye was mense wat tot dieselfde volk behoort, geneig om ander volksgenote as deel van die groter uitgebreide familie te beskou. In Rut se geval, sê Wetter (2013:150), is dit paradoksaal dat die 'uitgebreide familie' teenoor wie sy haar solidariteit verklaar, nie haar eie familie of eie volk is nie. Verder is Rut se verklaring van solidariteit ook nie 'n eenmalige en tydelike hulpverlening in 'n oomblik van nood nie: Rut se solidariteit, se identiteit is onlosmaaklik aan Naomi verbonde - tot die dood hulle skei.

Op die grens van Moab word belangrike beslissings in terme van teologie, in terme van identiteit geneem. Orpa kies vir haar volk en haar gode; Rut steek saam met haar skoonmoeder die grens oor, en daarmee saam steek sy die grense van haar godsdiens en haar identiteit oor. So keer Naomi uit die veld van Moab terug, en Rut, die Moabitiese saam met haar. Weduwee-Israel keer uit ballingskap terug, en saam met haar die uitlanders, soos Rut, die Moabitiese.

2.3 'Noem my Mara . . . vol het ek gegaan, leeg het Hy my laat terugkom' – Rut 1:20-21

Naomi en Rut keer van die veld van Moab na Betlehem toe terug en hul aankoms veroorsaak 'n opskudding. Die vroue, vermoedelik haar eertydse portuurgroep, is geskok as hulle Naomi sien; droefheid en leed het haar bykans onherkenbaar verander. As hulle vra of dit werklik sy is, sê sy dat hulle haar op 'n ander naam moet noem: Mara. In die antieke wêreld was 'n mens se naam een van die belangrikste maniere waarop iemand se identiteit gedefinieer is (Neuman 2006:325), dit was meer as net 'n formele aanspreekvorm, 'n naam het ook iets van iemand se hele wese weerspieël.

As Naomi vra dat die vroue haar liewers Mara moet noem, vra sy in in der waarheid dat hulle aan haar 'n ander identiteit moet toeken. Naomi wat 'lieflik'

beteken het, word nou Mara, die bittere. Haar hele identiteit spreek van bitterheid. By haar terugkeer in Betlehem, kleef die woestyntyd van haar lewe haar aan: leed, verlies, bitterheid.

Rut gaan amper ongesiens verby, want op hierdie stadium stel die vroue meer in Naomi as in haar uitlandse skoondogter belang. Vir die res van die trant van die verhaal, maar ook om te verstaan wat die outeur van die boek oor Israel se identiteit wil meedeel, is dit belangrik om te onthou dat Rut, die Moabitiese, haar skoonmoeder deur al die bitterheid heen bly aankleef.

Vervolgens brei Naomi op haar bitterheid uit. Heelwat jare vroeër het sy vol daarvandaan weggegaan – sy het 'n man en twee seuns gehad, sy het identiteit gehad. Leeg het die Here haar laat terugkeer, haar identiteit is leeg en bitter. Namate die verhaal ontvou, gaan dit blyk dat hierdie leegheid op 'n besondere wyse deur Rut, die Moabitiese gevul gaan word om aan Naomi 'n nuwe identiteit te gee, 'n identiteit wat van vreugde en blydschap spreek en wat ook hoop vir die toekoms wil gee. Israel het leeg vanuit die ballingskap teruggekeer; die Rutboek wil aan die posteksiliese gemeenskap meedeel dat hierdie leegheid ook deur die uitlanders gevul kan word om aan 'n nuwe identiteit vorm te gee en sodoende ook hoop vir die toekoms te bied.

3 Konklusie

Fischer (2001:81-82) sê dat die Rutverhaal, net soos die aartsouerverhale volksgeskiedenis in die vorm van familiegeskiedenis is. Om alles dan nou bymekaar te bring: die Rutnarratief vertel 'n storie van 'n eenvoudige Judese familie, 'n man en vrou en twee seuns wat weens hongersnood genoodsaak word om uit die land weg te trek en uitkoms in die vreemde te gaan soek: Elimelek, die vader; Naomi, die moeder; en Maglon en Kiljon, die twee seuns. Nadat die vader sterf, trou die seuns met inheemse meisies, Orpa en Rut. Die seuns, Maglon en Kiljon sterf sowat tien jaar later. Die huwelike was kinderloos, en na die dood van al die mans, bly drie kinderlose weduwees oor.

Die kernmoment in die intrige is die dood en verlies van al die mans in die gesin. Dit is 'n diepe tragedie. Wanneer Naomi se man en seuns sterf, verloor sy nie net haar dierbares nie, maar verloor sy ook haar identiteit: sy is niemand se vrou nie, niemand se moeder nie. Behalwe die verlies aan identiteit, is die dood van die mans ook 'n krisispunt wat tot ingrypende keuses aanleiding gee: Naomi se keuse om na die tuisland toe terug te keer, Orpa en Rut se keuses om met haar saam te gaan of om terug te draai. Orpa draai terug, Rut verkies om die grens van Moab saam met haar skoonmoeder oor te steek. Wanneer Rut haar klakkelose solidariteit aan haar skoonmoeder belowe, wil sy haar identiteit in terme van haar skoonmoeder se identiteit herdefinieer: 'U volk is my volk, u God is my God.' Die dood van Elimelek, Maglon en Kiljon beteken enersyds verlies aan identiteit vir Naomi; andersyds, 'n keuse vir identiteitsverandering vir Rut.

Naomi keer dan terug na Betlehem-Juda, haar tuisdorp. Verniel deur ellende en verdriet, herken die vroue van die dorp die Judese vrou amper nie. Haar identiteit het verander: sy is nie meer Naomi, die 'lieflike' nie, sy is nou Mara, die 'bittere'. Haar identiteit is bitter en leeg. Die vroue merk Rut op, maar sy trek nie regtig hul aandag nie, hulle is meer begaan oor Naomi. Rut se teenwoordigheid en haar keuse vir Naomi se volk en haar God, gaan egter ingrypende gevolge hê, nie net vir Naomi nie, maar uiteindelik vir die hele volk: Rut, die Moabitiese word die voormoeder van koning Dawid. So word Naomi se leë identiteit deur haar uitlandse Moabitiese skoondogter gevul om nuwe hoop op die toekoms te bied.

Die outeur van die Rutverhaal skryf 'n familieverhaal en daardeur vertel hy eintlik Israel se geskiedenis. Wanneer die mans in die verhaal sterf, word Naomi paradigma vir 'weduwee Israel' wat haar identiteit in die ballingskap verloor het. Rut word paradigma vir die uitlanders wat op een of ander stadium tydens die ballingskap of daarna, ook 'n keuse vir die God van Israel uitgeoefen het en Hom saam met Israel wou aanbid. Terwyl die outeur sy verhaal skryf, maak hy gebruik van die belangrikste herinneringe in Israel se geskiedenis: herinneringe aan die aartsouers, die eksodus en die Dawidiese dinastie. Hierdie temas verweef hy op 'n uiters kreatiewe wyse deur sy verhaal: hulle is daar sonder dat

hulle genoem word. Implisiet met enkele woorde, frases, subtiele sinspelings word die posteksiliese gehoor deurgaans aan Israel se verlede herinner. In die Rutverhaal is die aartsouers, die eksodus en die Dawidiese dinastie deurgaans teenwoordig.

Die outeur wil simpatie vir die karakters opwek, vir Naomi en vir Rut. Posteksiliese Israel moet met weduwee Naomi identifiseer en besef dat hulle dit eintlik nie sonder die lojale uitlanders in die gemeenskap gaan maak nie. In Orpa se keuse om terug te draai en Rut se belofte van trou aan haar skoonmoeder, haar volk en haar God, moet hulle ook sien watter groot erns dit vir uitlanders is om by die volk van JHWH aan te sluit: nie almal sien daarvoor kans nie.

Die verhaal eindig dan by die terugkeer na die land. Naomi is nie alleen nie. Haar Moabitiese skoonogter is saam met haar. Die vraag wat in die volgende hoofstuk beantwoord moet word, is hoe gaan die plaaslike Judese bevolking op Rut se teenwoordigheid reageer?

Hoofstuk 5

Israel se identiteit onder die Persiese regering

Oorsig

Hierdie hoofstuk gee aandag aan die posteksiliese tydperk en hoe Israel se identiteit onder 'n vreemde regering vorm aangeneem het. Etnisiteit, afkoms het 'n belangrike rol gespeel om Israel as aparte volk te definieer. Omdat etnisiteit egter 'n moderne begrip is wat nie in die antieke wêreld bekend was nie, gaan kortliks verduidelik word wat onder die term verstaan kan word. Verskillende groepe in die postekesiliese samelewing wat almal deel van 'Israel' uitgemaak het, of wou uitmaak, gaan beskryf word, die spanning tussen die verskillende groepe, en die wyses waarop groepe grense rondom hulle trek om sekere mense uit te sluit of in te sluit, gaan ook bespreek word. Daar gaan aangetoon word dat daar in die gemeenskap twee kringe ontstaan het: 'n eksklusiewe kring wat hulle vir 'n suiwer etniese Israel beywer het en 'n inklusiewe kring wat die grense van die gemeenskap vir vreemdelinge wou oopstel. Die voorwaardelike aard van inklusiwiteit gaan egter aangetoon word - inklusiwiteit was nie etnies nie, maar religieus van aard. Die manier waarop die inklusiewe kring vir so 'n inklusiewe gemeenskap betoog het, is uiters belangrik aangesien die manier waarop die eksklusiewe en inklusiewe skrywers debat gevoer het, in die wyse lê waarop hulle met die gesaghebbende tekste van die tyd omgegaan het. In hierdie skrifgeletterde diskoers kan 'n moontlike rede gevind word waarom die outeur van die Rutboek sy verhaal 'in die tyd van die rigters' laat afspeel.

Sleutelwoorde

Persiese regering, etnisiteit, stereotipes, kategorieë, Israel, golah elite, eksklusiwiteit, inklusiwiteit, in die dae van die rigters

Inleiding

Hoe het die posteksiliese landskap onder die Persiese regering gelyk? Konrad Schmid (2011:9-26) sien Israel se identiteit gedurende die Persiese tydperk in terme van drie konsentriese sirkels waarvolgens God se verbond op die mensdom van toepassing is. Die wydste en omvattendste sirkel is die universele 'wêreldsirkel' wat alles en almal by God se verbond insluit. Schmid konstrueer die wêreldsirkel na aanleiding van wat hy die 'Noag-verbond' noem en die verbond wat God met Noag in Genesis 9:9-17 gesluit het. Vervolgens is daar 'n nouer, middelste sirkel. Dit sluit die lede van die Abraham-familie in, soos byvoorbeeld die Ismaeliete en die Edomiete. Die nouste sirkel het slegs betrekking op die afstammeling van Isak wat 'n bevoorregte groep is, en slegs hulle 'mag voor die aangesig van die Here' – dit is die kultus – lewe.

'n Belangrike onderwerp in hierdie hoofstuk is die vraag na eksklusiewe en inklusiewe kringe in die posteksiliese gemeenskap, en dit lyk asof Schmid se model ruimte vir toenemende inklusiwiteit maak, en uitlanders by die buitenste sirkel van God se verbond betrek. Afstammeling van die uitgebreide Abraham-familie is volgende op die lys, terwyl die kultus slegs die voorreg van die eng Abraham-lyn is: Abraham, Isak en Jakob. Dit wil lyk asof werklike eksklusiwiteit slegs vir die bedienaars van die kultus gegeld het. Die posteksiliese landskap was egter besonder geskakeerd, en in meer as een opsig verdof die lyne van die sirkels, of word hulle gerek of ingekrimp vanweë botsende sosio-politiese en religieuse belange deur verskillende groepe in die samelewing. Hierdie verskillende groepe en hul belange gaan vervolgens ondersoek word. Om botsende belange te verstaan, moet daar gekyk word na die maniere waarop 'n groep homself identifiseer om hom anders as ander groepe te maak, en een van die belangrikste onderskeidende kenmerke, is etnisiteit.

1 Etnisiteit

Op die oog af lyk dit vanselfsprekend: etnisiteit, ras, afkoms, is basiese faktore wat die grondslag vir 'n volk se identiteit vorm. Die antieke wêreld het egter

die begrip 'etnies' nie geken nie, en antieke tale, bybelse Hebreeus inklusief, het nie 'n woord wat met 'etnies' vertaal kan word nie. Die aanwending van die term 'etnies' moet dus as sodanig verstaan word: dit 'n nuttige begrip om na samelewings – ook antieke samelewings te kyk, en te probeer verstaan wat het die basis – of basisse vir identiteit gevorm, en wat het daartoe bygedra dat volke hulself van ander volke onderskei het.

Die term 'etnies' is 'n begrip wat hoofsaaklik uit moderne antropologiese studies ontleen is, en antropoloë self gee verskillende, selfs teenstrydige inhoud aan wat hulle onder die term verstaan (sien Southwood 2012:19-32 vir 'n breedvoerige bespreking van en kritiek op 'n aantal van hierdie teorieë). Wetter (2013:146-147) het 'n meer vereenvoudigde siening en sy sê dat al die verskillende benaderings tot die studie van etnisiteit vanuit twee basiese perspektiewe gedoen word: primordialisties en instrumentalisties (primordialist and instrumentalist).

Wat Wetter (2013:146) onder primordialisties verstaan, sluit aan by Berquist (2006:54-55), Edelman et al (2012:17) en Southwood (2012:19) se heel basiese beskrywing van etnisiteit: dit is iets wat dit met ras of bloedverwantskap verband hou. Etnisiteit is 'n biologiese gegewe en daar word aanvaar dat daar iets soos 'n DNA is wat mense se verwantskap aan mekaar bepaal. Etnisiteit word as't ware 'ingebore'. Mense wat in terme van ras en afkoms aan mekaar verwant is, sal gevolglik ook dieselfde taal praat. Waarskynlik sal hulle ook dieselfde godsdienstige oortuigings hê, en dieselfde kulturele gebruike handhaaf, soos dieet, besnydenis ensovoorts. 'n Groep se identiteit wat in terme van etnisiteit gedefinieer word, het te make met voorkoms, oortuigings en gebruike; wanneer mense etnies aan mekaar verwant is, lyk hulle na mekaar, verstaan mekaar, en glo en doen dieselfde dinge. Met ander woorde, afkoms, etnisiteit bepaal identiteit en verklaar waarom daar verskille tussen groepe ten opsigte van voorkoms, oortuigings en gedrag bestaan.

Volgens Wetter (2013:147) is primordialisties, soos hierbo beskryf, se fokus op die binnekant van 'n etniese groep, en nie op die konstruksie van etniese

grense nie. Die grense tussen verskillende etniese groepe is die belangstellingsveld van die instrumentaliste (Wetter 2013:147). Hulle fokus minder op die genealogiese en kulturele aspekte van etnisiteit, en ontleed veral wanneer, waarom en die wyse waarop groepe grense rondom hulself trek. Instrumentalste kyk van buite na 'n groep en neem waar dat etniese grense nie natuurlik, vas en stabiel is nie, dit is 'n proses wat voortdurend bedink word, en op bewuste keuses berus wat 'n individu uitoefen. Wetter se onderskeid is handig, maar tog kan 'n mens nie sê dat 'n primordialistiese of instrumentalistiese benadering tot etnisiteit mekaar uitsluit of weerspreek nie. Veel eerder gaan dit om 'n wisselwerking tussen die twee perspektiewe op etnisiteit - van binne en van buite - om iets daarvan te probeer verstaan.

Soos Schweitzer (2013:21-22) dit stel:

The concept of *identity* refers to attempts of a group at self-definition, typically through the construction of "boundary markers," (i.e., practices and beliefs that differentiate themselves from others'). These boundary markers may take the form of confessional statements of internal commonality regarding belief systems or adherence to a religious code or particular world view or they may be expressed in the practical and external means of clothing food, dress, culture and so on. If these boundary markers not only separate individuals or groups on the basis of practice and/or beliefs but also on the basis of ethnic continuities, then cultural differences become tied to genealogical relationship in the attempt at group self-definition.

Etnisiteit het dus altyd met grense te make, met 'n definisie van die self, met 'n identiteit wat uniek is. Sulke grense word op verskillende maniere getrek, en ras of afkoms is maar een daarvan. Wanneer 'n groep of 'n volk wil beskryf wat hulle uniek en anders as ander groepe maak, maak hulle van kategorieë gebruik (Rom-Shiloni 2011:130). Dit kom daarop neer dat sekere kenmerke wat (oënskynlik) uniek aan die groep is, afgebaken en in 'n kategorie geplaas word om die redes te gee waarom hierdie groep anders as al die ander groepe is, om 'ons' teenoor 'hulle' te posisioneer.

Wanneer kategorieë gebruik word om verskille tussen groepe uit te stippel en te motiveer, is etnisiteit nie meer slegs 'n biologiese gegewe nie. Deur middel van 'n proses van differensiasie baken 'ons' daardie kenmerke af wat 'ons' met

mekaar deel, wat 'ons' uniek maak, en wat 'ons' anders as 'hulle' maak. Met ander woorde, 'ons' is eksklusief, en wanneer 'ons' onself as eksklusief beskou, beskou 'ons' onself dikwels ook as meerderwaardig en beter as 'hulle'.

Hence, exclusivity operates by processes that continually set in opposition *social designations* and *counterdesignations*, as well as *arguments* and *counterarguments* advanced to legitimize the status of one group and delegitimize the status of other(s). Finally the opponents employ *social strategies* and *counterstrategies* to enact the changes advanced in their identities (Rom-Shiloni 2011:130).

Kategorieë wat met uniekheid en eksklusiwiteit te make het, hou gewoonlik ook met stereotipering en etikettering verband. Lau (2011:175) brei hierop uit en hy sê dat sekere etniese kenmerke, soos fisiese voorkoms, gewoontes en gebruike uitgelig en oorbeklemtoon word om sigbaar te bevestig dat een groep radikaal anders as 'n ander groep is. 'Hulle' lyk so en doen so; 'hulle' word so genoem (kry 'n etiket); 'hulle' word daarom in 'n bepaalde kategorie geplaas – wat meestal daarop dui dat 'hulle' minderwaardig teenoor 'ons' is. Met ander woorde, etnisiteit word ook deur kognitiewe konstruksies soos kategorieë, stereotipes en etikettering gevoed om eksklusiewe grense rondom groepe te trek, en superioriteit te bevestig (kyk ook Southwood 2011b: 189-190; en Southwood 2012:24).

Stuhlman (1990:631-632) stem saam dat sulke grense meestal ideologies deurdrenk is om groepe van mekaar te onderskei, maar hy wys verder daarop dat grense dikwels kunsmatig en doelbewus gemotiveer word, veral wanneer die onderskeid tussen groepe nie so duidelik is nie. In werklikheid is 'hulle' nie soveel anders as 'ons' nie; daarom bedink, selekteer en radikaliseer 'ons' sekere (etniese) kategorieë om verskille te simboliseer sodat 'ons' genoeg rede het om 'hulle-amper-soos-ons' as die 'radikaal andere' te bestempel en ondeurdringbare grense tussen 'ons' en 'die andere' op te rig.

So stel Brenner (2011:85-86) dit:

It includes a definition of We against the Other that is hardly foreign or distinct, yet experienced as different. The difference is more difficult to pinpoint when dealing with an entity that is more similar

than different – in other words, when we deal with a member of a group experienced as Our blood relatives.

Hierdie waarnemings van Stuhlman en Brenner is veral op die Moabiete van toepassing. Nie net volgens die tradisie van Genesis 19:31-38 (hierbo, Wetter 2013:149) was hulle aan Israel verwant nie, maar ook in terme van werklike biologiese kulturele etnisiteit (Frevel 1992:44). Moab was 'n buurstaat van Israel. Dit was 'n grondgebied oos van die Dooie See, die suidelike gedeelte van hedendaagse Jordanië. Die historiese staat Moab het ongeveer dieselfde tyd as die koninkryk van Israel tot stand gekom. Op die groot Mesha-stela wat in Jordanië in 1868 ontdek is, is daar 'n inskripsie in Moabities van die negende eeu vC wat aandui dat daar linguistiese ooreenkomste tussen paleo-Hebreeus en Moabities in terme van skrif en woordeskat bestaan het (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xlvi). Wat die Israeliete en die Moabiete betref, is hulle identiteit etnies en kultureel gesproke in wese baie naby aan mekaar, maar die Moabiete se nabyheid is ongemaklik, en word as 'n bedreiging vir Israel se identiteit ervaar. Daarom trek Israel grense rondom hulself en plaas die Moabiete in die kategorie van bedenklike herkoms en bedenklike sedes (Wetter 2013:149). Hulle openbaar stereotipiese gedrag en van 'n Moabiet kan 'n mens net moeilikheid verwag.

Etnisiteit en die rol wat dit in terme van identiteit van 'n groep speel, is glad nie voor-die-hand-liggend nie, nie in hedendaagse samelewings nie, en ook nie in antieke gemeenskappe nie. Begrip vir die kompleksiteit hiervan is egter nodig om iets van die posteksiliese gemeenskap te verstaan en al die verskillende groepe - etnies verwant of nie - wat hulself as deel van 'Israel' beskou het.

2 Israel onder die Persiese regering

Die posteksiliese tydperk word soms die tydperk van die tweede tempel, die Persiese tydperk of minder algemeen, die Achaemeniede tydperk genoem. Berquist (2006:53) verduidelik soos volg. Die tydperk van die tweede tempel word so genoem omdat die eerste tempel, Salomo se tempel wat die neo-Babiloniërs verwoes het, in hierdie tyd herbou is. Dit is ook die tydperk toe die Perse die wêreldmag in die ou Nabye Ooste was, en die Persiese vorste wat

gedurende hierdie tyd op die troon gesit het, was almal afstammeling uit die familie van ene Achaemenes. Dié tydperk strek vanaf die Persiese oorheersing oor die provinsie Jehud, tot en met die Griekse oornam (ca 539-333 vC). Al die verskillende benamings het dus op dieselfde tydperk betrekking.

In 539 vC het die Perse die Babiloniërs oorwin en word Jehud 'n provinsie binne die magtige Persiese ryk. Vir posteksiliese Israel was die oorheersing van 'n vreemde mag 'n bykomende faktor wat hul identiteit onder druk geplaas het. Anselm Hagedorn beskryf die Perse as 'the absent presence' – alhoewel hulle onsigbaar was, was hulle alomteenwoordig. Hierdie Persiese teenwoordigheid 'forced biblical authors to rethink and reformulate their theological and historical concepts in an attempt to maintain their ethnic identity' (Hagedorn 2011:43). Israel se identiteit was dus amper iets soos 'n onderhandelingsproses tussen die Persiese owerhede en JHWH geloof, en binne hierdie fisiese en spirituele ruimtes moes die geleerdes in die posteksiliese tydperk Israel se unieke identiteit in terme van teologie en geskiedenis formuleer. Soos in die vorige hoorstuk aangetoon, het hierdie teologie en geskiedenis in die 'boek' neerslag gevind, maar dit was veel meer kompleks as 'n posionering van 'n unieke Israelitiese identiteit teenoor 'n identiteit van die Perse.

'n Paar jaar ná die oorwinning het die Persiese vorste die nasate van die eertydse ballinge toegelaat om na hul tuisland toe terug te keer. Dit was nie 'n eenmalige massa-uittoeg nie, die proses van ballinge wat terugkeer, het in fases plaasgevind, en het meer as 'n honderd jaar geduur (Davies 1998:65; Becking 2006:12-13; Japhet 2006:99; Lipschits 2006:32). Die afleiding kan gemaak word dat die Persiese vorste deur die hele loop van hul regering, sulke groepe ballinge na die tuisland toe laat terugkeer het. Waarom?

Behalwe die vraag waarom die Perse die ballinge na Jehud laat terugkeer het, kan ook gevra word, waarom die besondere positiewe gesindheid teenoor die Persiese vorste in die Hebreeuse Bybel? Byvoorbeeld, Jesaja 45:1 noem Kores, die eerste keiser, die 'messias' (gesalfde) van die Here, en volgens Esra 1:1-4 het die Here hom (Kores) gelei om die edik uit te vaardig wat aan die ballinge toestemming gegee het om na hul tuisland terug te keer en die tempel te

herbou. Die geskenke wat Esra ontvang om hom in staat te stel om dit te doen, (Esra 7:13-24) is heeltemal buitensporig (Knoppers 2015:10-11). Knoppers (2015:11-12) skryf die positiewe houding teenoor die Perse daaraan toe dat die heersers in ooreenstemming met die algemene ou Nabye Oosterse koninklike ideologie opgetree het: dit was die koning se verantwoordelikheid om die gode te vereer en opdrag te gee dat heiligdomme soos tempels in sy ryk gebou word; verder is daar van hom verwag om hierdie projekte te ondersteun. Knoppers (hierbo) merk egter ook op dat die monarg, in posteksiliese Israel se geval, 'n vreemde heerser was, en die tempel wat gebou word, nie vir sy god was nie. Die motiewe van die Perse is waarskynlik nie godsdienstig geïnspireer nie: Kores, die 'messias' is eerder 'n interpretasie van die skrywer van Jesaja 45:1, en die buitensporige geskenke aan Esra (7:13-24) is waarskynlik ook 'n oordrywing.

Wat was die situasie, en watter belange het 'n rol gespeel? Volgens Davies (1998:65) en McNutt (1999:197) het die Perse die ballinge – of hul nasate dan – toegelaat om na die provinsie Jehud toe terug te keer en hulle as plaaslike goewerneys aangestel, om in ruil daarvoor dankbaarheid, lojaliteit en die nodige belasting te ontvang. Kessler (2006:105-106) noem hierdie groep, die teruggekeerde ballinge wat deur die Perse in bestuursposisies aangestel is, 'n 'charter group' en beskryf hulle as Persië se 'lojale Jahwiste': getrou aan JHWH, maar in dieselfde mate getrou aan die Persiese owerhede. Die Perse het voortdurend tydens hul regeringstydperk sulke groepe eks-ballinge teruggestuur om sake in Jehud namens hulle te bestuur. Hulle (die Perse) was strategies en polities onderleg en het goed geweet dat die ratte van hul magtige regering slegs met voldoende befondsing en lojaliteit van hul onderdane aan die draai gehou kon word. Daarom het hulle op hul 'lojale Jahwiste' staat gemaak: 'n houding van, 'as-julle-vir-ons-goed-is-sal-ons-vir-julle-goed-wees'. Met ander woorde, die Perse se grootmoedige gebaar van welwillendheid moet eintlik as 'n fyn diplomatieke skuif gelees word. Terselfdertyd het die lojale Jahwiste ook by die situasie gebaat: in die plaaslike provinsie Jehud, het hulle het aansienlike mag en invloed in die posteksiliese gemeenskap uitgeoefen.

Die mees komplekse aangeleentheid binne die posteksiliese gemeenskap was egter nie die Persiese regering nie, maar het binne die groep self gelê: posteksiliese Israel was alles behalwe 'n vreedsame en homogene groep.

2.1 Verskillende rolspelers in posteksiliese Israel

2.2 Land en nasie: Israel?

In die vorming van posteksiliese Israel se identiteit het die fisiese, geografiese gebied wat as die Persiese provinsie Jehud bekend gestaan het, 'n belangrike rol gespeel. Dit was die grondgebied van die voorouers, sowel as die gebied van die eertydse Dawidiese Suidryk, en dit was die streek waarheen die Persiese owerhede die nasate van die ballinge teruggestuur het om namens hulle te administreer. Die fisiese 'land' as sodanig was dus ook 'n herinnering aan die verlede. Maar waar was die land? Wright (2006:67-73) sê dat dit onmoontlik is om die grondgebied van posteksiliese Jehud te karteer. Dit kan nie aan die eertydse Suidryk of hedendaagse Israel gelyk gestel word nie. Eweneens onduidelik is die Hebreuse Bybel se verwysings na die 'land' wat aan die voorouers beloof is of wat later in besit geneem is, selfs al word daar sekere gebiede of streke aangedui. 'n Mens moet aanvaar dat 'land', 'Israel' of 'Jehud' vir die posteksiliese skrywers eerder ideologiese konstruksies van hul denke was. Bloot die feit dat daar so baie van die 'land' gemaak word, toon aan hoe belangrik die idee van fisiese grondgebied vir die identiteit van die volk was, al het die hele volk nie noodwendig in die tyd van die tweede tempel daar gewoon nie.

Wat die nasie betref, merk Blenkinsopp (2011:471) op dat tekste van die posteksiliese tydperk selfverwysende terme soos 'Israel', die 'saad van Israel' en 'volk van God' gebruik, maar dat dit glad nie duidelik is wie met hierdie terme bedoel word nie. Grabbe (2004:168-171), Japhet (2006:69-100), Nihan (2011:67-68), Edelman et al (2012:68-75) en Knoppers (2015:3) wys op die uiters komplekse demografiese situasie in die tyd van die tweede tempel en 'n aantal verskillende gemeenskappe wat almal deel van 'Israel' uitgemaak het – of wou uitmaak: (i) binne die land was daar die nasate van die oorblywende

Judeërs; (ii) daar was die nasate van die teruggekeerde ballinge; (iii) daar was gemeenskappe buite die land in die Diaspora en in Egipte; (iv) en dan was daar uitlanders wat 'onder die vleuels van die God van Israel kom skuil het' (Rut 2:12). 'Israel' het dus uit verskillende groepe bestaan en was in werklikheid oor die hele bekende gebied van die ou Nabye Ooste versprei.

In die Hebreeuse Bybel is die benoeming 'Israel' op sowel die historiese Noordryk as op die posteksiliese gemeenskap van toepassing. Waarom is daar op die term Israel besluit om na die posteksiliese gemeenskap te verwys? Grabbe (2004:168-171) vermoed dat die term 'Israel' bedoel is om al hierdie verskillende groepe (wat hierbo genoem is) te akkommodeer. Hy, sowel as Blenkinsopp (2011:463) stem saam dat daar in die posteksiliese tyd 'n groot behoefte ontstaan het om kontinuïteit met die verlede te handhaaf, en een manier om dit te doen, was om die geskiedenis van die volk te vertel. In die proses om die volksverhaal te skryf, sê Grabbe, moes daar ook 'n naam vir die volk gegee word. 'Judeërs' sou geografies sowel as genealogies te beperkend wees en sommige van die gemeenskappe uitsluit. Daarom moes daar wyer gedink word. 'n Sterk oorweging vir 'Israel' as keuse vir die volk se naam kan moontlik in die gemeenskaplike stamvader van die twaalf stamme gevind word wat soms Jakob en soms Israel genoem word (Grabbe 2004:170-171). Dus, net soos 'land' is ook 'Israel' in die posteksiliese tydperk nie 'n historiese gegewe nie, maar 'n literêre, ideologiese konstruksie.

'n Aanvaarbare naam vir die volk beteken egter nie dat daar eenstemmigheid oor die aard – die identiteit – van die volk sou wees nie. Tekste wat uit die tydperk van die tweede tempel dateer, dui aan dat daar 'n besonder lewendige debat gevoer is oor watter groepe by Israel ingesluit mag word, en watter heeltemal uitgesluit moet word. Die belangrikste rolspelers in hierdie debat, was die invloedryke groepe in die gemeenskap.

2.3 Invloedryke groepe

Hierbo is kortliks aangedui dat daar verskillende groepe was wat hulself as 'Israel' gesien het en hulself binne die grense van die provinsie Jehud, sowel

as elders in die res van die ou Nabye Ooste en Egipte bevind het.

2.3.1 Buite die land: Egipte en Persië

Dit lyk asof Egipte nie so 'n sterk invloed in die vorming van posteksiliese Israel se identiteit uitgeoefen het nie. Na aanleiding van Jeremia 44 kom dit voor asof die ontstaan van hierdie gemeenskap aan die laaste oorloë van Juda toegeskryf kan word, maar 'n vroeëre nedersetting is ook moontlik. Hoe dit ookal sy, die Judese gemeenskap in Egipte het al 'n geruime tydjie voor die ballingskap bestaan, en daarmee vrede gemaak het om 'n heenkome in die vreemde land te vind. Byvoorbeeld, Becking (2011:403-419) en Knoppers (2015:4) verwys na 'n Joodse gemeenskap op die eiland Elephantine. Volgens Becking het hulle teen die tydperk van die tweede tempel nie meer die gebruiklike Judese tradisies gehandhaaf nie; alhoewel hulle 'Yahô' vereer het, het hulle op die sabbat handel gedryf en ook in die Persiese leër diens gedoen. Knoppers meen dat dit 'n aanduiding daarvan is hoe Judeërs in die vreemde gewoon en by 'n vreemde konteks aangepas het. Teen die tyd van die tweede tempel was die Egiptiese gemeenskappe se direkte betrokkenheid by die tuisland nie meer so invloedryk nie. Die belangrike punt hier is dat die Judeërs in Egipte nie direk by die ballingskap betrokke was nie: hulle het reeds voor die tyd daar gebly of tydens die onrus daarheen gevlug. Dit was nie hulle wat in die posteksiliese tyd na die land toe teruggekeer het nie.

Dit was egter heel anders met die res van die diaspora gemeenskap gesteld, die nasate van diegene wat met die ballingskap weggevoer is en in Babilonië gebly het. Die Hebreuse Bybel noem sommige gebiede – in die tyd van die tweede tempel nie meer Babilonië nie maar Persië – waar hulle wortel geskiet en uiteindelik gevestig het: Kasifja (Esra 8:17) en Susa (Neh 1:1; 5:17; 13:6; vgl Knoppers 2015:2). Uit boeke soos Nehemia, Daniël, Ester en die Josef-verhaal kan afgelei word dat hierdie groep nie te sleg vir hulself gedoen het nie, dat hulle selfs in die vreemde opgang gemaak het en belangrike posisies in die

regering beklee het. Hierdie oostelike diaspora-gemeenskappe was waarskynlik die sterkste element buite die tuisland (vgl Japhet 2006:97-100).

2.3.2 Binne die land: die golah, en die inheemse Judeërs

Dan was daar die nasate van die ballinge wat wel na die land toe teruggekeer het, die sogenaamde golahgroep, onder wie Persië se 'lojale Jahwiste' (Kessler 2006:105-105) gevind kan word. Hierdie groep was die sterkste en invloedrykste groep in die tuisland se gemeenskap (Japhet 2006:97; Kessler 2006:103; Römer 2007:167-169; Lau 2011:162-163; Rom-Shiloni 2011: 133-134; Southwood 2011b:205-206). Die Persiese owerhede het hulle die opdrag en die mag gegee om die provinsie Jehud namens hulle (die Perse) te regeer en te administreer.

In die provinsie Jehud was daar egter ook die nasate van hulle wat nie in ballingskap gegaan het nie, hulle wat agtergebly het om deurgaans die land te bewoon en te bewerk. Hierdie groep sou later daarvan beskuldig word dat hulle met die 'nasies van die lande' vermeng en ondertrou het, en daarom nie deel van die ware Israel mag uitmaak nie. Dit blyk dat die golah hulself as die enigste legitieme afstammeling van die ware Israel beskou het (Southwood 2011b:205), en binne hierdie groep het die eksklusiewe kringe ontstaan wat 'Israel' in terme van die ballingskap ervaring wou beperk. 'n Mens kan aanneem dat daar spoedig aansienlike spanning tussen hierdie twee groepe ontstaan het, spanning wat ten diepste rondom Israel se identiteit sou wentel. Die inheemse Judeërs was by voorbaat uitgesluit, terwyl hulle net so deel van 'Israel' soos die golah gevoel het.

2.3.3 Die ballinge, die invloedrykste rolspelers

Dus, die invloedrykste rolspelers in die debat rondom identiteit was die nasate van die ballinge wat óf in die provinsie Jehud aan die een kant, of iewers in die oostelike diaspora aan die ander kant gebly het. Letterlik een kant en ander kant: een groep was in Jerusalem, die tradisionele grondgebied van die voorouers, die ander was die uitgewekenes wat ver daarvandaan, ongeveer

1,600 kilometers, in een van die belangrikste sentrums van Mesopotamië gebly het. Wat opvallend is, sê Knoppers (2015:2) is dat die Hebreeuse Bybel nêrens 'n oordeel of 'n verwyd teenoor hierdie groep uitspreek wat verkies het om agter te bly en nie na die tuisland toe terug te keer nie. Hy (Knoppers 2015:20) meen dat daar tussen hierdie twee groepe – die golah in die tuisland en die golah in die diaspora – 'n verhouding van wedersydse afhanklikheid bestaan het. Die golah in die tuisland het nie slegs die belange van die Perse verteenwoordig nie, want uiteraard was hulle nie Perse nie, hulle was ook 'lojale Jahwiste'. As gestuurdes na die tuisland het hulle dus ook die belange van die diaspora gemeenskappe op die hart gedra. Die gemeenskappe in die diaspora, wou op hul beurt graag verbintnisse met die historiese vaderland – die stad, die tempel en die mense – handhaaf; die blote bestaan van hierdie elemente was essensieel vir hul identiteit. Daarom was dit belangrik om leiers na Jehud te stuur en te ondersteun om belangrike institusies te herbou en in stand te hou.

Die herbou van die tempel en die stadsmure van Jerusalem hou waarskynlik met gemeenskaplike belange van die twee groepe verband. Histories gesproke lyk dit asof daar veral gedurende die regering van Artaxerxes II grootskaalse boubedrywighede rondom die tempel in Jerusalem onderneem is (Becking 2006:13), en vermoedelik is die stad Jerusalem gedurende die tydperk 465-424 vC (onder Artaxerxes se bewind) weereens as hoofstad van die provinsie Jehud gereken (Römer 2007:167-168). Die realiteit is dat die 'boek' alreeds 'n alternatief vir die kultus geword het, en dat die tempel nie weer as 'n kultiese instelling sou dien nie. Vermoedelik wou die ballinge wat in Babilonië agtergebly het, 'n religieuse en spirituele sentrum rondom die tempel in Jerusalem hervestig, omdat dit vir hulle simboliese waarde sou hê (Becking 2006:13; Kessler 2006:103-106; Knoppers 2015:20; kyk ook 4.2 hieronder). In Jehud self sou die tempel eerder as 'n administratiewe sentrum dien vanwaar die golah aansienlike mag op die gemeenskap uitgeoefen het.

2.3.4 Die Samaritane – is hulle nie ook Israeliete nie?

Aangrensend aan die provinsie Jehud, was die bevolking van die voormalige Noordryk, die koninkryk van die historiese Israel. Hulle was die Samaritane. Die

Assiriërs het die Israeliete van die Noordryk nie totaal en al uitgewis nie. Knoppers (2006:271-273) en Lipschits (2006:30-31) wys op die belangrike rol wat Samaria vanaf die sewende tot vierde eeue vC gespeel het. Gedurende hierdie tyd het die streek ononderbroke bly voortbestaan, en in die Persiese tyd was Samaria een van die belangrikste stedelike sentrums in die gebied. Volgens Knoppers (2006:272-273) en Lipschits (2006:31-32) het die Noordryk wel aansienlike verliese tydens die Assiriese aanslae gely, maar ná die aanvanklike katastrofe, het die grootste gedeelte van die gebied herstel en spoedig begin groei. Dus, die inwoners van die land wat ná die Assiriese veldtogte en uiteindelijke oorwinning oorgebly het, het hulself in die gebied en hoofstad van Samaria hervestig, en hulle het selfs floreer. Terwyl die neo-Babiloniërs grootskaalse verwoesting in Juda en in die suide van die Levant gesaai en Jerusalem uiteindelik in puin gelê het, het Samaria die Babiloniese plundering min of meer vrygespring, grotendeels omdat hulle ook nie aan die opstande teen Babel deelgeneem het nie.

Volgens Knoppers (2006:273) was Samaria in die posteksiliese tyd oor die algemeen groter, meer welaf en digter bevolk as Jerusalem, en as gevolg van grootte, status en bevolking, het Samaria beslis 'n bedreiging vir die Judese elite ingehou. Hy (Knoppers 2006:273) skryf: 'During the Achaemenid era, members of the Judean elite were not dealing with a depopulated outback in the north. On the contrary, they were dealing with a province that was larger, better established and considerably more populated than Yehud.' Die negatiewe oordeel wat sommige outeurs in die Hebreeuse Bybel oor die Samaritane uitspreek, soos byvoorbeeld Esra (4) en Nehemia (4:2), is moontlik aan gevoelens van minderwaardigheid en jaloesie toe te skryf. Die vraag is egter, wat het die Samaritane in Jehud en in Jerusalem kom soek? Was dit regtig om die bouplanne te fnuik, of wou hulle dalk toenadering soek om weer deel van 'Israel' te word? Heckl (2013:73) reken dat die onsmaaklike gebeure wat rondom die bouery van die tempel afspeel (Esra 4:2), letterlik funksioneer om die Samaritane se bestaan en ook hul religieuse selfverstaan ongeldig te verklaar.

Die gevoelens van vyandigheid tussen 'Jood en Samaritaan' in die latere ontvouing van die geskiedenis kan nie ontken word nie; die realiteit is egter dat hulle in wese aan dieselfde etniese groep behoort het - 'hulle-amper-soos-ons (kyk hierbo onder 1 'Etnisiteit'). Argeologiese bewyse van munte, amptelike dokumente en briefwisseling tussen die leierskorps van Jerusalem en Samaria, epigrafiese bewyse, inskripsies en papiri, dui daarop dat Jehud en Samaria dieselfde kulturele en religieuse belange gedeel het en ook dieselfde taal gepraat het (Knoppers 2006:277). Die afleiding kan gemaak word dat Samaria 'n belangrike sentrum vir skrifgeletterdheid was. 'n Moontlikheid wat beslis verdien om verder ondersoek te word, is dat sommige van die tekste wat in die Hebreuse Bybel opgeneem is, veral dié wat 'n meer inklusiewe houding teenoor vreemdelinge weerspieël, dalk hul ontstaan in Samaria gehad het. Dit is moontlik dat die Samaritane gepoog het om ook by posteksiliese Israel ingesluit te wees, maar die golah se eksklusiewe houding het hulle, net soos die inheemse Judeërs uitgesluit.

3 Hergroepering in die posteksiliese gemeenskap

In Israel se geskiedenis het die ballingskap 'n geweldige breuk veroorsaak, en Assmann (1997:144) wys op 'n ernstige nagevolg van so 'n vernietigende breuk in die geskiedenis van 'n volk. Wanneer etniese, kulturele en politieke verhoudinge verbrokkel, sê hy, is die gevolg 'n ernstige vorm van inkongruensie. Volgens hom (Assmann) is een van die grootste probleme wat uit so 'n inkongruensie ontstaan, dié van integrasie en onderskeiding. Hiermee bedoel hy dat 'n groep, ná so 'n breuk tussen kontinuïteit en diskontinuïteit, gedwing word om te hergroepeer, en dan moet daar besluit word wie by die groep geïntegreer word, en wie uitgesluit word. Assmann se waarneming kan soos volg op Israel toegepas word: ná die breuk wat deur die ballingskap veroorsaak is, moes die gemeenskap hergroepeer, en mettertyd het daar twee groepe in Israel in die tyd van die tweede tempel gevorm – die groep wat wou integreer, was die meer inklusiewe groep in die gemeenskap; die groep wat Israel van ander nasies wou onderskei, was die eksklusiwiste. Vervolgens gaan hierdie twee groepe van naderby beskou word.

3.1 Die eksklusiewe groep

Soos reeds opgemerk, kan die eksklusiewe groep onder die nasate van die eertydse ballinge, die sogenaamde golah gemeenskap gevind word. Na alle waarskynlikheid kom die skrywers van die boeke Esra en Nehemia uit hierdie groep - dit sal in die bespreking hieronder duidelik word. Japhet (2006:97), Kessler (2006:103), Römer (2007:167-169), Blenkinsopp (2011:472-473), Lau (2011:162-163), Rom-Shiloni (2011:133-134) en Southwood (2011b:205-206) is dit eens dat hulle by verre die invloedrykste groep in die posteksiliese gemeenskap was, en dat daar benewens 'n uiters eksklusiewe, ook 'n besondere meerderwaardige houding by hierdie groep bestaan het (Japhet 2006:101-103; Blenkinsopp 2011:471-473). Soos Katherine Southwood (2011b:205) dit stel:

The only legitimate bearers of the name 'Israel' are interpreted as being the returned *Gôlāh* remnant. Throughout Ezra, self-ascription of the titles 'Israel', 'people of Israel' and 'descendants of Israel' appear when describing the reconstituted *Gôlāh* (Ezra 2:2, 70; 3:1; 6:16, 21; 7:7, 13; 8:25; 9:1; 10:5).

By die eksklusiewe groep word daar skerp onderskeid getref tussen diegene wat in ballingskap gegaan het en dié wat nie die ervaring meegemaak het nie. Dit wil lyk asof die ballingskapervaring sterker met die woestynggebeure as met die ander volksnarratiewe resoneer en asof die gesag waarmee die torah geïnterpreteer word, hiermee verband hou. Aaron (2013:463) sê die priesterlike klas van die golah het hul oorsprong in die woestynverhale gevind, en daardeur het hulle hul gesag op dieselfde vlak as Moses se goddelike instruksies geplaas. Esra se geslagsregister (Esra 7:1-5) ondersteun hierdie waarneming: Esra lei sy genealogie deur al die geslagte heen tot by Aäron, wat hy die hoëpriester noem. Dit wil nie sê dat hulle die ander herinneringe aan Israel se verlede ontken of geminag het nie: hul priesterlike vermoë om die torah te interpreteer - waardeur hulle 'n eksklusiewe gemeenskap regverdig - het egter te make met dit wat aan hulle reeds in die woestyntyd oorgedra is, en deur die ballingskap bevestig word.

Kontinuïteit met die verlede was ook vir die eksklusiwiste belangrik, en hulle wou graag die indruk skep dat hulle deur die hele katastrofe van die ballingskap

eintlik alles in stand gehou het. Rom-Shiloni (2011:132-134) en Southwood (2011b:201-202) sien in Esra se boetegebed (Esra 9:7-9) so 'n poging om die breuk tussen verlede en hede, tussen kontinuïteit en diskontinuïteit minimaliseer. Sy verootmoediging, sy retoriese taalgebruik waarmee hy die verlede opsom, wil te kenne gee dat die golah groep die draers en die opvolgers van die geskiedenis is, en dat hulle die stad en die tempel wat deur die ballingskap vernietig is, weer in ere herstel het (v 9). In hierdie gebed word dit duidelik dat die golahgroep die belangrike historiese en religieuse erfenis van die volk vir hulself toe-eien. Stad en tempel – fisiese simbole uit die verlede – legitimeer hierdie groep se status in die posteksiliese gemeenskap.

Hierbo is gewys op die verhouding tussen die golahelite en die Persiese owerhede: lede uit die golah is deur die Perse aangewys om die provinsie Jehud namens hulle te administreer en die nodige belasting in te vorder (kyk 2 hierbo). Hulle het dus aansienlik mag in die gemeenskap gehad, en dit was veral hulle wat hulself vir 'n eksklusiewe Israel beywer het. Esra en Nehemia beroep hulself op die torah, of die wet van Moses om uiteindelik alle gemengde huwelike onwettig te verklaar, en daarop aan te dring dat vreemde vroue weggestuur moet word (Esra 10; Neh 13:23-31). Blenkinsopp (2011:476), Rom-Shiloni (2011:132-134) en Southwood (2011b:201-202) verstaan egter Esra se ononderhandelbare gehoorsaamheid aan die torah en sy vermoë om de wet korrek te interpreteer, nie as suiwer religieuse bevoegdheid nie, maar lees dit veral as politieke mag. Politieke mag op sy beurt sanksioneer ook daardie mag om sosiale en religieuse grense te trek, om dwang uit te oefen en om sekere mense of groepe te te ostraseer.

Rom-Shiloni (2011:132-134) en Southwood (2011b:201-202) merk op dat die retoriek van 'rein en onrein' besonder prominent by eksklusiewe tekste voorkom. Byvoorbeeld, Esra pas die kategorieë 'rein', 'onrein' toe om grense tussen Israel en die 'nasies' te trek. 'Rein' is 'n kategorie wat op 'Israel' van toepassing is. In die oë van die eksklusiwiste, is dit die golah elite; die 'nasies' is 'onrein' en dreig om die land met hul gruwelike handelingte te besmet. Soos Stuhlman (1990:631-632, hierbo) egter uitgewys het, word sulke radikale kategorieë juis van toepassing gemaak as die andersheid in werklikheid nie so anders is nie. In

Jehud was die inheemse Judeërs, die wat nié die ballingskap meegemaak het nie, in die oë van die eksklusiewe groep net soos die volke van die land, onrein.

Esra verfyn die onderskeiding tussen 'rein' en 'onrein' nog verder wanneer hy die term 'heilige saad' (Esra 9:2) gebruik (vgl Knoppers 2001:28; Conczorowski & Frevel 2011:63; Frevel & Conczorowski 2011:43; Nihan 2011:95; Pakkala 2011:84; Southwood 2011a:54; Southwood 2011b:199; Southwood 2012:125; Winslow 2011:136; en hieroor meer breedvoerig in die hoofstuk oor 'gemengde huwelike'). Genoeg om te sê dat Esra hier 'n amptelike stempel op Israel se identiteit afdruk, hy laat etniese en religieuse kategorieë versmelt om 'n ondeurdringbare grens vas te lê wat alreeds in die moederskoot bepaal is. Benewens die beskuldiging dat die Judeërs godsdienstig gedwaal het, word hulle daarvan beskuldig dat hulle hulself nie van die volke van die land afgeskei het nie, en toegelaat het dat die 'heilige saad' vermeng het (vgl Esra 9). Sou hulle nog wou argumenteer dat hulle steeds etnies aan die golahgroep verwant is, kan hulle nie tot die gemeenskap van Israel toetree nie, vanweë die vermenging van die heilige saad en die onreinheid wat dit tot gevolg het.

3.1.1 Meerdere priesterlike kringe?

Daar is aangedui dat die posteksiliese gemeenskap uit heterogene groepe bestaan het wat op 'n manier etnies aan mekaar verwant was, maar dat die kategorie van 'n suiwer of 'n ware Israel slegs op die golahelite van toepassing was. Dit lyk egter asof hierdie groep ook onder mekaar verdeeld was, veral wat die priesterklas betref. Hierbo is meerdere male na Esra verwys waar hy is as die prototipe van die eksklusiewe golahgemeenskap voorgestel word. Sy geslagsregister (Esra 7:1-5) getuig van 'n ononderbroke priesterlike lyn tot by Aäron en dit versterk die vermoede van 'n etniese bewussyn via afkoms, sowel as 'n oorsprong wat in die woestyntyd gevind kan word. In hierdie geslagsregister word die naam van Sadok (v 2) slegs een maal genoem, nogtans is die verwantskap tussen Esra en Sadok besonder betekenisvol, want die Sadokiete was nie die enigste priesterklas in die Persiese tyd nie, en ook nie die enigstes van die golah wat na die tuisland toe teruggekeer het nie.

Verskeie navorsers (Bonfiglio sj: 2,4-5; Barton & Bowden 2004:171; Van der Toorn 2007:93; Leuchter 2010:46; Jonker 2011:72; Nihan 2011:97) vermoed dat daar in die tyd van die tweede tempel meerdere priesterlike families was wat rondom die magsposisies meegeding het en in die religieuse en politieke sferes gewedywer het. Nihan (2011:62, 95; sien ook Van der Toorn 2007:90) verwys na Numeri 18:1-7 en Esegieël 44:6-16, en lei af dat daar gedurende die tyd van die tweede tempel 'n onderskeid tussen 'n eersteklas en 'n tweedeklas priesters gemaak is – oftewel, die Sadokiete en die Leviëte. Van der Toorn (2007:86, 93) herlei hierdie spanning terug na vlugteling Levitiese priesters wat vanaf die Noordryk 'n heenkome in Juda en Jerusalem gesoek het en altyd – sowel pre-eksilies as posteksilies – 'n minderwaardige posisie teenoor die invloedryke Sadokitiese priesters bekleed het. Met ander woorde, Van der Toorn reken dat as daar na 'priesters' verwys word, dit primêr op die priesters uit die geslag van Sadok betrekking het, en 'Leviëte' is die ander, die ondergeskiktes.

Wie en wat die Leviëte was, is moeilik om te peil. In 1 Kronieke 9:33 en 15:16 word hulle as musici en sangers aangedui, en in 1 Kronieke 9:22 & 26 is hulle drumpel- en deurwagte. Esra 7:24 en Nehemia 7:73 verwys ook na 'tempelbedienendes' waaronder Leviëte getel het. 'n Mens sou kon aanneem dat die Levitiese priesters wel 'n rol in die kultus gespeel het, maar dat die mag, religieus en polities, vir 'n groot gedeelte van die tydperk van die tweede tempel in die hande van die Sadokitiese priesterklas gelê het. Die Sadokiete het die trom geslaan, die tempel was hul bastion, en die vermoë om die wet ('boek') te ken en te interpreteer, het daartoe bygedra om die mag te legitimeer.

Van der Toorn (2007:94) reken dat hierdie spanning tussen 'priesters van Sadok' en 'Leviëte' wel later opgelos is, of dat daar ten minste 'n kompromie aangegaan is. Hy sê dat daar mettertyd 'n verdeling van pligte tussen die priesters en Leviëte ontstaan het. Die 'priesters' (Sadokiete) was steeds vir die kultus verantwoordelik. Aanvanklik het hulle 'n hoër rang as die Leviëte bekleed, omdat slegs hulle die reg gehad het om die heiligdom te betree en die verantwoordelikheid gehad het om die kultus te bedien. Toenemend het dit egter gebeur dat die interpretasie en onderrig van die torah die verantwoordelikheid van die Leviëte geword het (Van der Toorn 2007:90).

Alhoewel die Leviete nie in die eerste plek as 'skrifgeleerdes' beskryf word nie, word dit uit hul funksies duidelik dat hulle 'n grondige skrifgeletterde opvoeding moes gehad het. En volgens Van der Toorn (2007:90) was hul funksies: om die torah te interpreteer, te verduidelik en vir die mense te leer; om leiding in die liturgie te neem, soos byvoorbeeld om gebede te lei, skuldbelydenis en verootmoediging te doen, die musiekbediening in 'n kultiese konteks waar te neem, en te preek; hulle het ook burgerlike diens gedoen soos om regspraak uit te oefen, tiendes en belasting in te samel en van alles rekord te hou; laastens het hulle die orde in die tempel gehandhaaf, die hekke beskerm en toesig oor die algemene bedrywigheid gehou.

Namate die godsdiens van Israel 'n 'boekgodsdiens' geword het, het die mag verskuif: diegene wat aanvanklik die 'tempelbediendes' was, was nou diegene wat die geskrewe tradisie bewaar en die sleutels van die interpretasie van die 'boek' in hul hande gehad het. Van der Toorn (2007:107) skryf:

Through the doctrines of the Moosaic succession [en hiermee word bedoel dat die Levitiese skrifgeleerdes hulself as waardige opvolgers beskou het van Moses en die wet wat hy gegee het] and the departure of the spirit of prophecy, the scribes claimed in fact, a monopoly on religious instruction . . . Jerusalem was their power base. From there they went out to the towns to offer instruction from the "Book of the Torah of Yahweh" (2 Chron 17:7-9).

Van der Toorn is waarskynlik korrek in sy vermoede dat die spanning tussen die priesters van Sadok en die Leviete later opgelos is. Nogtans kompliseer die moontlike bestaan van eerste- en tweedeklas priesters op 'n sekere tydstip in die posteksiliese gemeenskap die verstaan van die sosio-politiese en religieuse dinamiek van die tyd. Daar is geargumenteer dat die golah voorkeur aan 'n eksklusiewe suiwer Israel verleen het en dit etnies sowel as religieus regverdig het, maar die vraag is nou: het die hele golahgroep eenders oor die saak gedink? Anders gestel, uit watter kringe kom die inklusiewe groep skrywers?

3.2 'n Inklusiewe gemeenskap

Dit is onmoontlik om vas te stel wie die inklusiewe groep skrywers was of waar hulle geskryf het. Om eenvoudig aan te neem dat die inklusiewe skrywers onder die Judeërs gevind kan word wat nie die ballingskap meegemaak het nie, sal nie korrek wees nie. Om aan te neem dat hulle die Leviete (hierbo) was, sal ook nie korrek wees nie – die Leviete was net soos die Sadokiete ook priesters wat die wet geïnterpreteer en die volk daarin onderrig het. Al wat met redelike sekerheid vasgestel kan word, is dat die inklusiewe groep skrywers ook deeglik in die wet van Moses en die torah geskool was, maar dat hulle Israel se identiteit langs ander kontoere gekonstrueer het.

Die inklusiewe tekste in die Hebreeuse Bybel vermy die kwessie van etnisiteit. Een van die duidelikste tekste in die Hebreeuse Bybel wat 'n pleidooi vir 'n inklusiewe gemeenskap lewer, is die profetiese stem van Jesaja 56:1-8. Donner (1985:81-95), Nihan (2011:67-104) en Scharper (2011:27-37) merk op dat hierdie Jesajateks direk met Deuteronomium 23:3-5 [HB 2-4], die sogenaamde 'gemeentegedebod' in gesprek tree. Diegene wat Deuteronomium uitsluit, die man met verbryselde geslagsorgane, die uitlanders wat as 'onrein' gekategoriseer word, word deur Jesaja uitgenooi om by die gemeenskap van JHWH aan te sluit. Met ander woorde, dit blyk dat Jesaja die Deuteronomiumteks goed ken, en 'n mens kan dus aanneem dat Deuteronomium (23:2-4) deel van die gesaghebbende 'boek' gevorm het, en dat dit bepalend vir Israel se identiteit in die tyd van die tweede tempel was.

Jill Middlemas (2011:110) stem saam dat die pleidooi vir 'n inklusiewe gemeenskap in Jesaja 56:1-8 gehoor kan word, maar sy wys daarop dat dat nie die hele gedeelte wat as Tritojesaja bekend staan – dit is Jesaja 56-66 – verteenwoordigend van so 'n inklusiewe gemeenskap is nie (Middlemas 2011:107-116). Sy ondersoek die manier waarop die teks bepaal wie by die gemeenskap ingesluit of uitgesluit behoort te word, en volgens haar verstaan Tritojesaja die identiteit van die gemeenskap op twee maniere: 1) 'n intranasionale identiteit, dit wil sê, 'n identiteit wat volgens nasionale en

geografiese grense bepaal word; en 2) 'n internasionale identiteit wat lidmaatskap tot die gemeenskap buite die nasionale grense oopstel (Middlemas 2011:107-108).

In die middelste hoofstukke van Tritojesaja (60-64), vind Middlemas (2011:108-110) 'n negatiewe houding teenoor vreemdelinge. Een van die voorbeelde wat sy noem, is JHWH se oorlogslied (Jes 63:1-6) waar Hy die nasies uitdelg maar sy verbondsvolk red. In Jesaja 63:7-64:12 volg die boetedoening en smeekbede van die volk, en Middlemas sien dit as 'n voorstelling van 'n nasionale gemeenskap wat ook 'n intieme en intense verhouding met hul God het. Jesaja 60-64 vorm volgens Middlemas 'n intranasionale nukleus: JHWH en sy verbondsvolk lewe binne die geografiese en nasionale grense in 'n noue verhouding met mekaar saam, en Sion en Jerusalem vorm belangrike bakens van die nasionale identiteit.

Die nukleus (Jes 60-64) word omraam deur tekste wat die identiteit van die gemeenskap kwalifiseer, en is volgens Middlemas (2011:110) die werk van 'n internasionale redaksie – dit is Jesaja 56:1 - 59:21; 65:1 - 66:24. Hierdie tekste verwoord 'n meer omvattende identiteit: identiteit wat aanvanklik deur nasionale of geografiese belange bepaal is, word uitgebrei na 'n identiteit wat religieus en internasionaal van aard is (Middlemas 2011:122). (Wanneer daar voortaan na 'Tritojesaja en inklusiwiteit' verwys word, moet hierdie onderskeid van Middlemas altyd in gedagte gehou word.) Die belangrikste punt wat sy beklemtoon, is dat die internasionale redaktor(s) bepaalde kriteria vir toelating tot die gemeenskap van JHWH van toepassing maak, en dit is optrede, of wat sy die 'gedragskomponent' noem (Middlemas 2011:117-118).

Dit is waar, sê sy, dat die stem van die profeet 'n doelbewuste oproep maak dat meer mense by die gemeenskap van JHWH ingesluit word, maar terselfdertyd word die basis vir inklusiwiteit beperk. Die kriterium vir toetrede tot JHWH se gemeenskap is gedrag – gedrag wat deur JHWH goedgekeur of afgekeur word, soos: onderhouding van die sabbat (56:2, 4, 6; 58:13); weerhouding van die kwaad (56:2); doen wat JHWH behaag (56:4); vashou aan die verbond (56:4, 6); aansluit by YHWH (56:6); YHWH dien, sy Naam liefhê, sy diensknegte wees

(56:6). Met ander woorde, internasionale identiteit is nie oop vir almal nie, maar is afhanklik van gehoorsaamheid aan JHWH en optrede wat vir Hom aanneemlik is (Middlemas 2011:117-118).

Nihan (2011:81-83; 92) stem saam met Middlemas se argument oor die gedragskomponent wat in Jesaja 56:1-8 voorgehou word: daar is hoegenaamd geen sprake van 'n sogenaamde 'universalisme' nie. Die profetiese orakel is op sekere individue van toepassing wat, alhoewel hulle nie van die Judeërs bloedfamilie is nie, dit wil sê, nie etnies verwant is nie, staan hulle nogtans 'n kans om in die gemeenskap opgeneem te word, mits hulle bereid is om die reëls en gebruike van die Judese etnos te aanvaar. Nihan (2011:92) reken dat Jesaja 56:1-8 'Israel' steeds as 'n etniese gemeenskap sien wat in die rigting beweeg om uitlanders ook te integreer, mits hulle (die uitlanders) die verbondsverpligtinge aanvaar. Dit is nie 'n outomatiese oorskakeling van 'n gemeenskap wat op bloedfamilie gebaseer is na een wat vir ieder en elk oopgegooi word nie. Vir Jesaja verdwyn etnisiteit nooit nie, en dit vorm steeds die basis van die gemeenskap, maar die profeet wil sê dat herkoms alleen nie voldoende kriteria vir volle lidmaatskap van 'Israel' is nie. Nihan (2011:93) maak die klassieke onderskeid tussen toegeskrewe ('assigned') en verworwe ('acquired') lidmaatskap, en kom tot die gevolgtrekking dat die kulturele en religieuse komponente, dit is, die vrywillige aanvaarding van die kenmerkende Judese gebruike, en veral die bereidwilligheid om JHWH te gehoorsaam en te dien, vir Jesaja van veel groter waarde as herkoms is.

Donner (1985:81-95), Nihan (2011:67-104) en Scharper (2011:27-37) stem dus saam dat Jesaja 56:1-8 se primêre gespreksgenoot Deuteronomium 23:1-4 was. Donner (1985:87-88) argumenteer oortuigend dat die Jesajateks 'n direkte weerspreking van die verbod in Deuteronomium is, en hy is van mening dat dit nie sommer toevallig is nie, maar dat die outeur van Jesaja doelbewus die beperkinge van Deuteronomium wil ophef. Nihan (2011:67-104) en Scharper (2011:27-37) voer hierdie argument op verskillende wyses verder. Nihan sien ander tekste raak wat ook in diskoers met Deuteronomium verkeer, en Scharper se argument oor die taal wat in die onderskeie tekste gebruik of vermy word, is besonder verhelderend.

Eers Nihan. In sy ontleding van Jesaja 56:1-8 sien Nihan (2011:76-77) twee ander opponerende gespreksgenote wat in dispuut met Deuteronomium 23:1-4 verkeer. Een daarvan lei hy af uit die bekommernis van die uitlander wat moontlik kan dink dat die Here hom van sy volk sal 'afskei' (56:3). Die term 'afskei' (פָּדַל), veral in die konteks van 'afskei van die nasies' is volgens Nihan (2011:76) baie prominent in die boeke Esra-Nehemia, en daarom reken hy dat hierdie vers in Jesaja die segregasieprogramme van Esra 9-10 en Nehemia 13 wil aanspreek. Dit gaan om Esra-Nehemia se eksegeese van Deuteronomium 23 en hul letterlike interpretasie van die wet oor wie nie in die gemeente van JHWH toegelaat mag word nie.

Nihan (2011:77) neem Nehemia 13:1-3 as voorbeeld om verder aan te dui hoedat hierdie wet gedurende die posteksiliese tyd ontwikkel het. Nehemia 13:1 is min of meer 'n direkte aanhaling van die wet in Deuteronomium; daar word hardop uit die 'boek van Moses' voorgelees dat geen Ammoniet of Moabiet tot in ewigheid in die vergadering van God mag kom nie. In vers 3, toe die mense die wet hoor, gebeur dit dat almal wat van gemengde afkoms is, hulle van Israel afskei, nie net die Ammoniete of Moabiete nie. Waar die wet aanvanklik slegs Ammoniete en Moabiete toegang tot die gemeente van JHWH geweier het, word dit nou uitgebrei en op alle nasies en uitlanders van toepassing gemaak.

Die ander gespreksgenoot van die Jesajateks is volgens Nihan (2011:77) Esegïël 44:6-16. Hier word Israel daarvan beskuldig dat hulle onbesnedenes en uitlanders in die heiligdom van JHWH ingebring het, en dit sodoende onheilig het. Daarom word hulle deur JHWH in sy heiligdom geweier. Vervolgens sal dit slegs die afstammeling van Sadok wees wat toegelaat sal word om in die tempel in te gaan, diens te doen en toesig te hou (en hierdie teks beaam die spanning onder die priesterlike geledere en die moontlike prominensie van die Sadokitiese priesters in die tydperk van die tweede tempel). Vir hierdie Esegïëlteks wil Jesaja (56:6-7) antwoord dat uitlanders nie inherent onrein is nie. Diegene wat die sabbat hou, dit nie onheilig nie en aan JHWH se verbond vashou, sal deur die Here self in sy huis ingebring word waar hulle vreugde sal vind en selfs aan die kultus mag deelneem (Nihan 2011:77). Die kern van die

saak gaan ook hier om die interpretasie van Deuteronomium 23:1-4. Die punt is egter dat Esegïel, soos Esra en Nehemia by die letter van die wet hou, terwyl Jesaja bereid is om die voorskrifte van die wet te herinterpreteer en dit meer toeganklik, ook vir uitlanders te maak.

Nihan (2011:75) roer 'n belangrike saak aan wanneer hy opmerk dat Jesaja 56:1-7 en Deuteronomium 23:1-4, alhoewel hulle dieselfde saak aanspreek (dit is, wie in die gemeenskap van JHWH toegelaat mag word en wie nie), nie een enkele term in gemeen het nie. Ook Middlemas (2011:119) noem terloops dat Tritojesaja (56-66) die term בְּרִית (wat met 'verbond' vertaal word) gebruik, en nooit een keer torah nie, maar sy brei nie verder daarop uit nie. Dit is egter veral Scharper (2011:30-36) se insigte wat besonder heuristies is.

Net soos Nihan (hierbo) sien hy ook 'n bepaalde 'eksegetiese ketting' tussen die genoemde tekste in Deuteronomium, Jesaja en Esegïel raak, en hy noem dit 'binne-bybelse eksegeese' (Scharper 2011:30). Hy stem saam dat Esegïel en Jesaja twee teenstrydige interpretasies van Deuteronomium lewer, en dat die spanning tussen die interpretasies op hul beurt spanning tussen verskillende sosiale en religieuse groepe in die gemeenskap verklap. Politieke mag en botsende belange is waarskynlik die dryfveer agter die verskillende interpretasies, aldus Scharper. Hy beaam heelwat van wat byvoorbeeld Middlemas en Nihan ook tot dusver gesê het: dit gaan om inklusiwiteit versus eksklusiwiteit in die gemeente van JHWH, en 'n sekere groep in die samelewing, naamlik sekere lede van die eksklusiewe golah elite het die politieke en religieuse mag om hieroor te besluit. Scharper se waarneming dat daar twee opponerende groepe, 'n eksklusiewe versus 'n inklusiewe groep in die posteksiliese gemeenskap was, is dus nie nuut nie, en ook nie dat die outeurs van Esra-Nehemia verteenwoordigend van die eksklusiewe groep en Jesaja 56:1-8 (hy noem ook die Rutboek, Judit, en Jona) verteenwoordigend van die ander is nie.

Scharper neem vervolgens die Rutboek en die boek Judit as voorbeelde van inklusiewe tekste in oënskou. Die boek Rut vertel van Rut, die Moabitiese wat die volk en God van haar Judese skoonmoeder bo haar eie verkies het, en die

boek Judit (5:5-21; 14:5-10) vertel van Achior die Ammoniet wat homself by die volk van Israel aansluit (Scharper 2011:31). Scharper merk op dat die Rutboek en die boek Judit, sowel as die relevante inklusiewe tekste in Tritojesaja nie een keer die term תּוֹרָה - torah - of die formule כִּכְתָב – soos geskryf - gebruik nie. Alhoewel dit blyk dat die outeur(s) van die tekste baie duidelik presies weet wat in die 'torah geskryf' is, systap hulle op die een of ander wyse die tipiese formulerings wat daarmee verband hou. Daarteenoor huiwer die eksklusiewe boeke soos Esra-Nehemia nooit om 'torah' of sinonieme daarvan en 'soos geskryf is' herhaaldelik te gebruik nie: uitdrukkings soos 'torah van Moses', 'torah van JHWH', 'boek van Moses', 'boek van die Torah' kom herhaaldelik voor in Esra 3:2, 4; 7:6, 10; 8:15; 10:35, 37; Nehemia 8:1, 2, 3, 7-9, 13, 14, 18; 9:3, 14, 26, 29, 34; 10:29, 30, 35, 37, 12:44 (Scharper 2011:31).

Vervolgens verwys Scharper (2011:32) na twee tekste, naamlik Esra 6:8 en Nehemia 10:35 [HB 34]. In die Esra-tekst gaan dit oor priesters en Leviete wat volgens groepe ingedeel is, soos wat dit 'in die boek van Moses voorgeskryf is', en in Nehemia gaan dit oor brandhout wat na die altaar van die Here God gebring moet word 'soos wat dit in die torah voorgeskryf is'. Maar, sê Scharper (2011:32), nêrens in die Pentateug of elders is so-iets 'geskryf' nie. Dit laat hom tot die gevolgtrekking kom:

In these cases, the reference to an alleged written text simply seems to serve the aim of lending greater authority to a rule that actually has no support in authoritative texts . . . have the sole purpose of giving authority to a ruling even if that ruling did not exist in written form, or did not exist at all (Scharper 2011:32).

Met ander woorde, die doel van die formule 'soos geskryf is', of dit nou werklik in die torah of in die boek van Moses opgeteken is of nie, het die doel om outoriteit aan 'n handeling te verleen. Grätz (2007:274) kom tot dieselfde gevolgtrekking dat formules wat op 'skrif', 'boek' of 'wet' aanspraak maak, eerder op 'n tradisie steun dat 'wat geskryf is', gesaghebbend is, maar dat dit nie altyd 'n letterlike aanhaling is van 'soos geskryf is' nie. Selfs die dramatiese afskeiding van die vreemde vroue wat deur Esra verplig word, word nêrens in enige wet van die Pentateug voorgeskryf nie (Grätz 2007:276).

Wat Scharper se argument aandui, is dat die twee kringe, die eksklusiewe en die inklusiewe groepe fyn en uiters genuanseerd met die taal en die gesaghebbende tekste van hul tyd omgaan. Woorde word doelbewus gekies of vermy en weerspieël daardeur iets van 'n bepaalde denke, ook wat die identiteit van Israel betref. Wat egter belangrik is, is dat albei skrywerskringe die torah baie deeglik ken. Die inklusiewe groep, soos in Jesaja 56:1-8 en die boeke Rut, Judit en Jona, gebruik egter nie een keer die term nie. Scharper (2011:33) vermoed: 'Most likely the use or avoidance of the term *torâ* is an implicit statement on the status of the Torah in the eyes of the authors of those passages.' Waarskynlik bedoel hy hiermee nie dat die torah vir hierdie laaste groep, die inklusiewe groep, onbelangrik was nie: dit is baie duidelik dat gehoorsaamheid en aanbidding van die God van Israel ook beklemtoon word – dit wat Middlemas (hierbo) onder 'gedragskomponent' sou verstaan. Vir hierdie skrywers word gehoorsaamheid aan die wet egter sigbaar deur daad, daad wat selfs meer omvattend is as wat deur die wet bepaal word.

4 Inklusiwiteit en die Rutboek

Die Rutboek is dus die pennevrug van 'n inklusiewe groep skrywers wat in die tydperk van die tweede tempel geskryf het. Hoewel die proefskrif van 'outeur' praat, is die Rutboek waarskynlik die produk van meerdere outeurs wat uit dieselfde kringe kom. In die bespreking van Rut 1 het dit geblyk dat die outeur met Israel se belangrikste herinneringe vertrou was, en dit kreatief in sy narratief aangewend het. In die laaste gedeelte van hierdie hoofstuk sal die outeur se denke oor inklusiwiteit in die Rutboek verder ondersoek word, en uiteindelik gaan 'n voorstel gemaak word waarom die narratief spesifiek 'in die tyd van die rigters' afspeel.

4.1 In aansluiting by 'n algemene wysheidstradisie

Scharper (2011:31-32; vlg hierbo) het oortuigend aangetoon dat skrywers wat vir 'n inklusiewe gemeenskap argumenteer, doelbewus terminologie soos 'torah', 'wet' en formuleringe 'soos geskryf is' vermy, terwyl die eksklusiwiste byna oordadig daarvan gebruik maak. Grätz (2007:280-281) lewer 'n 'n ander

interessante perspektief en meen dat die Rutboek se inklusiewe houding nie slegs in die (negatiewe) vermyding van torah-terminologie gesien kan word nie. Hy stem saam dat die outeur van die boek deel van die inklusiewe kring skrywers vorm wat 'n groter openheid teenoor uitlanders toon en 'n meer internasionale perspektief op Israel se identiteit het. Daarom reken hy dat die outeur nie net deur die vermyding van woorde nie, maar op 'n meer positiewe wyse by die internasionale wysheidstradisie van die ou Nabye Ooste aansluit. Hy (Grätz) vind dit in Boas se woorde aan Rut in Rut 2:12: 'Mag die Here jou daad vergeld en mag jou loon volkome wees . . .' Hy verduidelik soos volg:

Eers vergelyk hy die vergelding in Rut 2:12 met die vergelding in Deuteronomium 7:10. Twee verskillende perspektiewe op vergelding word gebied. Die Deuteronomium-tekst praat van dade en vergelding, maar dit gebeur spesifiek binne die konteks van die verbondsteologie. Die Rutboek kan egter nie op die teologie van die verbond aanspraak maak nie, want volgens Deuteronomium se siening, mag Moabiete nie by die verbond ingesluit word nie. In die Rutboek is dit egter JHWH, Israel se God van die verbond wat Rut vir haar daad sal vergeld. Die God van Israel beloon 'n nie-Israeliet, en volgens Grätz (2007:280) wil die outeur van die Rutboek hiermee te kenne gee dat die eng grense van Deuteronomium se gemeente van die Here uitgebrei kan word. Daarom sluit hy by die internasionale tradisie van 'daad en vergelding' aan. Hy (Grätz) reken dat die internasionale wysheidstradisie 'n meer toepaslike konteks as die torah bied om 'n 'internasionale' probleem soos die een waarmee die Rutboek worstel, aan te spreek. In die posteksiliese gemeenskap was beide tradisies, torah sowel as wysheid, bekend en gesaghebbend. Die outeur van die Rutboek kies wysheid eerder as wet.

Grätz se perspektief is interessant, maar ongelukkig slegs op een teks en 'n algemene 'wysheidstradisie' gegrond. Dit is ook nie duidelik of hy die latere geboorte van Obed as deel van Rut se beloning sien nie. Verder, alhoewel JHWH nie 'n aktiewe rol in die Rutverhaal speel nie, kan die religieuse strekking van die boek nie misgekyk word nie; Rut kies om by Naomi se volk aan te sluit en haar God te dien; seënwense word deurgaans in die Naam van die Here uitgespreek; JHWH is die Een wat hongersnood gee en uiteindelik vir Rut ook

swaangerskap gee. Die sogenaamde 'internasionale' wysheidstradisie is algemeen van aard, en nie noodwendig religieus geïoriënteerd nie.

4.2 'In die dae van die rigters' - Rut 1:1

'n Belangrike vraag waarop daar tot op hede nie 'n bevredigende antwoord gevind is nie, is waarom daar so 'n groot verskil tussen die tyd van vertelling en die vertelde tyd is: waarom laat die skrywer van die Rutboek, wat in die tyd van die tweede tempel leef, sy verhaal etlike eeue vantevore, in die tyd van die rigters afspeel? Dat hierdie periode in Israel se geskiedenis die doelbewuste keuse van die outeur van die boek is, word op verskillende maniere deur eksegete raakgesien – uiteraard hoofsaaklik daardie eksegete wat die boek posteksilies dateer:

Zenger (1986:86) en Frevel (1992:41) byvoorbeeld reken dat die Rutboek, net soos die meeste ander boeke in die Hebreeuse Bybel, uit verskillende 'lae' bestaan en dat die inleiding, 'In die dae toe die rigters leiding geneem het' sekondêr tot die verhaal is. Daar het moontlik 'n ouer verhaal bestaan, en die outeur het hierdie inleiding later bygevoeg. Ander eksegete, soos Fischer (2001:122), LaCocque (2004:36) en Cohen Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:4) reken dat die inleiding deel van die oorspronklike verhaal vorm. Of die inleiding tot die narratiewe as sekondêr of as deel van die oorspronklike verhaal beskou word, bogenoemde eksegete is dit eens dat dit nie 'n terloopse mededeling is nie, maar dat die outeur doelbewus hierdie tydperk gekies het vir die agtergrond waarteen sy verhaal afspeel. Waarom?

Motiverings word op narratiewe vlak gesoek. Dit is opvallend, sê Fischer (2001:122) dat daar in die Rutboek geen ooreenkomste met die gebeure in die Rigterboek is nie. Byvoorbeeld, in Rigters is daar geen hongersnood nie, en in die Rutboek is daar geen helde of heidinne wat deur JHWH opgewek word om die volk te verlos nie. Johnston (2009:156-162) wys egter daarop dat daar wel ooreenkomste tussen die boeke van Rut en Rigters is, naamlik Betlehem en ooreenkomste met narratiewe in Genesis 19 en 38. Johnston reken dat Rutboek

bedoel was om 'n alternatiewe einde vir die afloop van die boek van die Rigters te verskaf, veral soos wat dit vanaf hoofstukke 17-21 ontvou.

Zenger (1986:33), Frevel (1992:42) en Cohen Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:4) wys op die kontras in stemming tussen die boeke Rigters en Rut. Die rigtertyd word as 'n onstuimige tyd in Israel se geskiedenis uitgebeeld toe 'elkeen gedoen het wat reg is in eie oë' (Ri 2:25; 17:6). Daarenteen is die stemming van die Rutboek kalm, vredeliewend en vier רָחֵם die botoon. Deur die Rutboek in die 'tyd van die rigters' te laat afspeel, wil die outeur spanning en afwagting by die leser skep: wat hou die res van die storie in? Waarheen is die verhaal op pad? Gaan daar weer van Israel se afvalligheid en straf vertel word? Wat dan daarop volg, is 'n aangename verrassing. Verduidelikings op narratiewe vlak bied egter nog steeds nie genoegsame oorwegings waarom die verhaal spesifiek 'in die tyd van die rigters' afspeel nie.

Berlin (2010:13) stel voor dat die 'tyd van die rigters' die posteksiliese situasie weerspieël, 'toe daar geen koning in Israel' was nie. In die rigtertyd, sowel as in die tydperk ná die ballingskap, was daar 'n toekomstige verwagting op 'n soort Dawidiese monargie. In die rigtertyd, sowel as in die posteksiliese tydperk is daar geen koning nie, albei kyk vooruit na 'n verbetering op 'n betreklik chaotiese situasie, in die posteksiliese tyd, moontlik 'n politieke program of 'n messiaanse hoop (Berlin 2010:13).

Hierdie proefskrif stel hier voor dat die rede vir die groot verskil tussen tyd van vertelling, die tydperk van die tweede tempel, en vertelde tyd, die tyd van die rigters, in die vermoedelike spanninge onder die skrywerskringe van die tydperk van die tweede tempel en die outeur se voorkeur vir 'n inklusiewe gemeenskap gesoek moet word. Hierbo is uiteengesit hoedat die golah elite en veral die priesterlike klasse aansienlike mag in die posteksiliese samelewing gehad het. Uiteraard was priesterlike belange in en om die Jerusalemse tempel gevestig. Die skrywers van die eksklusiewe tekste in die Hebreeuse Bybel kan onder hierdie priesterlike golahelite gevind word, en Scharper (2011:31) het gewys op die bykans oordrewe manier waarop hulle terme soos 'torah' of 'boek' en formules 'soos geskryf is' aanwend om outoriteit aan hul menings te verleen.

In die Rutboek, sê Fischer (2001:92), is die tempel, Jerusalem opvallend afwesig, en ook is daar geen verwysings na enige heiligdom of plek van aanbidding nie. Na aanleiding van Scharper, kom verwysings na 'torah', 'boek', of 'soos geskryf is' nie een keer in die Rutboek voor nie, terwyl die outeur duidelik baie goed weet wat in die 'torah' 'geskryf is'! Dit is baie duidelik, sê Fischer (2001:91-92) dat dit outeur van die Rutboek uit dieselfde gekultiveerde skrifgeleerde kringe as die tempel georiënteerde priesterlike skrifgeleerdes kom, maar - na aanleiding van Scharper - dat hy doelbewus hul kenmerkende terme en frases vermy. Hier lê moontlik een van die sleutels waarom die Rutboek 'in die tyd van die rigters' afspeel.

'In die tyd van die rigters' was daar nog geen tempel en geen priesters nie. Deur die Rutboek 'in die tyd van die rigters' te plaas, maak die outeur van die boek seker dat die geïnstitutionaliseerde magposisies in die tyd van die tweede tempel geen rol in die bepaling van Israel se identiteit speel nie. Die 'tyd van die rigters' is 'n tyd vóór die monargie, vóór die institutionalisering van die tempel en priesters. Selfs die vooruitwysing na die geboorte van koning Dawid, is vóór die tempel en die priesterdom. Die einde van die verhaal is oop. Die realisering van 'n 'messiaanse' toekoms, hoe die gemeenskap van die tweede tempel dit ookal wou inkleef, hang af van die דָּבָר tussen Rut en Naomi, die דָּבָר tussen Boas en Rut, die דָּבָר tussen Israel en uitlanders wat gekies het om JHWH te aanbid en aan sy verbond vas te hou.

Die outeur van die Rutboek teken – weliswaar op subtile en indirekte wyse – beswaar aan teen die wyse waarop die boek Esra en die magtige priesterklas die 'boek' uitleê. Hulle ken die wet en pas dit toe, soos wat geskryf is. Rut, die Moabitiese ken ook die wet, maar vanuit die velde van Moab stel sy 'n ander uitleg voor, deur die bril van דָּבָר . In die Rutboek gaan dit oor JHWH se דָּבָר wat groter as sy torah is, 'n דָּבָר wat oorspoel in mense se דָּבָר teenoor mekaar.

Miskien, selfs 'n bietjie tong-in-die-kies wil die outeur van die Rutboek vanuit die rigtertyd op die woestyntyd terugkyk, en vir Esra, die skrifgeleerde met sy indrukwekkende en suiwer priesterlike afkoms sê, dit lyk nie juis asof die

nageslag van Aäron veel van 'n invloed in die tyd van die rigters was nie. Hulle was regtig nie baie suksesvol nie, want in die volk het elkeen min of meer gedoen wat 'reg was in eie oë'. In hierdie afvallige tyd kom Rut, die Moabitiese, sy kom skuil onder die vleuels van JHWH, die God van Israel (Rut 2:12), en die gevolge is verreikend. In 'n tyd van politieke en religieuse anargie, is dit 'n uitlandse vrou wat stabiliteit vir die gemeenskap bring - nie net 'in die tyd van die rigters' maar ook in die tyd van die tweede tempel.

Waarom het die outeur van die Rutboek vroue as sy protagoniste gekies? In die hele Hebreeuse Bybel is die Rutboek die enigste boek waar die intrige deurgaans deur vroue gedra word; in die boek Ester speel Ester 'n ondersteunende rol, en Judit, die enigste ander boek waar 'n vrou die hoofkarakter is, word onder die apokriewe boeke gereken, nie as deel van die Hebreeuse Bybel se kanon nie. Nou, steeds in die trant van die argument dat die Rutboek doelbewus die tempel en kultus vermy, is dit insiggewend dat vroue in Israel nie 'n prominente rol in die tempelkultus van die priesters gespeel het nie. Weliswaar was daar profetesse soos Debora, Miriam, Gulda en Noadja, maar hulle het nie aan die tempelkultus deelgeneem nie. Vroue as hoofkarakters lyk 'n logiese keuse te wees vir 'n verhaal wat 'n institusie wil systap wat hoofsaaklik deur mans bedryf word. Ook, wanneer die protagoniste vroue is, word die belangrike voorvereiste ritueel vir Israel se identiteit, die besnydenis, op 'n bykans vanselfsprekende wyse vermy. Manlike geslagsorgane is Jesaja (56:3) se probleem!

Daar is egter dalk nog 'n laaste motivering vir die keuse van vroulike hoofkarakters in die Rutverhaal, en dit lê in die ontmaskering van mag, ontmaskering in die magsposisie van die priesterlike golah elite. Die protagoniste in die Rutverhaal, Rut en Naomi, is twee weerlose – onmagtige – vroue. Geen twee pole kan verder van mekaar verwyder wees nie. Aan die een kant is die outoritêre priesters van die golah wat die mag het om te besluit wie by die vergadering van JHWH ingesluit of uitgesluit moet word; aan die ander kant is die magtelose, hawelose, weerlose, kinderlose weduwees, en een van hulle is boonop 'n (uitgeslote) uitlander. Verrassend genoeg bied die magtelose situasie uiteindelik 'n vooruitsig op 'n belowende toekoms. Op subtile wyse ondermyn die Rutnarratief die mag van die golah priesters om oor Israel se

identiteit te besluit; in die 'tyd van die rigters' word die basis van Israel se identiteit deur weerlose magtelose vroue vasgelê, en word JHWH se beloftes deur hulle gerealiseer.

5 Konklusie

Hierdie hoofstuk het die kompleksiteit van die posteksiliese gemeenskap wat hulself Israel genoem het, verken. Daar was verskillende groepe wat verskillende belange gehad het, maar wat almal deel van 'Israel' wou wees. Een van die groot probleme was hoe Israel se identiteit in hierdie tyd gedefinieer moes word. Etnisiteit het 'n belangrike rol in hierdie verband gespeel, en dit het geblyk dat daar twee kringe in die gemeenskap was: 'n eksklusiewe kring wat Israel se identiteit in terme van afkoms wou konstrueer en vir wie die ervaring van die ballingskap ook 'n bepalende faktor vir hierdie unieke identiteit was. Hulle was die invloedryke golah elite wat die politiese sowel as die religieuse mag in hul hande gehad het. Die skrywers van die boeke Esra en Nehemia kom waarskynlik uit hierdie kringe. Daar is egter ook aangetoon dat daar verskillende priesterklasse was wat om mag en invloed gewedywer het, en dat daar nie slegs spanning tussen die golah en die plaaslike Judeërs was nie, maar waarskynlik was daar ook spanning onder die verskillende priesterlike families in die tydperk van die tweede tempel.

Dan was daar die inklusiewe kring wat Israel se grense ook vir nie-Israeliete wou oopstel. Die skrywers van die boeke Rut, Jona en sekere tekste in Tritojesaja kom waarskynlik uit hierdie groep. Die inklusiwiteit waarvoor hulle hulself beywer, is egter nie 'universeel' van aard nie. Inklusiwiteit is nie etnisiteit of afkoms bepaal nie, maar eerder religieuse voorwaardes is beklemtoon. Die gedragskomponent, om JHWH te dien en om sy wil te doen, was belangrik.

Vervolgens is daar aangetoon dat hierdie inklusiewe groep skrywers doelbewus tempel- en torah formulerings in hul tekste vermy, en daardeur 'n teenposisie teen die magtige golah priesters inneem. Die proefskrif het uiteindelik 'n argument daarvoor uitgemaak dat die rede vir die Rutboek se datering 'in die tyd van die rigters' in hierdie vermyding van tempel- en torahterminologie

gevind kan word: die tyd van die rigters is vóór die tempel en vóór die priesters en vóór enige amptelike wetgewing. Die Rutboek kon dus nie anders as om in die rigtertyd af te speel nie.

Daar is ook opgemerk dat die outeur van die Rutboek en al die ander skrywers van die inklusiewe tekste uit dieselfde skrifgeletterde sirkels as die eksklusiewe groep gekom het. Almal het dieselfde skoling ontvang, nogtans het hulle radikaal van mekaar verskil en die gesaghebbende tekste van die tyd – wat oor Israel se identiteit handel – radikaal anders interpreteer. Daarom, net na die bespreking van die tweede hoofstuk in die Rutboek wat oor die oorsteek van sosiale en etniese grense handel, is die volgende hoofstuk iets van 'n langerige 'ekskurs' – 'n omweg – langs die pad van Israel se identiteit en die Rutboek. Nie almal kon lees en skryf nie, en om iets te verstaan van hoe hierdie literati met die tekste te werk gegaan het, hoe fyn en genuanseerd hulle taal gebruik en geformuleer het, hoe slim hulle moes weet om presies te weet watter terme gebruik of vermy moes word, moet 'n mens iets begryp van die opleiding wat hulle ondergaan het.

Hoofstuk 6

Die grense word oorskry – Rut 2

Oorsig

Hier word die tweede hoofstuk in die Rutboek behandel. Dit speel af teen die oesseisoen in Israel en enkele opmerkings oor hierdie tydperk word gemaak. Herinneringe is steeds teenwoordig, maar minder prominent as in Rut 1. Enkele opmerkings sal hieroor gemaak word. Die agtergrond waarteen die tweede hoofstuk in die Rutboek afspeel, is die oesseisoen, en dit is hoofsaaklik die eksodusgebeure en die optel van die manna wat in herinnering geroep word as Rut gaan om are op Boas se landerye op te tel. Die tema van identiteit – sosiale identiteit - kry ook besondere aandag. Boas se identiteit as welgestelde gesiene lid van die samelewing en Rut se identiteit as Moabiet en as uitlander word bespreek. Ten slotte word daar gekyk na watter impak Boas en Rut se handeling ten opsigte van hul identiteit op die posteksiliese gemeenskap sou kon hê.

Sleutelwoorde

Are optel (לָקַט), uitlander (נִכְרִי), Rut, Boas, grense, identiteit

Inleiding

Rut 1 het afgesluit met die mededeling dat Naomi en Rut uit die veld van Moab teruggekeer het en in Betlehem 'in die begin van die garsoes' aangekom het (Rut 1:22), en 'n ope vraag gelaat: wat gaan die plaaslike gemeenskap se houding teenoor die teenwoordigheid van die uitlandse vrou in hul midde wees? Rut 2 eindig aan die einde van die garsoes en die koringoes (Rut 2:23). Uit Boas se optrede teenoor haar kan afgelei word dat die gemeenskap haar nie net verduur het nie, maar dat sekere gelede haar ook in besonder moeilike omstandighede ondersteun het.

Die tweede hoofstuk van die Rutboek dek die hele seisoen waartydens verskillende graangewasse geoes word, waarskynlik gedurende die maande April en Mei (Prinsloo 1982:39). Dit was 'n baie belangrike tyd, want Israel, net soos die res van die ou Nabye Ooste was van die landbou afhanklik: mens en dier moes van die land af leef. As dit 'n goeie seisoen was, was almal baie dankbaar, en is daar met oorgawe fees gevier. In die antieke wêreld is 'n goeie oes as die gawe van die gode gesien, en daarom was verskillende landboufeeste ook religieuse feeste (Zenger 1986:45-46). Israel het net een God gehad, en dit was JHWH. Alle landboufeeste was ter ere van Hom en uit dank vir Hom.

1 Die eksodus

1.1 Die oestyd en die 'fees van weke'

Elders in die Hebreeuse Bybel staan hierdie oestyd, naamlik die tydperk tussen die garsoes en die koringoes as die 'fees van weke', oftewel 'shavuot' bekend (vgl Eksod 34:22; Deut 16:10). Hierdie feeste is gedurende die eksodus ingestel, voordat die Israëliete die land binnegegaan het. Vir almal moes dit 'n vrolike tyd van feesviering wees, maar Israel moes in 'n tyd van oorvloed aan die minderbevoorregtes in die samelewing dink en onthou dat hulle eens op 'n tyd ook in Egipte as slawe onderdruk was (Zenger 1986:46; Wetter 2013:152). Die oestyd, die 'fees van weke' is dus die breë agtergrond wat die outeur in die tweede hoofstuk van die Rutboek in herinnering roep, asook die gedagte dat daar aan die randfigure van die samelewing in hierdie tyd van oorvloed gedink moet word.

1.2 'Laat ek asseblief tog are optel in die land . . .?' Rut 2:2

Naomi en Rut het in Betlehem aangekom aan die begin van die garsoes. Hulle is twee hawelose weduwees wat geen heenkome het nie. Op hierdie stadium lyk dit asof Naomi in 'n passiewe soort depressie verval het, want Rut is

die een wat inisiatief neem. Oënskynlik maak Rut op die wetgewing in Levitikus 19:9-10, 23:22 en Deuteronomium 24:19 (Zenger 1986:54; Fischer 2001:62; Köhlmoos 2010:28) aanspraak; Braulik (1996:118) reken egter dat die outeur van die Rutboek eerder die Deuteronomium teks in gedagte het aangesien die hele Rutboek daarop afstuur om die stereotipiese beeld van die Moabiete af te breek en die wetgewing in Deuteronomium 23:4 [HB 5] op sy kop te keer. Nietemin, die bepalings in bogenoemde wetgewing lui soos volg: die werkers wat die graan op die lande afoes, moet are wat toevallig uit die bondels val net so op die grond laat bly lê, sodat die armlastiges dit kan optel en sodoende aan die lewe kan bly. Aanvanklik lyk dit asof Rut kwalifiseer: sy is 'n weduwee sowel as 'n vreemdeling.

Frevel (1992:70) maak 'n belangrike opmerking wat insae in die antieke samelewing bied: die ideaal was sekerlik dat daar nie armoede in die gemeenskap moes bestaan nie, die feit dat daar bepalings was om hulle te beskerm, dui egter op die realiteit – daar was weduwees, weeskinders en vreemdes. Verder beteken die bestaan van sulke bepalings nie dat dit verpligtend was nie, dit is nie afgedwing nie, en niemand is vervolgd of gestraf as hy so 'n armlastige op sy veld geweier het nie (kyk ook Zenger 1986:50). Rut se opmerking oor 'genade in iemand se oë vind' wat sy twee maal in die hoofstuk herhaal, hier in vers 2 en weer in vers 10, het waarskynlik op hierdie realiteit betrekking. Niemand sou Boas skeef aankyk as hy 'n blinde oog op 'n vreemde Moabitiese vrou gedraai het nie.

1.3 '... טקל ...' - (Rut 2:2, 3, 7, 8, 15, 16, 17, 18, 19)

Die woord wat Rut gebruik as sy haar skoonmoeder se toestemming vra om te gaan 'are optel', is טקל. Daarna kom dit herhaaldelik in die hoofstuk voor: om Rut se handeling algemeen te beskryf, in die dialoog tussen Boas en sy werkers, in Boas se woorde teenoor Rut (kyk hierbo). Braulik (1996:118; 1999:13) en Köhlmoos (2010:29) merk op dat Eksodus 16 ook die term טקל gebruik om te beskryf hoe Israel in die woestyn manna 'opgetel' het. Die gebruik van טקל in die

Rutboek is dus besonder betekenisvol: dit herinner aan die eksodus gebeure en tematiseer Israel se broos en afhanklike bestaan in die woestyn deur die ellendige omstandighede van twee weerlose en afhanklike weduwees.

Die hele dag lank word daar verwys na 'are optel' of 'are insamel', en dit eindig as Rut dit huis toe bring en die opbrengs van die oes vir haar skoonmoeder oorhandig. Braulik (1996:118) stel dit besonder roerend: 'Die von der Moabiterin aufgelesenen Ähren werden zum Manna ihres Exodus, von dem sie ihrer Schwiegermutter Naomi gibt.' Vir Rut is die are wat sy ingesamel het soos manna in haar woestyntyd, en daarvan gee sy ook vir haar skoonmoeder, Naomi. So afhanklik soos wat Israel in die woestyn van manna afhanklik was, so afhanklik is die twee weduwees van die are wat Rut optel . . . by iemand in wie se oë sy genade vind.

2 Aartsouers

2.1 ' . . . alhoewel ek 'n vreemdeling is?' Rut 2:10

Rut en Boas het pas ontmoet, en Rut is heeltemal oorstelp oor die welwillende wyse waarop hy haar behandel. Sy verstaan dit nie, en vra waarom sy genade in sy oë gevind het terwyl sy 'n 'vreemdeling' is. Die term wat sy gebruik om na haarself te verwys, is נְכַרְיָהּ. In die aartsouerverhale is dit insiggewend dat Ragel en Lea dieselfde term op hulself toepas as hulle sê dat hulle 'vreemdelinge' vir hul vader geword het (Wetter 2013:153) – die implikasie is dat hy, hul vader Laban, hulle aan Jakob verkoop het en die geld deurgebring het wat hulle as kinders toegekomp het.

Die verband tussen Ragel, Lea en Rut word eers later in Rut 4 uitgewerk, waar Rut direk met hulle vergelyk word, dit is, Ragel en Lea wat saam aan die huis van Israel gebou het (4:11). Dit is ironies, sê Wetter (2013:153) dat die twee vroue eers 'vreemdelinge' moes word voordat hulle die voormoeders van

Israel kon word. Terselfdertyd moes Rut haar ook van haar vader en moeder vervreem (2:11) om die lyn van voormoederskap van die volk te kan voortsit.

2.2 . . . 'verlaat vader, moeder en geboorteland, trek na 'n onbekende volk' – Rut 2:11

In Boas se woorde in vers 11 is daar weereens 'n duidelike sinspeling op die Abraham-narratief: Genesis 12:1. Boas sê dat Rut dieselfde as Abram gedoen het (Frevel 1992:75; Fischer 2001:176-177; LaCocque 2004:71; Köhlmoos 2010:42). Soos LaCocque (2004:71) tereg opmerk, die belangrike verskil tussen Rut en Abram, is dat Abram op bevel van JHWH handel, terwyl Rut uit eie keuse haar bekende mense en omgewing verlaat. Verder verseker JHWH vir Abram dat Hy hom ryklik sal seën; Rut ontvang JHWH se seën op indirekte wyse, uit die mond van Boas (v 12). Moontlik wil die outeur van die Rutverhaal vir sy gehoor te kenne gee dat JHWH se seën nie net tot Israel beperk is nie, maar na uitlanders – soos Rut – verder uitgebrei kan word. Rut se lojaliteit is des te meer merkwaardig omdat die beeld van JHWH, die God van Israel wat sy tot dusver van haar skoonmoeder gekry het, nie baie positief is nie: Naomi blameer Hom vir al haar bitterheid en ellende (kyk weer Rut 1:20-21)!

3 Identiteit

Die primêre tema wat in Rut 2 uitgewerk word, is die kwessie rondom identiteit, en dit word gedoen deur die woorde en daede van Boas en Rut. In die antieke wêreld het dit nie om individuele identiteit soos byvoorbeeld 'n unieke persoonlikheid of karaktereienskappe gegaan nie; identiteit was primêr 'n sosiale aangeleentheid (kyk weer Lau 2011:20-26). Boas en Rut se identiteit word dus eerstens in terme van hul sosiale status in die gemeenskap bespreek, voordat breër verbande na Israel se identiteit getrek word.

3.1 Boas

3.1.1 'n Vermoënde man – Rut 2:1

Nadat die verteller aangekondig het dat Naomi en Rut aan die begin van die garsoes in Betlehem aangekom het, word die storielyn vir 'n oomblik onderbreek voordat Rut haar versoek rig om are te gaan optel. 'n Nuwe karakter word voorgestel: Boas. Die teks beskryf hom as איש חיל גבור. Dit beteken iets soos 'n man, 'n magtige held', wat 'n mens sou kon beskryf as 'n man van staal'. In vroeëre tekste was hierdie terme op 'n dapper kryger of 'n soldaat van toepassing, iemand wat oor aansienlike militêre vermoëns beskik het. Maar in latere tekste, soos byvoorbeeld in 1 Kronieke 12:29 en Rut 2:1, dui dit eerder op iemand wat aansien in die samelewing vanweë sy rykdom geniet, maar ook omdat hy bekend staan as 'n regverdige persoon wat oor besondere integriteit beskik (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:28). Boas word aan die leser bekend gestel as 'n vermoënde man wat 'n hoë sosiale status in die samelewing beklee, en iemand wat respek by sy medeburgers afdwing.

Wat soms ongesiens verby mag gaan, is die etniese verwantskap tussen die ryk man van aansien en die arm weduwee. Boas is nie Naomi se direkte bloedfamilie nie, hy is van haar man se kant, uit die geslag van Elimelek. Nietemin, hy is egter etnies aan Naomi verwant, hy is ook 'n boorling van Betlehem-Juda. Skatryk en brandarm is albei Israeliete.

3.1.2 Gerespekteer deur sy werkers – Rut 2:4, 14

Skynbaar heel 'toevallig' het Rut op Boas se landerye are begin optel, en net so toevallig kom hy juis op daardie dag daar aan. Fischer (2001:167) vermoed dat dit alles net so voor die middaguur gebeur het; waarskynlik was Rut en die graansnyers al van vroegdag bedrywig en die landheer het teen etenstyd opgedaag om te kyk of alles nog in orde is. Prinsloo (1982:44) sê dat die ryk grondbesitters in Israel nie noodwendig op die landgoed self nie, maar in die

nabygeleë stad of dorp gebly het. Vanaf die dorp sou hulle na die oesvelde toe kom om seker te maak dat die oes na wens verloop. As die personeel betroubaar was, was dit ook nie eers elke dag nodig om inspeksie te doen nie. Hy (Prinsloo) meen dat dit regtig toevallig is dat Boas juis op daardie tydstip vanaf Betlehem opdaag, en Rut daar aantref.

Boas kom dan daar aan en hy en sy werkers groet mekaar wedersyds. Die groet en seënwense is 'n geykte formule in die Hebreeuse Bybel, en in hierdie vers geskied dit ook volgens die gebruikelike sosiale hiërargie: van landheer na werkers (Fischer 2011:167). Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:31) sê egter dat 'n mens daarna moet oplet dat die groet deur Boas geïnisiëer is – hy kon sy ondergeskiktes netsowel ignoreer het. Verder beantwoord die werkers die groet, wat op 'n wedersydse verhouding van welwillendheid dui. Vir die moderne leser skep die groet tussen Boas en sy werkers die indruk van algemene gemoedelikheid, maar in die antieke wêreld was dit nie so vanselfsprekend nie.

In vers 14 gaan sit Boas klaarblyklik langs sy werkers. Ook dit is ongewoon. In die ou Nabye Ooste en in Israel was dit nie gebruiklik dat verskillende sosiale klasse meng nie, veral nie rondom etes nie (Fischer 2001:181). Op 'n baie subtile manier word in hierdie oënskynlik onskuldige en gemoedelike tonele reeds aangedui dat alle gebeure in die Rutverhaal nie so vanselfsprekend is nie, en dat sekere voorgeskrewe konvensies van die tyd op 'n manier uitgedaag gaan word.

3.1.3 Die weldoener - 'patron' – Rut 2:10

Boas het Rut op sy landgoed raakgesien, en van sy voorman kennis geneem van wie sy is. Dan wend hy hom na haar en sê dat sy die hele seisoen lank net op sy landerye moet bly, en dat hy sal sorg dat sy nie lastig geval word nie (vv 8-9). Sy buig dan diep vooroor, die teks sê: **וַתִּפֹּל עַל-פְּנֵיהֶּ וַתִּשְׁתַּחוּ אָרְצָה**. As die teks letterlik opgeneem word, is die implikasie dat sy plat op die aarde voor hom gaan lê. Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:36) sowel as Petermann (2012:133)

verwys na die ou Nabye Oosterse gebruik van 'n weldoener – patron – wanneer iemand van 'n hoë sosiale status 'n besondere guns aan iemand van 'n lae sosiale status bewys terwyl hy baie goed weet dat hy op geen manier daarvoor vergoed sal word nie. Om diep vooroor voor iemand te buig, amper met die gesig teen die grond, was 'n gebaar wat so 'n mindere persoon teenoor 'n meerdere uitgevoer het om 'n dringende versoek te rig, of om diepe dank te betuig. Rut beskou Boas as 'n weldoener wat besonder groothartig teenoor haar optree: sy is diep dankbaar oor die guns wat hy haar betoon, en daar is niks wat sy in ruil daarvoor kan bied nie.

Boas se identiteit klop dus met dié van 'n 'goeie Israeliet'. Hy is iemand wat deur JHWH, die God van Israel geseën is. Hy is 'n man van aansien, hy is goed vir sy werkers, en hulle respekteer hom. Hy tree op as 'n weldoener, 'n 'patron' vir die minder bevoorregtes in die samelewing. Boas is egter nie slaafs gebonde aan die konvensies van sy tyd nie. Miskien wil die outeur van die Rutboek te kenne gee dat identiteit nie deur vaste reëls en sekerhede bepaal word nie; identiteit is vloeibaar, onderhandelbaar, en neem vorm aan deur mense se keuses en optrede as gevolg van daardie keuses.

3.2 Rut

3.2.1 Die Moabitiese – Rut 2:2, 6, 21

Die eerste ding wat Boas doen as hy Rut op sy landerye opmerk, is om na haar identiteit te vra (v 5): לְמִי הַנְּעִרָה הַזֹּאת. Fewell & Gunn (1990:36) interpreteer hierdie vers baie negatief en beskou Boas se vraag as vernederend. Hy vra 'wie s'n' is Rut, en haar reaksie sou wees dat sy haarself as 'n 'niemand' ervaar: 'Whose. Nobody's, she thought. Nobody's hired worker. Nobody's wife. Nobody's mother. Nobody's daughter. Nobody's sister. I suppose that makes me a nobody too.' Die punt wat hulle wil maak is dat 'n vrou blote besittingsgoedere in die paternalistiese samelewing van die ou Nabye Ooste was. Hulle het hul interpretasie op die Hebreeus baseer en dit letterlik vertaal. Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky

(2011:32) bied 'n belangrike korreksie ten opsigte van so 'n letterlike vertaling. In die antieke wêreld, ook in ou-Israel, is aanvaar dat alle mense, mans, vroue en kinders tot die een of ander uitgebreide familie behoort het. Wat Boas eintlik wil weet, is: 'Aan watter huishouding is hierdie jong vrou verbonde?' Hy wil weet wie sy is, waar sy vandaan kom, en wie haar familie is (vgl ook Zenger 1986:54). Met ander woorde, hy doen navraag oor haar sosiale identiteit.

Die werker, die opsigter oor die snyers antwoord dat sy die 'jong Moabitiese vrou' is wat saam met Naomi uit die veld van Moab teruggekom het. Dit is nie die eerste keer wat Rut as 'Moabitiese' beskryf word nie. Aan die einde van hoofstuk 1 (Rut 1:22) word 'die Moabitiese' as adjektief by haar naam gevoeg: die outeur doen dit weer in Rut 2:2, sowel as 2:21, en telkens deur die verloop van die verhaal in die res van die Rutboek (4:5, 10). Die gemeenskap, die Betlehemiete neem haar waar as 'die Moabitiese', en die herhaaldelike herinnering aan haar Moabitiese identiteit beklemtoon haar status van 'n buitestaander wat haarself op onbekende terrein bevind (LaCocque 2004:62; Cohn Eskenzi & Frymer-Kensky (2011:28).

3.2.2 'נָכְרִיָּה' (vreemdeling) – Rut 2:10

Wanneer Rut in diepe dankbaarheid voor Boas buig omdat hy vir haar goed is, noem sy haarself נָכְרִיָּה – 'n vreemdeling. Fischer (2001:175), Siquans (2009:448-449), Wetter (2013:151) en Wuench (2014:1139-1142) onderskei almal tussen die terme גֵּר en נָכְרִי. Wuench maak nog 'n verdere onderskeid en noem ook זָר in hierdie verband. Al hierdie terme het betrekking op wat met 'vreemdeling' vertaal kan word. Hierdie terme is egter emosioneel gelade, hulle is nie net bloot sinonieme nie. Volgens Wuench (2014:1139-1142) is זָר die mees algemene en neutrale term; גֵּר is van toepassing op iemand wat 'n tydelike verblyf in 'n land soek wat nie sy tuisland is nie; נָכְרִי roep egter beslis negatiewe emosies op.

Fischer (2001:175) en Wetter (2013:152) sê dat נָכְרִי in die posteksiliese tyd meestal gebruik is om uitdrukking aan die weersin teenoor uitlanders, dit wil sê

nie-Israeliete te gee: נָכְרִי impliseer kwaadwilligheid, minderwaardigheid. Die נָכְרִי was nie net 'n onbekende vreemdeling nie; נָכְרִי het die moeilikheid voorspel, 'n נָכְרִי was 'n onwelkome element en moes te alle koste uit die Israelitiese gemeenskap verdryf word, 'n נָכְרִי het betrekking gehad op 'n vreemdeling wat buite die kultiese en sosiale gemeenskap van Israel geval het, en potensieel gevaarlik was (Fischer 2001:175; Siquans 2009:448-449; Wetter 2013:151 en Wuench 2014:1139-1142). Met ander woorde, die נָכְרִי het die identiteit van Israel bedreig.

Wie was die גֵר dan? Wuench (2014:1140) meen dat die גֵר meestal op 'n vreemdeling onder die Israelitiese bevolking van toepassing was, maar dit kon ook nie-Israeliete insluit. Hy vra die vraag waarom Rut haarself 'n נְכַרְיָה sou noem terwyl Boas so vriendelik teenoor haar was ten spyte daarvan dat daar so 'n negatiewe opvatting oor die נְכַרְיָה bestaan het (Wuench 2014:1152-1153)? Een moontlikheid is dat daar nie 'n vroulike vorm in Hebreeus vir גֵר bestaan nie. 'n Beter verklaring is egter te vinde in Rut se verbasing oor die 'genade' wat sy in Boas se oë gevind het, en ook in Boas se antwoord op haar reaksie, naamlik dat hy alles van haar weet (v 11). Die verbasing lê daarin dat Rut nie geweet het dat Boas van haar bewus was nie: volgens haar perspektief moet hy haar as 'n blote נְכַרְיָה beskou. In Boas se oë het sy egter soos 'n גֵר opgetree – deur haar land te verlaat en in 'n ander land te gaan bly. Hy sê: 'We could therefore say that Ruth 2:10 seems to demonstrate the process of a stranger moving from foreigner to becoming a guest' (2014:1140). Wuench se siening sluit aan by dié van Rashkow (1999:35) wat ook meen dat Rut se woorde die behoefte openbaar om by Boas se familie betrek te word.

Fischer (2001:175), Siquans (2009:448-449) en Wetter (2013:151) verskil egter van Wuench: נְכַרְיָה wil juis Rut se vreemdelingskap beklemtoon. Siquans (2009:448) sê dat גֵר die term is wat op Israelitiese vreemdelinge, dit wil sê, onbekende landgenote betrekking het. Meerdere eksegete stem met haar saam (vgl Braulik 1996:118; 1999:14; Zenger 1986:56; Frevel 1992:74; Fischer 2001:175; Köhlmoos 2010:41). Braulik (1996:118) maak dit baie duidelik dat die term גֵר . . . gehört zum sozialen Spektrum der jüdischen Bevölkerung'. Met

ander woorde, die גַּר is 'n onbekende volksgenoot wat in nood verkeer en 'n tydelike heenkome op 'n medevolksgenoot se landsgebied soek. Hy is 'een-van-ons-mense-wat-ons-toevallig-nie-persoonlik-ken-nie'. Wetter (2013:152) merk ook op dat daar 'n paar tekste in Deuteronomium wat dit duidelik maak dat die נִכְרִי nie dieselfde voorregte as die Israeliete gehad het nie, en sy noem: Deuteronomium 14:21; 15:3; 23:20.

Besonder insiggewend is die bepalings in Levitikus 19:9-10 en Deuteronomium 23:22 en 24:19 ten opsigte van die weduwee, die weeskind en die 'vreemdeling' gedurende die oestyd. Hierbo is gesê dat dit oënskynlik lyk asof Rut op hierdie toegewings aanspraak maak. Die tekste in Levitikus sowel as in Deuteronomium gebruik egter deurgaans die woord גַּר vir 'vreemdeling', en nooit נִכְרִי nie. Dit ondersteun Braulik en andere se vermoede dat die גַּר iemand van binne die groep is, terwyl die נִכְרִי 'n potensiële bedreiging inhou. Rut se beskrywing van haarself as 'n נִכְרִיָּה is met betekenis, selfs negatiewe betekenis gelade. As Rut haarself 'n נִכְרִיָּה noem, is dit nie 'n onskuldige blyke van nederige dankbaarheid teenoor haar weldoener nie; sy maak aanspraak op 'n vergunning waarop sy eintlik nie geregtig is nie, verder is haar identiteit in haar eie oë, sowel as in die oë van die gemeenskap, dié van 'n נִכְרִי – iemand wat uit die binnekring uitgesluit word.

Fischer (2001:175), LaCocque (2004:70) en Siquans (2009:449) bring Rut se aanwending van נִכְרִיָּה direk met die boeke Esra en Nehemia in verband en meen dat Rut 2:10 spesifiek teen die sosio-religieuse beleid van die betrokke boeke gelees moet word (vgl Esra 2:10, 11, 14, 17, 18, 44; Neh 13:27-30). Esra en Nehemia keur huwelike met 'vreemde' vroue af en stuur hulle weg, terwyl Rut aan die einde van die verhaal 'n huwelik met 'n Judese man sluit en volledig deur die gemeenskap aanvaar word (Southwood 2014 en ander eksegete wat hiervan verskil, word in die bespreking van Rut 4 behandel). Op hierdie punt in die verhaal, wil נִכְרִיָּה moontlik die vraag by die posteksiliese gemeenskap laat ontstaan: maar hoekom is Boas so goed vir haar terwyl hy deeglik van haar identiteit as Moabiet en as uitlander bewus is? Hy antwoord dit self in vers 11 –

dit lê in haar optrede. Die posteksiliese gemeenskap moet soos Boas na die uitlanders kyk – nie wie hulle 'is' nie, maar wat hulle doen.

4 Identiteit in gedrang: Boas breek die reëls

4.1 – 'n 'נְכַרְיָה' op die land – Rut 2:8-9

Boas se gemoedelike optrede teenoor sy werkers het reeds te kenne gegee dat hy hom nie aan die sosiale konvensies van sy tyd gebonde gevoel het nie (kyk 3.1.3 hierbo). Hy oorskry egter ook die grense van die gemeenskap se identiteit. Kyk weer: in vers 5 vra hy na die identiteit van die 'jong vrou' en sy opsigter oor die werkers lig hom in: sy is die Moabitiese (v 6). Op hierdie moment in die verhaal betree 'n נְכַרְיָה die terrein van Israel en word Israel se identiteit deur die vreemde, die gevaarlike bedreig. Die rooi ligte behoort vir Boas te flikker, maar dit gebeur nie, intendeel, hy gee vir Rut die groen lig om voort te gaan.

Die radikaliteit van Boas se optrede lê nie in sy toestemming dat Rut gerus maar are op sy land kan optel nie, maar juis in sy verbod dat sy nie na iemand anders se lande mag gaan nie. Vir LaCocque (2004:62-63) is dit duidelik dat Boas se woorde in die posteksiliese tyd en ook as protes teen Esra en Nehemia gelees moet word. In plaas daarvan dat die 'vreemde vrou' weggestuur word, word sy dringend versoek om nie van die land weg te gaan nie. Boas se land simboliseer die land Israel, en Rut wat sy diensmeisies moet 'aankleef', wys heen na haar uiteindelijke integrasie in Israel. Wat LaCocque hiermee wil sê, is dat die outeur van die Rutboek 'n appèl op Israel van die posteksiliese gemeenskap wil rig om uitlanders toe te laat om hulle 'aan te kleef' en daardeur vorming aan 'n nuwe identiteit te gee.

4.2 'Kom eet 'n stukkie saam?' Rut 2:14

In vers 14 nooi Boas vir Rut uit om die middagmaal saam met hom en sy werkers te nuttig. Die toneel wat in die vers geskets word, is een van 'n gesellige ete.

Boas en sy werkers sit bymekaar om 'n stukkie te eet voordat hulle weer met hul bedrywighede op die landerye voortgaan, en Rut word genooi om saam te eet. Boas self gee vir haar die gebraaide koring aan waarvan sy meer as genoeg kry. Zenger (1986:58), Frevel (1992:74), Fischer (2001:181-182) en Lau (2011:60-61) wys egter daarop dat die gebeure wat in hierdie vers beskryf is, in wese radikaal is. Alle sosiale grense van die antieke tyd word op sy kop gekeer. In die eerste plek is daar die sosiale verskille tussen Boas en sy werkers: hy meng vryelik met hulle, groet hulle vriendelik en eet saam met hulle, nie apart van hulle nie. In die tweede plek is daar die skerp gedefinieerde geslagsrolle wat daar tussen man en vrou in die antieke wêreld bestaan het; selde het vroue en mans saam geëet. Rut is nie net 'n vrou nie, sy is 'n vreemde vrou - נְכַרְיָהּ - wat haarself pas vantevore ook as 'n 'slavin', selfs laer as een van Boas se eie slavinne beskryf het (v 13). Dit is skokkend om die minste daarvan te sê. Al die grense van die voorgeskrewe gedragskodes in 'n antieke samelewing word oorskry.

4.3 'Sy mag nie skade ly nie' – Rut 2:15-16

Na ete hervat Rut haar bedrywighede op die landerye en Boas wend hom nou weer na sy werkers. Braulik (1996:118-119), Frevel (1992:78) en Fischer (2001:183) merk op dat Boas se opdrag aan sy werkers nie bloot op die bepalings van Levitikus 19:9-10 en Deuteronomium 22:23 en 24:19 betrekking het nie. Daar staan geskrywe dat 'n gerf wat toevallig op die lande bly lê of vergeet word, uitgelos moet word sodat die weduwee, weeskind of vreemdeling dit mag optel. In Rut 2:15-16 sê Boas sy werkers aan om nie net die are wat toevallig uitval vir Rut te los nie, maar dat hulle aspris vir haar are uit die bondels moet uittrek sodat sy dit kan optel. Boas radikaliseer die bepalings van die wet: nie net laat hy 'n נְכַרְיָהּ op sy landgoed toe met die skrale vergunning dat sy mag deel in die voorregte van 'n גֵּר nie; sy werkers moet vir haar ekstra moeite doen sodat sy hoegenaamd geen skade ly nie. Dit is buitengewoon.

5 Identiteit verkeerd bewys: Rut is nie só nie

Die rede waarom Moabiete in Deuteronomium 23:4 in die vergadering van JHWH verbied word, is tweërlei: (i) hulle het die Israeliete tydens die uittoeg uit Egipte nie met brood en water tegemoet gekom nie, en (ii) hulle het Bileam, seun van Beor uit Petor in Mesopotamië gehuur om die Israeliete te vloek. Vers 5 vertel egter dat die Here nie na Bileam wou luister nie, maar dat Hy die seën in 'n vloek verander het. Hoofstuk 2 van die Rutboek spreek hierdie aantyginge teen die Moabiete op verskeie wyses aan.

5.1 'Mag die Here jou daad vergelde en mag jou loon volkome wees . . .' Rut 2:12

Fischer (2001:177-178) reken dat Rut 2:12 'n korreksie wil aanbring op die vloek wat op die Moabiete as gevolg van die Bileam episode rus. Sy verduidelik soos volg. Die woord wat hier vir 'huur' gebruik word, is שָׂכָר – dit kan 'huur' of 'betaal' beteken. Rut 2:12 gebruik מִשְׂכָּרְתָּךְ – dit is 'n selfstandige naamwoord wat van dieselfde wortel afgelei kan word, en dit word op Rut se vergoeding vir haar daad teenoor haar skoonmoeder van toepassing gemaak. So, sê Fischer, sal Rut die Moabitiese ook beloon word, nie omdat sy Israel op die een of ander wyse wou benadeel nie, maar omdat sy onder die vleuels van JHWH, die God van Israel kom skuil het, terwyl sy op 'n volkome onbaatsugtige wyse haar skoonmoeder (Israeliet) in haar nood versorg het. Bileam is 'betaal' vir 'n vloek, maar JHWH het die Moabiete se vloek in 'n seën verander; Rut ontvang net seën, as Moabitiese ontvang sy 'betaling' vir haar goeie dae. Rut 2:12 hef dus die vloek op wat op die Moabiete weens die Bileam-episode rus, en daarmee saam een van die besware van Deuteronomium 23:4 [HB 5].

5.2 'Sy het by sy diensmeisies aangesluit en by haar skoonmoeder gebly, totdat die garsoes en die koringoes klaar was' – Rut 2:23

Braulik (1996:115-116) en LaCocque (1990:86-87) reken dat hoofstuk 2

in die Rutboek die beswaar teen die Moabiete in Deuteronomium 23:4 [HB 5] wil ophef, naamlik, die aantyging dat hulle die Israeliete nie van brood en water tydens hul deurtog deur die woestyn voorsien het nie. Uit die laaste vers in Rut 2, kan die gevolgtrekking gemaak word dat Rut gedurende die hele verloop van die oes-seisoen op Boas se landerye werksaam was, en dat sy en haar skoonmoeder steeds saam gewoon het. Die afleiding kan verder gemaak word dat sy – deur Boas se welwillendheid – elke dag genoeg are opgetel het om haar en haar skoonmoeder aan die lewe te hou. Met ander woorde, hier is 'n Moabiet wat nie doen waarvan die wet haar beskuldig nie, om die waarheid te sê, sy bewys die wet verkeerd, want sy voorsien 'n honger Israeliet juis met lewensnoodsaaklike middele in die woestyntyd van haar lewe. Braulik (1996:115) beskryf dit as 'eine Gegengeschichte vor allem zum sogenannten Gemeindegesezt das Deuteronomiums (23, 4-7).

Rut se optrede is dus kontra wat van Moabiete verwag word. Sy is nie die stereotipiese Moabiet nie, sy gaan teen die verwagtinge van die gemeenskap in en bewys die vooroordele wat rondom die identiteit van Moabiete gevorm het, verkeerd: 'ons is nie almal só nie'. Rut het nie 'n vloek oor Israel uitgespreek nie, intendeel, haar daede het groot seën tot gevolg gehad. Soos wat Israel daaglik manna in die woestyn opgetel het, so het sy vir haar en haar skoonmoeder are op Boas se landgoed opgetel, en 'n noodbehoewende Israeliet van die noodsaaklike lewensmiddele voorsien.

6 Konklusie

In die tweede hoofstuk van die Rutboek is daar minder direk as in die eerste hoofstuk op temas uit Israel se herinneringe gesinspeel. Die lokus is egter deurgaans Betlehem – die stad van koning Dawid. Die intrige vind plaas tydens die oesseisoen, tussen die garsoes en die koringoes – die 'fees van weke'. Die bepalinge wat daar ten opsigte van armes en behoeftiges gedurende hierdie tyd gegeld het, is ook getematiseer. Verder is die woord *תקל* deurgaans gebruik om Rut se handeling ten opsigte van 'are optel' te beskryf: dit herinner aan die

eksodusgebeure en die 'optel' van manna in die woestyn. Israel se broos en afhanklike bestaan in die woestyntyd word uitgebeeld in die broos en afhanklike posisie van twee weduwees, ook in die woestyntyd van hul lewe.

Dit is egter veral die tema van identiteit – sosiale identiteit - wat in hierdie hoofstuk aangespreek word, en dit geld die identiteit van Boas en van Rut. Boas is welgestel, hy het 'n hoë posisie in die samelewing, hy het 'n goeie verhouding met sy werkers wat hom respekteer sonder dat hy dit hoef af te dwing, en hy tree as weldoener vir 'n minder bevoorregte op. Boas word dus voorgestel as die ideale Israeliet, ook in die tyd van die tweede tempel.

Boas doen egter 'n paar onverwagte dinge. Hy tree as weldoener op nie teenoor een van sy eie mense nie, maar teenoor 'n נַכְרִיָּה – 'n uitlandse vrou. Daarby is sy gebare van welwillendheid besonder oordadig: die gewone maatreëls wat met betrekking tot die uitgewekenes in die samelewing ten opsigte van oesinsameling geld, word by verre oorskry. Boas is 'n Israeliet wat 'meer as wat nodig is' doen.

Rut se identiteit is dié van 'n נַכְרִיָּה sy word as potensieel gevaarlik en as 'n bedreiging vir Israel se identiteit beskou. Verder kleef daar 'n stigma aan die Moabiete: hulle het Israel nie van brood en water tydens hul deurtog deur die woestyn voorsien nie, en hulle het Bileam gehuur om die Israeliete te vervloek. Rut keer die vloek om in 'n seën deur haar solidariteit met 'n haar skoonmoeder en sy voorsien haar deur die loop van die hele oesseisoen met genoeg kos en water. Rut is 'n Moabiet wat 'anders as Moabiete' doen.

Boas doen 'meer as' en Rut doen 'anders as'. Hierdeur wil die outeur van die Rutboek vir die posteksiliese gehoor 'n paar dinge laat verstaan. Boas is die 'ideale Israeliet' wat bereid is dat uitlanders saam met hom onder die vleuels van JHWH, God van Israel kom skuil. Met ander woorde, hy is bereid om die grense van etnisiteit en identiteit uit te brei. Sy welwillende optrede teenoor Rut is nie net 'n blyk van omgee vir die minder bevoorregtes in die samelewing nie. Dit gaan spesifiek daarom dat Israeliete die uitlanders soos Rut wat vir JHWH

en Israel gekies het, in die gemeenskap moet verwelkom, en hulle ook ondersteun waar nodig.

Rut se 'anders as' vra van die posteksiliese gemeenskap om nie van meet af teenoor uitlanders bevooroordeeld te wees nie, maar om raak te sien wat hulle doen, en dat hulle werklik ernstig oor die begeerte is om lid van die gemeenskap van die Here te wees. Sy vra ook dat haar identiteit as 'uitlander' nie teen haar gehou moet word op grond van wat ookal in die verlede mag gebeur het nie, maar dat sy genade in die oë van die gemeenskap mag vind om haar solidariteit te bewys.

Rut, sowel as Boas weet dat identiteit, en daarmee saam etnisiteit die grense van 'n gemeenskap bepaal. Beide pleit vir 'n verruiming van grense: Boas vanuit die binnekring, en Rut vanuit die buitekring. Rut en Boas oorskry die algemene verwagting van die samelewing. Boas word analoog van die Israeliet wat bereid is om die uitlander in die gemeenskap 'n kans te gee en selfs die nodige beskerming te bied; Rut bewys dat uitlanders nie met wantroue bejeën moet word nie, en dat hulle bereid is om Israel wat na die ballingskap teruggekeer het, weer te help opbou. Boas en Rut se 'meer as' en 'anders as' gee vorm aan Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel.

Hoofstuk 7

Die Outeur van die Rutboek: Man of Vrou?

Oorsig

In hierdie hoofstuk word besondere aandag geskenk aan skrifgeletterdheid en die opleiding wat skrifgeleerdes – oftewel literati - in die antieke wêreld ontvang het. Die doel hiervan is om die vraag na die outeurskap van die Rutboek te probeer beantwoord: was hy 'n man of was sy 'n vrou? Terselfdertyd bied dit insig in die literati se skoling asook groter begrip vir die komplekse en uiters gesofistikeerde wyses waarop hierdie geleerdes met tekste omgegaan het. Hierdie hoofstuk is dus ook heuristies met betrekking tot die voorafgaande uiteensetting van Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel, en die debat wat die skrywers van die eksklusiewe en inklusiewe kringe gevoer het. Uiteindelik word 'n keuse vir 'n manlike of vroulike outeur vir die Rutboek uitgeoefen.

Sleutelwoorde

Literati, skrifgeleerde, skrif, Mesopotamië, Israel, opleiding, kurrikulum, outeurskap, Rutboek

Inleiding

Omdat die Rutboek oor die wel en weë van twee vroue handel en die hoofkarakters in die boek twee vroue is, word die vraag dikwels gevra: is dit moontlik dat die outeur van die Rutboek dalk 'n vrou kon gewees het? Dit is die vraag wat in hierdie hoofstuk ondersoek gaan word. Die wyse waarop outeurskap van die Rutboek ondersoek word, staan egter nie los van ander aspekte wat tot dusver aangeraak is nie. In die vorige hoofstuk oor die tweede tempel is na die 'boek' verwys en die 'boek' wat die grondslag vir Israel se identiteit gelê het: maar wie het hierdie 'boek' op skrif gestel, en hoe kon hulle dit doen? Daar is ook aangetoon dat daar twee teenstrydige sienings oor Israel se identiteit was: enersyds die eksklusiewe gemeenskap soos gevisualiseer

deur die skrywers van die boeke Esra en Nehemia, en andersyds, 'n inklusiewe gemeenskap wat deur die skrywers van die boeke Rut en Jona, en 'n teks soos Jesaja 56:1-8 voorgestel word. Hierdie twee groepe skrywers – literati soos wat hulle voortaan genoem gaan word, het fyn en genuanseerd met taal te werk gegaan. Die eksklusiewe groep skrywers het sekere terme en formules herhaaldelik aangewend om gesag aan hul standpunt te verleen; die inklusiewe groep skrywers het hierdie selfde terme en formules doelbewus vermy, om hul standpunt op 'n ander wyse voor te stel. Insig in die literêre konvensies van die antieke tyd vorm 'n belangrike deel van hierdie hoofstuk: dit bied insig in die wyse waarop die debat oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel gevoer is, en verskaf 'n moontlike antwoord op die geslag van die Rutboek se outeur.

1 Die Rutboek se outeur: dalk 'n vrou?

'n Vraag wat bykans alle kommentare aanspreek, is: was die outeur van die Rutboek noodwendig manlik, of is daar 'n moontlikheid dat dit dalk 'n vrou kon wees? Feministiese eksegete is meer geneig om die moontlikheid te koester dat die Rutboek se outeur moontlik vroulik kon gewees het, en vervolgens gaan 'n paar van hul menings bespreek word.

Eerstens is daar dié eksegete wat voorkeur aan 'n vroulike outeur verleen, maar vir wie dit nie eintlik saak maak of die outeur manlik of vroulik was nie. Leidrade vir 'n moontlike vroulike outeur vind beide Carol Meyers (1993:91) en Fokkelien van Dijk Hemmes (1993:137) in Naomi se woorde as sy vir haar skoondogters aanraai om na die 'huis van haar moeder' terug te keer (Rut 1:8). Meyers (1993:91) bestempel die Hebreeuse Bybel as 'n 'androsentriese dokument' en volgens haar is dit meer algemeen om na die 'huis van die vader' te verwys. 'Huis van die moeder' is buitengewoon, en daarom betekenisvol. Slegs in enkele tekste in die Hebreeuse Bybel kom die uitdrukking 'huis van die moeder' voor: Gen 24:28; Hooglied 3:4, 8:2 en Spreuke 9:1 (slegs 'haar huis' word gebruik (vgl Meyers 1993:99, 103 en 106-107 vir 'n volledige bespreking van die onderskeie tekste). Hierdie tekste het met die heel basiese eenheid van die samelewing, die familie en die huishouding te make waar die wysheid en invloed van vroue in Israel weerspieël word.

Wanneer Naomi haar skoondogters aanraai om elk na die 'huis van haar moeder' terug te keer, hoor 'n mens die taal van vroue se ervaringe (Meyers 1993:114).

Beide Meyers en Van Dijk Hemmes is egter versigtig om te beslis dat die outeur van die Rutboek inderdaad vroulik was, en hulle verkies om nie van die (biologiese) geslag van die outeur te praat nie, maar van die 'gender perspektief' van die teks. Met ander woorde, hulle handhaaf 'n onderskeid tussen die werklike outeur, en die verteller, of die 'stem' van die teks. Van Dijk Hemmes (1993:139) beaam wat Meyers oor die vrou in die samelewing gesê het en sy beskryf die Rutverhaal as 'a collective creation of women's culture'. Meyers en Van Dijk Hemmes se benadering tot die teks is tipies literêr-krities van aard waar daar tussen outeur en verteller onderskei word. Die werklike outeur is geen faktor nie en word heeltemal buite berekening gelaat. Die 'stem' van die verteller dien as vertrekpunt vir die verstaan van die teks. Dus, die 'stem' in die Rutboek is die stem van 'n vrou wat die verhaal vanuit die perspektief van vroue vertel.

Athalya Brenner beweeg op soortgelyke grond. Sy reken dat die oorkoepelende tema van die Rutboek oorlewing is, meer spesifiek, die oorlewing van vroue (Brenner 1993:143). Stories soos dié van Rut en Naomi bemagtig vroue in situasies van weerloosheid, isolasie en verlies. Sy sluit by Meyers en Van Dijk Hemmes se perspektief aan wanneer sy sê '. . . the voice in the narrative sounds like a woman's voice . . .' (Brenner 1993:144). Richard Bauckham (1996:31) beaam dat dit eintlik nie saak maak of die werklike outeur manlik of vroulik is nie, die 'stem' wat die lesers van die Rutboek hoor, is vroulik. As hy wel die 'manlike' stem van die slotgenealogie opmerk, noem hy dit 'pitifully inadequate in its androcentric selectivity' (Bauckham 1996:40). Vir hom is die genealogie verteenwoordigend van al die androsentriese narratiewe in die Hebreuse kanon; die Rutnarratief ontbloot die manlike perspektief van hierdie narratiewe om die dikwels onhoorbare vroulike stem ook 'n storie te laat vertel. Met ander woorde, net soos Meyers en Van Dijk Hemmes, onderskei Brenner en Bauckham tussen die werklike outeur en die stem van die teks, en wat van belang is, is nie die biologiese geslag van die outeur nie, maar die 'gender' van die stem in die teks.

Adrien Bledstein is egter daarvan oortuig dat die outeur van die Rutboek 'n vrou was, en sy noem haar by die naam. Bledstein (1993:132) dateer die Rutboek in die laaste jare van koning Dawid en in die vroeë jare van koning Salomo se regering. Sy reken dat Naomi, sowel as Boas eintlik in die eerste plek afstammeling van Tamar in Genesis 38 was, dit wil sê, hulle was die nageslag van die verbintenis tussen Juda en sy skoondogter, Tamar. Maar volgens Bledstein was die ander Tamar, dit is, Dawid se dogter (wat deur haar halfbroer Amnon verkrag is), die outeur van die Rutboek. 'Tamar's tragicomic vision and insight as a writer, I suggest, often arise from her having experienced tragedies which might befall even a royal woman in a patriarchal culture' (Bledstein 1993:132). Sy meen dat Tamar (die outeur) en haar vroulike gehoor verwag dat die 'unsavory character called So-and-So' met Rut gaan trou en maar dan stel hy eintlik diep teleur. Teenoor hierdie 'onsmaaklike' karakter identifiseer sy die *'îš gibbôr h ayil'* – dit is Boas – en vestig terselfdertyd die aandag op die oorlewingsmeganismes van vroue.

Bledstein se interpretasie van die teks kan egter in meer as een opsig gekritiseer word. Toegegee, 'n lesers-respons benadering regverdig die subjektiewe posisie van die leser en haar of sy persoonlike interpretasie van die teks. Bledstein se beskrywing van 'So-en-so' as 'unsavory' is egter onbillik. Tereg wys Fischer (2001:42) daarop dat nóg die naamlose So-en-So, nóg Orpa deur die outeur van die Rutboek veroordeel word. Hulle doen eenvoudig wat enige regdenkende mens sou doen deur die gevolge van hul dade logies te bedink. 'Unsavory', onsmaklik, is 'n oordeel wat Bledstein as leser vel, maar wat nêrens deur die teks self gesuggereer word nie.

Verder, as 'n posteksiliese datering vir die Rutboek aanvaar word – soos in hierdie proefskrif – moet Tamar as Dawid se dogter en outeur van die Rutboek *per se* buite berekening gelaat word. Hierdie moontlikheid gaan nie eers verder oorweeg word nie. Maar wat van 'n moontlike vroulike outeur in die tydperk van die tweede tempel?

Irmtraud Fischer (2001:34) dateer die Rutboek baie beslis posteksilies. 'Huis van haar moeder' is ook vir haar 'n betekenisvolle leidraad dat die outeur van

die Rutboek moontlik vroulik kan wees (Fischer 2001:93). Haar argumente vir 'n moontlike vroulike outeur is egter nie bloot in die narratief geleë nie, en sy stippel 'n paar ander redes aan. Beginnende by die verhaal, merk sy op dat die Rutboek, van begin tot einde konsekwent 'n vroulike perspektief handhaaf. Maar dan, in Rut 3, stel sy Rut as 'n besondere (vroulike) eksegeet voor wat daarin slaag om twee gebruike, die leviraat en die lossing wat albei daarop gemik is om die manlike bloedlyn te verseker, tot voordeel van vroue aan te pas (kyk ook eksegeese van Rut 3). In die boek self word die voorgeskrewe geslagsrolle deurgaans oorskry: in hoofstuk 1 neem Naomi die rol van familiehoof oor; in hoofstuk 2 vervul Rut die versorgingsfunksie; in hoofstuk 3 kom die huweliksaansoek van 'n vrou (Fischer 2001:93).

Fischer merk op dat outeurskap in die Hebreeuse Bybel altyd anoniem is en dat die geslag van die skrywer met geen sekerheid vasgestel kan word nie. Die Rutboek is een van die boeke is waar 'n mens kan aanneem dat die outeur dalk vroulik was. Gevolglik gebruik sy die terme 'AutorIn' en 'ExegetIn' om die moontlikheid vir 'n vroulike outeur oop te hou (Fischer 2001:94). Sy (Fischer 2001:94) staaf haar argument verder deur op 'n paar ander tekste in die Hebreeuse Bybel te wys wat aandui dat vroue wel kon lees en skryf: 1 Konings 21:8; 2 Konings 22:14; Ester 9:29; 1 Samuel 2:1; Nehemia 6:14; Nehemia 7:57, 67; Esra 2:55. As 'n mens egter die tekste nagaan, blyk dit dat slegs Isebel (1 Kn 21:8) en Ester (9:28) 'geskryf' het.

Oortuig Fischer se argumente? Om dit te beantwoord, moet daar gekyk word na die opleiding wat 'n voornemende literator in die antieke tye moes ondergaan, en die moontlikheid word ondersoek of so 'n skoling ook vroue sou kon insluit.

2 Die ontstaan van skrif¹

Ou Nabye Oosterse samelewings, Israel inkluis, was ongeletterde en mondelinge kulture, waarin daar nie 'n besondere behoefte aan die geskrewe teks was nie (Davies 1998:16; Van der Toorn 2007:10). In die vroeë landelike

¹ Hierdie hoofstuk maak ryklik gebruik van De Villiers 2013b. doi:10.4102/hts.v69i1.1987

gemeenskappe het veeboere en landbouers eenvoudige en direkte ruilhandelstransaksies uitgevoer. Dit was iets wat tussen individue, of hoogstens uitgebreide families geskied het.

Skrif het eintlik eers in die loop van die proses van verstedeliking ontstaan. Tempels en paleise is gebou wat in die antieke tyd die sentrum van die stad gevorm het. Die eenvoudige basiese vorm van direkte transaksies wat deur middel van ruilhandel in die vroeë landbougemeenskappe plaasgevind het, het aansienlik meer kompleks geword. In die tempel en paleis was daar personeel wat daaglik geklee en gevoed moes word, en nou was dit nodig om op grootskaal en in grootmaat te koop en te verkoop. In plaas van een skaap vir tien bondels graan, was dit nou iets soos twee honderd skape vir nagenoeg 'n duisend bondels graan. Om met hierdie proses tred te hou, was nie so maklik nie. Een of ander vorm van boekhouding moes ontwikkel word om die ekonomiese bedrywighede van die tempel en paleis op te teken. Die vroegste geskrewe dokumente wat bestaan, die vroegste bewyse van 'skrif', is inderdaad sulke 'kwitansies' (Nemet-Nejat 2002:47; Walker 1996:17; Davies 1998:17; Lemche 2013:167).

Verstedeliking lei tot 'n hiërargiese en burokratiese bestel, 'n magsbestel wat van bo af na onder toe af wentel. Aan die spits staan die koning en net onder hom die bedienaars van die kultus, en daarna die gewone mense. Iewers sytel daar egter nog 'n bykans onsigbare klas die geledere van die magshebbers binne: die literati. Al hoe meer navorsers gebruik die term 'literati' om na die skrifgeleerdes van die antieke tyd in die ou Nabye Ooste en ook Israel te verwys (kyk bv Edelman 2013:ii; Ben Zvi 2013:3; Lemche 2013:166-169).

Die proses, vanaf basiese boekhouding tot die opskrifstelling van hoogs komplekse literatuur, het min of meer soos volg verloop. Namate boekhouding toenemend ingewikkeld word en gesofistikeerde tegnieke vereis, kom 'n bepaalde skrywersklas tot stand. Soos gesê, die skrifsisteem is hoofsaaklik rondom handelstransaksies ontwikkel; die 'boekhouers' het egter begin raaksien dat die skrifsimbole, wat aanvanklik piktogramme was, vir ander doeleindes ook aangewend kon word. Die piktogramme verkry klankwaardes (sillabes) wat kan kombineer om woorde te vorm. Op hierdie wyse word eers

koningslyste saamgestel; later korter himnes en gedigte; en uiteindelik langer poëtiese narratiewe tekste wat vandag as eposse bekend staan (Walker 1996:18-20). Skrif het oor `n paar eeue heen dus dramaties ontwikkel, vanaf eenvoudige kwitansies tot hoogstaande letterkunde.

Die literati was nie aan die toppunt van die hiërargie nie, maar hulle was ten nouste betrokke by wat in die tempel en paleis gebeur het, want hulle moes boekhou en verslag doen. Hulle het `n klas gevorm, `n skrywersklas wat uit `n handjievol geleerdes in die samelewing bestaan het. Die literati was die enigstes wat kon lees en skryf, en om dit te kon doen, moes hulle formele onderrig ontvang. Hoe die proses in Israel verloop het, is tans nog onduidelik, en een van die redes is die verganklikheid van die skrifmateriaal wat in Palestina gebruik is. Volgens Römer (2007:46) het Israel nie voor die agste eeu vC tot die statewêreld toegetree nie, en teen daardie tyd was nie meer kleitablette soos in Mesopotamië nie, maar perkament en papyrus deur die literati gebruik om op te skryf. Vanweë die harde Palestynse klimaat en die bros aard van hierdie skrifmateriaal, het die meeste hiervan vergaan.

Daar is egter vergelykbare bronne. Lemche (2013:168) reken dat die literatuur in die Hebreeuse Bybel die naaste aan dié van Mesopotamië is. Hy stel dit so: ‘. . . the form and content of biblical narratives seem related to the standards of the great centres of learning. The *literati* who produced this literature were like their colleagues who created works of art like “Gilgamesh” or “Enuma Elish”.’ Vervolgens gaan daar na die literati van Mesopotamië gekyk word, en dit blyk dat die opleiding wat hulle moes deurgaen, absoluut genadeloos was.

2.1 Mesopotamië

Danksy die duursaamheid van kleitablette is daar volop bewyse van Mesopotamiese ‘skryfskole’ (toegegee, `n anachronistiese gebruik van die woord), en juis daarom kan literati se opleiding in Mesopotamië met redelike sekerheid nagespeur word. Die kleitablette laat blyk dat dit `n harde skoling was. Studente het `n streng voorgeskrewe leerplan gevolg wat in twee fases verloop het. In die eerste fase moes hulle ‘skoonskrif’ aanleer: hulle moes `n mooi leesbare handskrif ontwikkel en tekste met gemak transkribeer.

Verder moes hulle ook korter tekste memoriseer en oorskryf, enigiets van sillabes, woorde, lyste, spreuke, korter of langer paragrawe uit religieuse tekste (mites) of literêre tekste, soos die Gilgamesj Epos (Gesche 2000:44-52; George 2003:36-37; Carr 2005:22-24; Carr 2007:42-43; Van der Toorn 2007:56-57). Gedurende hierdie fase moes studente met verskillende soorte tekste (vandag bekend as genres) vertrouwd wees: wette, administrasie, wiskunde, wetenskap, divinasie, musiek, himnes, historiografie. Met ander woorde, hulle moes die tegniese woordeskat – die jargon – van verskillende vakdissiplines ken en bemeester.

Studente het egter nie bloot geleer lees en skryf nie. Hulle het ook 'n bepaalde kulturele geletterdheid ontwikkel. In Mesopotamië is die skrifsisteem eers deur die Sumeriërs ontwikkel en later deur die Akkadiërs oorgeneem. Ofskoon Sumeries as spreektaal mettertyd uitgesterf het en deur Akkadies vervang is, is die akademiese erfenis daarvan nooit verwaarloos nie. Sumeries was steeds die taal van die kultus en die hof, en 'n deeglike kennis van die Sumeriese taal en letterkunde het altyd 'n deel van die skrywerskurrikulum uitgemaak (George 2003:35; Carr 2005:23-24; Van der Toorn 2007:56).

Baie studente het sommer vroeg al uitgesak, en van dié wat oorgebly het, het nie almal die moed gehad om verder te studeer nie. Die tweede fase was nog strawwer en het nog meer eise gestel. Nou moes studente langer tekste in die geheel memoriseer en kopieer. Ook het hulle die geleentheid gekry om te spesialiseer in vakrigtings soos byvoorbeeld eksorsisme, astrologie, of hulle kon kultiese himnes skryf en die musiek daarvoor komponeer, ensovoorts. Blykbaar het slegs 10% van studente hierdie tweede akademiese fase van skrifgeletterdheid geslaag (George 2003:36; Van der Toorn 2007:58).

Nog was't einde niet! 'n Student moes uiteindelik nog 'n finale eksamen voor die 'Vergadering van Geleerdes' (*puḫ ur ummâni*) aflê waar hy sy kennis en vaardighede oortuigend bewys. Eers daarna het hy 'n diploma ontvang waarvolgens hy toegelaat is om sy beroep te beoefen (Van der Toorn 2007:59). Soos Carr (2007:42) dit stel: ' . . . the words for scribe often designated something equivalent to a term such as "college graduate" . . .' Dit kan nie genoeg beklemtoon word nie - in die antieke wêreld was die literati

maar 'n bitter klein handjievool akademiëci, maar dit was hulle wat 'n grondige kennis van die kulturele, literêre en religieuse tradisies van hul samelewing gedra het.

'n Aspek wat reeds nou aangeraak moet word omdat dit betrekking op die manlike of vroulike outeurskap van die Rutboek het, is: was daar vroue onder die literati van die res van die ou Nabye Oosterse samelewings? Nissinen (2004:23) en De Jong (2007:318) se navorsing handel eintlik oor profesie en orakels in die ou Nabye Ooste, maar moontlike leidrade kan in hul werk gevind word. Wanneer dit by die wêreld van die gode en die gode se boodskappe aan kom, word daar tussen profesie en divinasie ('divination') onderskei. [Die Afrikaans vir 'divination' en 'diviner' gee die woordeboek as 'waarsêery', 'waarsêer' of 'towery' en 'towaenaar' aan, maar dit gee nie heeltemal die betekenis van die woord weer nie.] Albei aktiwiteite – profesie en divinasie – het daarmee te make om die wil van die gode te leer ken en die boodskap van gode aan die mense oor te dra, en die tussengangers tussen die mense en die gode, die ontvangers van die boodskap, was profete en divineerders.

Tussen profesie en divinasie is daar belangrike ooreenkomste maar ook verskille. Die ooreenkoms tussen profesie en divinasie is dat dit vir albei daarom gegaan het om insae in die wêreld van die gode te bekom. Die verskille is (kyk De Villiers 2011:17-22):

Inisiatief. In die geval van profesie, neem die god of godin inisiatief.

Profete ontvang 'n direkte goddelike openbaring, in die vorm van 'n stem, droom of visioen, die god of godin neem inisiatief om sy of haar boodskap direk en in die eerste persoon aan die profeet te openbaar. Die divineerder aan die ander kant, neem inisiatief en moet iets doen om die god of godin se boodskap te verstaan. Minder ingrypend was natuurlike – of liewers, ongerymde natuurverskynsels. Divineerdes moes in staat wees om al die bewegings van die hemelliggame te verstaan en te interpreteer – 'n sons- of maansverduistering was belangrike voortekens. Die gode het in die hemel gewoon en hul boodskappe in die hemel geskryf, en net 'n geskoolde divineerder kon dit verstaan. So ook buitengewone natuurverskynsels, soos snaakse

geboortes by diere en mense. 'n Dier met twee koppe of 'n mens met twee duime was belangrike voortekens van die gode. Meer ingrypend was die aktiewe soeke na die wil van die gode. Divineerders kon die boodskappe van die gode lees in die manier waarop byvoorbeeld olie op water gedryf het, in die manier waarop die rook van wierook hemelwaarts opgetrek het. 'n Besonder gewilde metode was die rituele slag van diere, meestal 'n skaap of 'n bok, en dan is die voortekens van die gode in meestal die lewer maar soms ook ander ingewande van die dier gelees.

- Die profeet dus, was onvoorbereid vir die goddelike boodskap; die divineerder was voortdurend op die uitkyk vir boodskappe van die gode, of het aktief pogings aangewend om toegang tot die wêreld en wil van die gode te bekom.
- **Skoling.** Profete het geen formele opleiding ontvang nie. Die gode kon hulself aan die nederigste, eenvoudigste mens in 'n droom of 'n visioen openbaar. Daarenteen het divineerders die hoogs akademiese opleiding van skrifgeletterdheid ontvang – hulle was 'n groep binne die literati wat in die finale fase van hul opleiding in divinasie spesialiseer het.
 - Enigeen kon 'n profeet wees, geletterdheid vir profesie was nie 'n voorvereiste nie. Divineerders moes baie lank studeer en moontlik 'nagraadse' opleiding ontvang voordat hulle as 'divineerder' kon kwalifiseer.
- **Gender.** Wat die profete betref, kon mans sowel as vroue as profete optree, daar is hoegenaamd nie teen profeterende vroue – profetesse - gediskrimineer nie. Hul boodskappe was net so belangrik soos dié van 'n manlike eweknie geag. Divinasie was egter 'n hoogs gespesialiseerde rigting wat slegs tot mans – literati – beperk was.
 - In die ou Nabye Ooste was daar volop profetesse, maar geen vroue onder die divineerders nie (kyk weer De Villiers 2011:17-22). Vroue het nie gaan leer nie. Hartseer, maar waar.

Gerstenberger (2005:342) ondersteun die vermoede dat dit onwaarskynlik is dat vroue die lang en strawwe skoling van gespesialiseerde skrifgeletterdheid – die tweede en derde vlakke – sou ondergaan. Van jongs af was vroue se pligte in en om die huis en het met familie-aangeleenthede verband gehou. Per geleentheid kon hulle wel wegbreek om as profetes – as spreekbuis vir 'n god, godin (of JHWH) – op te tree, aangesien profesie met direkte goddelike inspirasie geassosieer word waarvoor skrifgeletterdheid nie 'n voorvereiste is nie. Die lang skooljare sou 'n vrou daarvan verhoed om haar familieverpligtinge na te kom, en in die Nabye Oosterse wêreld was dit ondenkbaar. Dus, in Mesopotamië is daar oortuigende bewyse dat daar geen vroue onder die literati was nie. Wat was egter die situasie egter in Israel en is dit moontlik dat daar tog 'n vrou onder die literati van Israel gevind word, 'n vrou wat dalk die Rutboek op skrif kon gestel het?

2.2 Israel

Daar word algemeen aanvaar dat die literatuur wat die kanon van die Hebreeuse Bybel gehaal het die produk van 'n klein elite groep skrifgeleerdes was (Davies 2013:36; Lemche 2013:166), maar, na aanleiding van die uiteensetting oor Mesopotamië hierbo, moet gevra word: in watter mate is skrifgeletterde opleiding in Israel vergelykbaar met die in dié res van die ou Nabye Ooste? Die naaste bewyse vir skryfskole in Israel, lê in die ontdekking van die Qumrangrotte en –geskifte (Van der Toorn 2007:75-76), maar die lede van die Qumrangemeenskap kon alreeds lees en skryf, en dis duidelik dat hulle, teen die tyd wat hulle tot die gemeenskap toegetree het, alreeds oor die een of ander basiese vorm van skrifgeletterdheid beskik het.

As 'n mens skrifopleiding in Mesopotamië as punt van vergelyking vir skrifopleiding in Israel neem, is dit duidelik dat direkte parallele nie summier getrek kan word nie. Tov (2004:3) wys enkele redes uit. In die eerste plek het die Mesopotamiese kultuur 'n hoogbloei belewe lank voordat die skrywers van die Hebreeuse Bybel tekste op skrif begin stel het. Verder is Hebreeus 'n alfabetiese skrif wat uit twee en twintig letters bestaan. Daarenteen moes die Mesopotamiese student nagenoeg 'n duisend spykerskriftekens kon

bemeester, en as al die variante ingesluit word, was dit selfs meer. Met ander woorde, die Hebreeuse skrifstelsel, net soos die alfabetiese skrif van Siro-Kanaän, is soveel eenvoudiger as Mesopotamië se spykerskrif. Juis om hierdie rede reken Jamieson-Drake (1991:153-154) dat die Hebreeuse literati nie so 'n intense opleiding soos die skrifgeleerdes elders in die ou Nabye Ooste nodig gehad het nie. Wat die pre-eksiliese monargiese tyd betref, meen Schniedewind (2004:63) dat Juda en Israel klein van omvang in vergelyking met die wêreldstate van die ou Nabye Ooste was, en omdat hul administratiewe behoeftes eenvoudig was, was gesofistikeerde skrifgeletterde vaardighede nie nodig nie.

Schniedewind verwys na die tyd voor die ballingskap; die meeste tekste in die Hebreeuse Bybel is eers tydens en na die ballingskap op skrif gestel, en soos hyself opmerk (kyk hieronder) het die aktiwiteit van skryf sedert die tyd van Hiskia en Josia om veel meer as eenvoudige boekhou en administrasie van tempel en paleis gegaan. Jamieson-Drake se aanname van 'n minder intense opleiding vir die Hebreeuse literati kan ook nie onkrities aanvaar word nie. Vroeëre navorsers, soos Weeks (1994:153, 156), het wel geredeneer dat daar nêrens in die Hebreeuse Bybel 'n woord vir 'skool' voorkom nie, en die afwesigheid van 'n woord was vir hom genoegsame bewys dat daar geen institusionele opleiding vir literati in Israel was nie. Carr (2005:112), Rollston (2006:67-68) en Van der Toorn (2007:76-77) vind egter genoegsame bewys in bybelse, buite-bybelse en epigrafiese bronne dat Israel se literati wel die een of ander geskoolde onderrig ondergaan het. Die blote afwesigheid van 'n woord soos 'skool' in die Hebreeuse Bybel beteken nie dat daar nie formele leerinstitusies in Israel bestaan het nie.

Carr (2005:119-122) en Van der Toorn (2007:76-77) sien in sommige tekste van die Hebreeuse Bybel wel aanduidings van 'n spesifieke leersituasie. Byvoorbeeld, in 2 Konings 4:38 'sit' die profete aan die voete van Elisa; in Esegïel 8:1 'sit' die leiers van Juda voor die profeet. Om aan iemand se voete te 'sit' of voor iemand te 'sit' was tipies van 'n leersituasie. Verder reken Carr en Van der Toorn (hierbo) ook dat die lyste in die Hebreeuse Bybel, soos byvoorbeeld die lyste van rein en onrein diere in Levitikus 11 en Deuteronomium 14 met Babiloniese en ander leksikale lyste vergelyk kan word

wat studente in die loop van hul leerproses moes memoriseer. Daar is ook tekste wat 'n bepaalde regs-kennis voorveronderstel, soos die prosedures vir die koop en verkoop van grond (Jer 32:9-15), en skei en hertrou (Deut 24:1; Jes 50:1; Jer 3:8).

Carr (2005:116) en Van der Toorn (2007:98) sien aanduidings daarvan dat literati, net soos vroeër in Mesopotamië, waarskynlik in 'n bepaalde rigting sou kon spesialiseer. Baruk (Jer 36) was moontlik iemand soos 'n persoonlike sekretaris in diens van een of ander hooggeplaaste amptenaar. Dan was daar skrywers aan die koninklike hof wat die amp van 'staatsekreteraris' beklee het (vgl bv 2 Sam 8:17; 1 Kn 4:3; 2 Kn 18:18; 22:3). Al die verskillende 'genres' in die Hebreeuse Bybel soos die wysheidsliteratuur, himnes (psalms en liedere), profetiese orakels ensovoorts, dui daarop dat skrywers in Israel nie sommer maar net geskryf het nie, maar dat hulle werklik hoogs geleerde literati was wat met kennis en insig hul tekste op skrif gestel het.

Antieke literati – in die hele ou Nabye Ooste sowel as in Israel – het altyd anoniem of pseudoniem geskryf (Tov 2004:7, 9; Van der Toorn 2007:31). Van der Toorn (2007:33-36) onderskei tussen die volgende vorms van anonimiteit:

(i) honorêre outeurskap – dit is daardie skrywers wat namens die koning briewe geskryf het, diplomatieke korrespondensie moes behartig, wette in sy naam moes uitvaardig en propaganda namens hom moes maak;

(ii) pseudonieme outeurskap – wanneer 'n skrywer onder die naam van 'n werklike of fiktiewe figuur uit 'n roemryke verlede skryf om gesag aan sy dokument te gee, soos byvoorbeeld, in die boek Deuteronomium, lê een of ander skrywer in werklikheid sy eie woorde in die mond van Moses;

(iii) en toegeskrewe outeurskap – soos byvoorbeeld die Psalms van 'Dawid' of die Spreuke van 'Salomo' omdat Dawid met sang en liedere en Salomo met wysheid geassosieer word. In die Hebreeuse Bybel is alle outeurs anoniem. Die eerste 'bybelse' outeur wat op sy naam bekend is, is Ben Sirag (ca 180 vC; kyk Schmid 2011:144); sy boek is egter nie deel van die

Hebreeuse Bybel of Protestantse kanon nie, maar vorm deel van die kanon van die Septuaginta.

Carr (2005:118) neem aan dat skrifgeletterdheid nie slegs tot die literati beperk was nie, en dat konings, priesters en ander amptenare ook kon skryf. Lemche (2013:161) sê dat die werklike elite, soos byvoorbeeld 'n koning of mense met politieke of ekonomiese mag glad nie kon lees of skryf nie, en daarom het hulle ander mense – die literati – aangestel om dit namens hulle te doen. Die literati het nie 'n besondere hoë posisie van aansien in die samelewing beklee nie en het as't ware tot 'n klein middelklas behoort. Hulle het ook nie vir hul eie belang geskryf nie, maar moes die belange van ander bevorder, dit is die belange van diegene wat in beheer van die samelewing was. Met ander woorde, die literati was eintlik maar 'n soort spreekbuis vir hul werkgewers.

Lemche se mening mag tot 'n mate korrek wees, maar Römer (2007:47) bied 'n ander perspektief. Hy stem saam dat outeurskap in die antieke wêreld anoniem en tot 'n hoogs gespesialiseerde skrywersklas beperk was. Hy voeg egter by dat die vermoë om te kan lees en skryf aan die literati 'n mate van onafhanklikheid van die koning gegee het, en noem dat daar in Egiptiese tekste selfs aanduidings is dat hulle – die literati – hulself as intellektueel meerderwaardig en verhewe bo die koning beskou het, juis omdat hy – die koning – self kon nie lees of skryf nie. Al die tekste wat sogenaamd in 'in die naam van die koning' geskryf is, was in der waarheid die werk van 'n literator. By Römer bestaan daar geen twyfel nie dat literati meerdere male eie inisiatief geneem het om tekste op skrif te stel en deur dit (pseudoniem) onder die een of ander gesaghebbende naam te skryf, het hulle genoeg mag gehad om deur hul geskifte selfs die politiek aan die hof beïnvloed. Ironies genoeg: die literati se mag en invloed het juis in hul anonimiteit gelê.

Wanneer het daar in Israel so 'n klas van literati ontstaan? Carr (2005:162-165) meen dat daar met die aanvang van die monargie 'n behoefte aan skrifgeleerdes sou wees wat vir boekhouding en argivering noodsaaklik was, maar hy reken dat dit aanvanklik eerder in Israel as in Juda die geval was. Nadat die Noordryk geval het, het baie skrifgeleerdes van Samaria na

Jerusalem gevlug en daar het die administrasie van die koninkryk en monargie voortdurend meer kompleks geraak het. Saam met Carr (2005:154-165) vind Schniedewind (2004:68-69) en Römer (2007:46) oortuigende bewyse dat literêre aktiwiteit in Israel veral vanaf die regeringstyd van Hiskia en Josia beduidend toegeneem het. Net soos in die res van die ou Nabye Ooste, hou die ontwikkeling en bedrywighede rondom skrif in Juda ook verband met verstedeliking wat ten tye van die uitbreiding van die neo Assiriese Ryk vinnig gegroei het.

Daar is in die vorige hoofstuk gesê dat die vroegste tekste van die Hebreeuse Bybel moontlik na die tyd van Josia gedateer kan word, maar dat die basis van hierdie 'boek' werklik eers tydens die ballingskap gelê is en in die posteksiliese tydperk vorm aangeneem en ontwikkel het (kyk weer Carr 2007:40; Römer (2007:179; Ska 2007:179; Leuchter 2010:51; en Edelman et al 2012:2). Die tekste wat in die tyd van die tweede tempel geskryf is, verskil van standpunt, en voer 'n hewige debat met mekaar, veral wat die identiteit van Israel betref. In die vorige hoofstuk is ook na twee opponerende kringe skrywers verwys: die eksklusiewe kring soos verteenwoordig deur die literati wat die boeke Esra en Nehemia op skrif gestel het en die inklusiewe groep literati wat die boeke soos Rut, Jona en 'n teks soos Jesaja 58:1-8 geskryf het.

In die bespreking hierbo is na verskeie 'skryfskole' in Mesopotamië verwys waar voornemende literati hul opleiding ontvang het, en ook na 'leersituasies' wat op 'n soort formele onderrig in Israel sou kon dui. Was daar egter in Israel iets wat met 'n 'skryfskool' vergelykbaar is? Davies (2013:44) reken dat die tempel in Jerusalem dalk so 'n institusie sou kon wees. Hy stem saam dat die Tempel in Jerusalem 'n belangrike sentrum was. Dit was inderdaad die plek waar voornemende literati hulself aan die studie en interpretasie van die torah toegewy het. Hy maak egter ook hierdie belangrike opmerking, naamlik, dat bedrywighede in en om die tempel nie slegs religieuse aangeleenthede geraak het nie, maar dat veral politieke belange daarby betrokke was. Baie van die geskrifte in die kanon van die Hebreeuse Bybel is polities gemotiveer, en hiermee bedoel hy veral die interne politiek van 'Israel' in die tyd van die tweede tempel. Davies neem hierdie politiese funksie van die tempel in die Persiese tydperk onder die loep.

Die skrywers wat in die tyd van die tweede tempel geskryf het, het dit amper kompulsief gedoen, sê Davies (2013:44). Die geskrifte van daardie tyd weerspieël fundamentele verskille oor die rol van koningskap, oor Moses se wet, maar veral oor Israel se identiteit. Byvoorbeeld, daar is groot verskille in Deuteronomium en Levitikus oor die aard en die betekenis van die kultus; die houding ten opsigte van die buurstate en die nasies, verskil in Genesis, Eksodus en Deuteronomium; en boeke soos Ester en Rut is sonder twyfel polemies van aard: Ester bevind haarself in die harem van 'n Persiese koning, en Rut is Moabities. Die rede vir hierdie verskille moet verduidelik word, en so ook die feit dat hulle almal in die kanon opgeneem is.

Davies (2013:45) meen dat daar in tekste van die Hebreeuse Bybel meganismes vir 'n ideologiese debat raakgesien kan word. Primêr was die bedoeling om 'n elite-groep literati op te lei, en waarskynlik was daar iets soos 'n heilige teks – wat 'n mens die torah sou kon noem – wat die basis van skrifgeletterde opleiding gevorm het. In die tydperk van die tweede tempel is hierdie basis egter aan 'n proses van argumentasie onderworpe. Dit beteken dat die tekste in die Hebreeuse Bybel nie net bedoel was om aan 'n tradisie – wat Van der Toorn (2007:107) die 'doctrines of the Mosaic succession' noem – gesag te verleen nie; hierdie tradisie is deurlopend hersien, en dit het plaasgevind deur teks op teks, in reaksie op teks op teks, op skrif te stel. Die literati in die tyd van die tweede tempel het deur middel van tekste hul debat gevoer. Wat die identiteit van Israel betref, het die inklusiewe groep, waaronder die outeurs van Jesaja 56:1-8, die boek Jona en die Rutboek, aangetoon dat 'n heilige teks aangepas, selfs herontwerp kan word om die huidige doel te dien.

3 Die outeur van die Rutboek: man of vrou?

Vir die doel van die argument is dit belangrik om in gedagte te hou dat albei groepe skrywers – die skrywers van boeke soos Esra en Nehemia wat vir 'n eksklusiewe Israel betoog, sowel as die skrywers van die boeke Rut en 'n teks soos Jesaja 56:1-8 wat 'n pleidooi vir 'n inklusiewe Israel lewer - 'literati' was. Dit wil sê, hulle het die een of ander gevorderde opleiding ondergaan waar

hulle moes bewys dat hulle deeglik met die tekste en tradisies van hul eie samelewing vertrouwd was, en moontlik ook die tekste en tradisies van hul ander ou Nabye Oosterse bure, van Mesopotamië, Egipte en selfs Griekeland (Lemche 2013:168). Byvoorbeeld, as 'n teks soos die vloedverhaal in Genesis 6-11 met die Babiloniese vloedverhaal, die Atrahasis epos vergelyk word, is dit baie duidelik dat die literator van die Hebreeuse Bybel hierdie teks goed ken en die hele verhaal binne sy eie teologie herinterpreteer. Die vraag is nou: kan daar in die Persiese tydperk vroue onder die literati gevind word wat hoogs gespesialiseerde tekste op skrif gestel het?

Gerstenberger (2005:344) reken nie so nie. Dit is onwaarskynlik dat vroue selfs in die posteksiliese tyd formele skrifopleiding ondergaan het wat haar in staat sou stel om ingewikkelde tekste op skrif te stel. Selfs al was daar 'n groter graad van geletterdheid gedurende die Persiese Tydperk, sou vroue nie veel verder as die eerste vlak van basiese lees en skryf kon vorder nie. Hul bydrae sou beperk gewees het tot die skryf van name, graffiti en miskien selfs persoonlike briewe. Maar die gespesialiseerde kennis van tekste, die interpretasie daarvan en die skepping van nuwe tekste wat in debat met bestaande tekste tree, was steeds die produk van die hoogs geskoolde skrifgeleerdes. Ook Lemche (2013:167) reken: 'Among females, literacy would have been a rare exception in all circles.' Selfs met die vereenvoudigde skrifsisteem in Palestina, sou die meerderheid van die bevolking nie daarin belang stel om te lees en te skryf nie. Die grootste krisis in 'n antieke samelewing was om te oorleef en in die basiese behoeftes te voorsien, en 90% of selfs meer van die bevolking was by landbou of veeboerdery betrokke.

Wat van Fischer (hierbo, 2001:94) se argument dat daar in die Hebreeuse Bybel aanduidings is dat vroue wel kon lees en skryf? Soos byvoorbeeld die koningin Isebel en Ester? Römer (2007:47) Van der Toorn (2007:33-36) en Lemche (2013:169) het oortuigend aangetoon dat die werklike elite nie kon lees en skryf nie. 'n Edik of 'n brief wat 'in die naam' van 'n koning of 'n koningin uitgevaardig word, is na alle waarskynlikheid in opdrag van die koning of koningin deur die een of ander literator aan die hof geskryf. Koningin Isebel en koningin Ester se briewe val in dieselfde kategorie, en Fischer se standpunt oor 'n vroulike outeur vir die Rutboek kan nie sonder kritiese oorwegings aanvaar word nie.

Wat die Rutboek betref, is dit dus 'n uiters skrale moontlikheid en hoogs onwaarskynlik dat die outeur van die boek vroulik kon gewees het. Carr (2007:44-45) se standpunt moet aanvaar word dat '... the education of elites – in postexilic Israel this was a majority of males of a part of Israel (in exile). . .' Skrifgeletterde opleiding in posteksiliese Israel was beperk tot 'n handjievol mans uit die elitistiese kringe van die gemeenskap.

Van der Toorn se insigte is uiters belangrik om iets van skrifgeletterdheid en skrifgeleerdes in die ou Nabye Ooste en Israel te verstaan, maar daar is een probleem wat hy nie beantwoord nie, en dit is: hoekom het al die skrifgeleerdes, veral in die tydperk van die tweede tempel dan nie eenders oor die 'boek van die torah van JHWH' gedink nie?

4 Konklusie

Uit watter kringe kom die skrywer van die Rutboek?

Hierbo is 'n breedvoerige uiteensetting gebied van skrifgeletterdheid in die ou Nabye Ooste en die moeilike akademiese weg wat 'n skrifgeleerde in die antieke wêreld moes volg. Alhoewel die situasie in Israel waarskynlik 'n bietjie anders was, is dit duidelik dat Israel se skrifgeleerdes ook 'n intensiewe opleiding ontvang het wat op die 'heilige geskrifte' - breedweg gesproke die torah – gefokus het. In die debat rondom die identiteit van Israel en die verskillende voorstellings van die eksklusiewe en inklusiewe skrywerskringe in die tydperk van die tweede tempel, is dit belangrik om in gedagte te hou dat alle skrywers dieselfde skrifgeletterde opleiding ontvang het. Met ander woorde, die skrywer van die Rutboek was 'n skrifgeleerde wat goed geweet het wat 'in die boek van die torah geskryf is'.

Maar was hy, in terme van Van der Toorn (2007:90-94; ook hfst 5, 3.1) se onderskeid tussen die kultiese Sadokitiese priesters en die skrifgeleerde Levietiese onderwysers, dan eerder onder die geledere van die Leviete te vinde? Dit is ook moeilik te bewys. Van der Toorn verduidelik steeds nie waarom die 'skrifgeleerde Leviete' uit eksklusiewe en inklusiewe kringe bestaan het en die 'torah van JHWH, soos geskryf is', so radikaal verskillend interpreteer nie. Hy verduidelik dus nie en waarom

die skrifgeleerdes in die tydperk van die tweede tempel Israel se identiteit op verskillende wyses voorstel nie. Dit sou te simplisties wees om tot die slotsom te kom dat die skrywer van die Rutboek 'n Leviet in die latere tydperk van die tweede tempel moes gewees het.

Davies (hierbo) herlei die verskil in perspektief tussen die skrywerskringe na politiese belange wat die golahelite groep rondom die Jerusalemse tempel wou handhaaf. Skrifgeleerdes in hierdie tyd het fundamenteel verskil oor belangrike ideologiese aangeleenthede, onder andere oor die identiteit van Israel. Wat die outeur van die Rutboek betref, is Davies se insigte meer van toepassing. 'n Mens kan aanvaar dat hy uit dieselfde skrifgeletterde kringe as die skrywers van die boeke Esra en Nehemia kom, maar dat hy nie die belange van die Sadokitiese priesterklas en hul betrokkenheid by die tempel ondersteun nie. In die vorige hoofstuk is die bykans aktiewe vermyding van tempel- en torah-terminologie aan die kant van die inklusiewe groep skrywers bespreek, en dit is baie duidelik dat die skrywer van die Rutboek met hierdie groep identifiseer.

Laastens volstaan hierdie proefskrif met die aanname dat die werklike outeur uit die hoogs geletterde kringe van die skrifgeleerdes kom. Hy is waarskynlik 'n man, maar hy praat met die stem van vroue, die stem van weduwee Naomi, en die stem van haar skoondogter, Rut die Moabitiese. Hy skryf met die stemme van vroue om verby die harde tempelpolitiek van die golah-elite en die belange van die Sadokitiese priesters te stuur. Hy sien Israel anders as hulle. Israel is nie net die nasate van die ballinge nie, en die meesternarratief is nie die ballingskap nie. Die outeur van die Rutboek laat sy verhaal in die tyd van die Rigters begin, die tussentyd. In hierdie tyd kyk hy terug op die geskiedenis van die aartsouers en die eksodus, maar ook vooruit na 'n messiaanse verlossing. Posteksiliese Israel is weduwee-Israel, sy kan slegs uit haar doodse bestaan verlos word, nie deur letterlik te doen 'soos wat geskryf is in die boek van die torah nie', maar om die insette en solidariteit van haar uitlandse en vreemde skoondogter te omhels. Dit vra egter dat 'soos geskryf is in die boek van die torah' radikaal herinterpreteer moet word, en om dit kan doen, is 'n grondige kennis nodig van 'soos geskryf is in die boek van die torah'. Slegs 'n skrifgeleerde kan dit doen.

Hoofstuk 8

Gemengde huwelike en Israel se identiteit

Oorsig

Hierdie hoofstuk fokus hoofsaaklik op die probleem rondom gemengde huwelike in die tydperk van die tweede tempel, dit is, huwelike tussen Israëliete en nie-Israëliete. Vir die golah-elite, soos verteenwoordig deur die skrywers van die boeke Esra en Nehemia, het gemengde huwelike Israel se identiteit bedreig; daarenteen vertel die Rutboek van 'n gemengde huwelik wat uiteindelik op die geboorte van koning Dawid afstuur.

Ter verheldering word daar kortliks uiteengesit wat onder die term 'huwelik' verstaan kan word, aangesien 'huwelik' en 'trou met' moderne terminologie is waarvoor daar in die antieke tale nie woorde bestaan nie. Vervolgens word endogamie en eksogamie in die Hebreeuse Bybel bespreek, en aandag word gegee aan tekste wat dit hetsy afkeur, of verdedig. Beide standpunte dra Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel op die hart. Uiteindelik word daar op 'Rut die Moabitiese', die uitlandse vrou en haar gemengde huwelik gefokus, en 'n voorstel word aangebied waarom die outeur van die Rutboek se keuse spesifiek op 'n Moabitiese vrou as protagonis vir sy narratiewe geval het.

Sleutelwoorde

Huwelik, endogamie, eksogamie, Esra, Pentateug, patriargale narratiewe, afgodsdienste, heilig, rein, deuteronomisties, priesterlik, identiteit, heilige saad, Rut

Inleiding

In die hoofstuk oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel, is op twee opponerende standpunte gewys. Aan die een kant was daar die eksklusiewe groep wat hoofsaaklik uit die golah-elite bestaan het, en Israel se

identiteit langs suiwer etniese en religieuse kontoere wou trek. Aan die ander kant was die meer inklusiewe groep wat steeds religieuse kriteria gehandhaaf het, maar die etniese grense wou oopgooi. Wanneer etniese grense oopgegooi word en uitlanders binne die gemeenskap van Israel toegelaat word, is dit onvermydelik dat gemengde huwelike sal plaasvind. Gemengde huwelike is as 'n geweldige bedreiging vir Israel se identiteit gesien, maar voordat daar in meer detail hieroor ingegaan kan word, is dit nodig om iets oor 'huwelik' te sê, aangesien daar bykans geen ooreenkoms tussen huwelike in 'n moderne Westerse samelewing en huwelike in die antieke tyd is nie, behalwe miskien wat 'n wetlike ooreenkoms tussen twee partye betref.

1 Huwelik

In Hebreeus bestaan daar geen selfstandige naamwoord vir 'huwelik' of vir die werkwoord 'trou met' nie (Dorey 2005:543; Berlejung 2006:135). 'n Man het 'n vrou 'gevat' – in Hebreeus gewoonlik uitgedruk met הָקַדְו of אָפַקְד . Die gebruikelike kriteria wat vandag vir 'n huwelik of enige saamwoon-verhouding aan die dag gelê word – soos wedersydse liefde, vertrouwe, respek, ondersteuning, ensovoorts – was in die antieke wêreld onbekend. Selde, indien ooit, kon 'n individu 'n vrye keuse uitoefen wie hy wou 'vat', in moderne taal, met wie hy wou trou. 'Hy', want in die antieke wêreld het 'n vrou geen sê in die keuse van 'n eie huweliksmaat gehad nie. As daar enige inisiatief uitgegaan het, was dit van die man se kant (vgl bv Gen 29:18). Liefde, romantiek was nie 'n voorvereiste vir die huwelik nie (Dorey 2005:544; Berlejung 2006:135), veel eerder was die dryfkrag vir so 'n verbintenis op grond van huishoudelike, ekonomiese, of in die geval van koninklike huwelike, politieke oorwegings. Wanneer die terme 'huwelik', 'gemengde huwelik' of 'trou met' gebruik word, is dit teen hierdie agtergrond: 'huwelik' of 'trou met' is nie 'n korrekte weergawe van wat interpersoonlike verbintnisse tussen man en vrou in Israel behels het nie.

Op huishoudelike vlak was 'n huwelik 'n gebeure wat twee families betrek het, en is dikwels alreeds in die voornemende bruid en bruidegom se kinderjare gereël (Berlejung 2006:135). Huweliksgebruike in Israel was vergelykbaar met wat in die res van die ou Nabye Ooste gebeur het. Amelie Kuhrt (1995:111-

133) skryf hieroor en sy verduidelik uitvoerig hoe lank en uitgerek die onderhandelingsproses tussen twee families was, voordat 'n huwelik finaal voltrek is. Byvoorbeeld, 'n voornemende bruid en bruidegom sou 'n paar maande lank by die toekomstige skoonfamilie gaan intrek en deel van die huishouding vorm om seker te maak dat hy of sy wel deur die onderskeie families aanvaar gaan word. Wedersydse geskenke is ook uitgeruil en baie seremonies het plaasgevind voordat die vrou finaal haar ouerhuis verlaat het. In die ou Nabye Ooste was dit altyd die vrou wat by die man se familie gaan bly het (Berlejung 2006:136), nooit anders om nie.

Later, namate antieke samelewings begin skryf het, is sulke verbintenisse skriftelik en volgens kontrak vasgelê om die geregtelike implikasies ten opsigte van die instandhouding van die familie se huis, naam en wetlike erfgename uit te stippel. 'n Huwelik was dus nie in die eerste plek 'n godsdienstige instelling nie, maar 'n burgerlike, wetlike aangeleentheid (Dorey 2005:543). Meestal het die 'pater familias' daarvoor besluit, en die hoofdoel was om kinders en 'n nageslag te verwek. Seksuele uitbuiting en misbruik word nêrens goedgepraat of aangemoedig nie; intendeel dit word skerp veroordeel. Nogtans was die realiteit dat in so 'n patriargale stelsel, 'n ongetroude vrou aan die gesag van haar vader, en 'n getroude vrou aan die gesag van haar man onderworpe was.

Alhoewel die Ou Testament volop voorbeelde van poligame huwelike het, was monogamie meer gebruiklik (De Vaux 1988:25; Dorey 2005:547). Eintlik was dit slegs mans in die boonste laag van die samelewing – soos konings of volksleiers – wat dit kon bekostig om meer as een vrou te onderhou. Andersins het 'n man 'n tweede vrou gevat as dit geblyk het dat sy eerste vrou om die een of ander rede nie vir hom 'n nageslag kon gee nie. Dikwels was hierdie tweede vrou of 'byvrou' een van die eerste vrou se slavinne, soos byvoorbeeld in die geval van Abraham, Sara en Hagar.

Nog 'n geval wanneer poligamie plaasgevind het, was wanneer die leviraatshuwelik voltrek is. Die leviraatshuwelik was van toepassing as 'n man se bloedbroer kinderloos sterf. Genesis 38 waarin die gebeure van Juda en Tamar vertel word, is 'n voorbeeld van hierdie gebruik. Volgens Fischer

(2001:212) was die leviraatshuwelik nie primêr daarop gerig om die weduwee te beskerm nie, maar om die gestorwe man se naam en nageslag te laat voortleef. 'n Mens moet onthou, sê sy, dat dit 'n androsentriese samelewing was, en dat alles rondom die man en die man se familie gedraai het. Daarom was dit so belangrik om die weduwee in die man se familie te hou (vgl ook Cohn Eskenasi & Frymer-Kensky 2011:xxxiv-xxxv).

Wat die Rutboek betref, is daar vroeër aangeneem dat die huwelik tussen Boas en Rut 'n vorm van die leviraatshuwelik is, maar daar is hoogstens 'n subtile sinspeling op hierdie gebruik, naamlik die stukkie verduideliking in Rut 4:7: 'En dít was vroeër in Israel die gebruik . . .' Dit klop egter nie heeltemal met wat Deuteronomium 25:5-10 oor die leviraat sê nie, want hier (in Rut 4:1-10) word die skoen-ritueel op die lossing en 'n ruiltransaksie van toepassing gemaak. Verder is geleerdes dit betreklik eens dat daar nie van 'n 'leviraatshuwelik' tussen Boas en Rut sprake kan wees nie, aangesien Boas nie Maglon se bloedbroer was nie en nooit deel van Elimelek-hulle se huishouding uitgemaak het nie (kyk bv Cohn Eskenasi & Frymer-Kensky 2011:xxxv-xxxvi).

Rut 4:9-13 beskryf 'n huwelikeremonie soos wat dit moontlik in Israel kon plaasgevind het (Becking & Wetter 2013:257-259; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xxxix). Alhoewel daar nie 'n geskrewe dokument is nie, is al die ander elemente daar wat vir 'n wettige huwelik nodig was: die bruidegom kondig sy voorneme in die openbaar en in die teenwoordigheid van etlike getuies aan; daar is die oordrag van materiële besittings; getuies bevestig die gebeure; die man 'neem' die vrou; en geslagsgemeenskap volg. Cohn Eskenazi & Frymer-Kenski (hierbo) merk op dat Rut die enigste bybelse voorbeeld is waar die samelewing, of verteenwoordigers van die samelewing nie 'n rol in die formalisering van 'n huwelik speel nie, maar eerder die direkte naby-familie.

Die outeur van die Rutboek laat egter baie vrae onbeantwoord: het Rut se ouers nog geleef? Indien wel, hoekom is daar nie sprake van onderhandeling tussen hulle en Elimelek destyds in Moab nie? Kan 'n mens Naomi se inisiatief in Rut 3:1 dalk as 'n reëling tussen die twee families sien, aangesien sy eintlik albei partye (Rut en Boas) verteenwoordig? Hoe oud was Boas regtig, en kan

'n mens uit sy aanspreekvorm van Rut as 'my dogter' werklik die afleiding maak dat hy heelwat ouer as sy was? Het hy dalk meerdere vroue gehad, as hy so welgesteld was? Pyper (2011:322-331) gaan so ver as om te vermoed dat Boas se moeder dalk ook 'n rol in die gebeure kon gespeel het, dat sy en Naomi mekaar geken het toe Elimelek-hulle nog in Betlehem gebly het, en dat sy, dit is Boas se moeder, en Naomi as't ware saam gekonkel het om te sorg dat die huwelik tussen Boas en Rut uiteindelik plaasvind.

Hierdie vrae is nie vir die skrywer van die Rutboek belangrik nie, en daaroor gaan ook nie verder bespiegel word nie. 'n Mens kan hoogstens bly wonder. Die kwessie rondom endogame of eksogame verbintenisse – gemengde huwelike - tussen man en vrou was egter wel van kardinale belang vir Israel gedurende die tydperk van die tweede tempel, en dít is die vraag wat die outeur van die Rutboek wil aanspreek: bedreig of verryk gemengde huwelike Israel se identiteit?

2 Israel se identiteit en gemengde huwelike

Moffat (2013:29) sê dat die geskille rondom gemengde huwelike in die tydperk van die tweede tempel verstaan moet word as 'n teken van 'n gemeenskap se soeke na identiteit. Winslow (2011:132) skryf: 'In my view, the tension created by wife-taking traditions in the Hebrew Bible is related to the social tensions over identity formation and ethnicity construction among Second Temple Jews who possessed these traditions and produced a set of Scriptures.' Hierdie spanning rondom 'vrou-vat' en die bedreiging wat dit vir Israel se identiteit in die posteksiliese tydperk inhou, kan gesien in die manier waarop die skrifgeleerdes, die literati, in die tyd van die tweede tempel sommige tekste uitgelê het.

Nihan (2011:77) wys byvoorbeeld op Nehemia (13:1-3) se merkwaardige interpretasie van Deuteronomium 23:3-4. Daar word slegs bepaal dat geen Moabiet of Ammoniet in die gemeente van JHWH mag kom nie. Dit gaan om die algemene teenwoordigheid van Moabiete en Ammoniete in die gemeenskap. Nehemia interpreteer dit egter as 'n verbod teen gemengde huwelike en hy radikaliseer dit: net ná die voorlees van die wet, word almal -

nie net Moabiete en Ammoniete nie - van gemengde bloed van Israel afgeskei (v 3). Nehemia gee vervolgens 'n opsomming van al die wanpraktyke wat tydens sy afwesigheid in Jerusalem plaasgevind het (vv 4-22), toe hy by sy aankoms in die stad ontdek het dat daar Judeërs was wat met vreemde vroue getroud was: vroue van Asdod, Ammon en Moab (v 23). Tot sy skok het hul kinders enige ander taal behalwe Judees kon praat. Daarom het hy ' . . . met hulle getwis en gevloek, en sommige van hulle geslaan en die hare uitgepluk . . .' (v 25, ou Afrikaanse vertaling) en hulle laat sweer dat geen Judese dogter vir 'n uitlandse seun gegee word en dat geen uitlandse dogter vir 'n Judese seun geneem sal word nie.

Frevel & Rausche (2014:2) sê so 'n oordrewe klem op gemengde huwelike en die heftige wyse waarop daar teen gemengde huwelike gereageer word, aantoon dat daar in die tydperk van die tweede tempel 'n geweldige debat rondom identiteit gewoed het, om grense af te baken, en om identiteit veral in terme van die huwelik te konsolideer. Argumente in die Hebreeuse Bybel wat die hardste gehoor word, is die argumente teen gemengde huwelike, oftewel, argumente ter ondersteuning van endogamie - dit is, huwelike binne die eie groep.

3 Endogamie

Frevel & Rausche (2014:2-3) verduidelik endogamie in die Hebreeuse Bybel soos volg:

- Endogamie binne die familie of nabye verwante, soos neefs of niggies. Die patriargale narratiewe gee hieraan voorkeur: Abraham en Sara; Isak en Rebekka; Jakob, Lea en Ragel;
- Endogamie binne stamverwantskap, soos voorgestel in Numeri 36 en Levitikus 21:14;
- Etniese endogamie wat ook die kultus raak, soos wat Nehemia 13:23-27 dit beskryf;

- Religieuse endogamie wat waarsku teen die verleiding van vreemde vroue in Eksodus 34; Deuteronomium 7; 1 Konings 11; Rigters 3:6.

Frevel en Conczorowski (Conczorowski, later na sy huwelik, Rausche) brei soos volg daarop uit:

3.1 Endogamie: aartsouers, godsdiens, reinheid

Benedikt Conczorowski / Rausche en Christian Frevel trek die verdediging van endogamie en die verwerping van eksogamie langs drie lyne, naamlik die beloftes aan die aartsouers, godsdienstige afvalligheid en reinheid. Hulle maak gebruik van wat hulle 'n priesterlike (P) en nie-priesterlike (nie-P) rasionaal noem, en verstaan dit soos volg:

3.1.1 Beloftes aan die aartsouers

In die patriargale narratiewe van Genesis word eksogame huwelike afgewys, en endogame huwelike kry voorkeur, veral endogamie binne die Abraham-lyn, soos byvoorbeeld in Genesis 26:34-35; 27:46-28:9 (Conczorowski & Frevel 2011:61-62; Frevel & Conczorowski 2011:42; Conczorowski 2011:90; Frevel & Rausche 2014:4-5). Hierdie tekste se wortels lê in die Priesterskrif (P) terwyl dieselfde gedagtes ook in latere narratiewe van die Pentateug soos Genesis 34 sowel as buite die Hebreeuse kanon (Tob 4:12) gevind kan word (Conczorowski 2011:90).

Ter verduideliking neem Conczorowski (2011:92-93) voorbeelde uit Genesis 26, 27 en 28 wat van die moeilikheid met Esau en sy vreemde vroue vertel. Afkeur vir eksogame huwelike word veral weerspieël in die houding teenoor Esau se (vreemde) Hetitiese vroue wat vir sy ouers 'n bitter verdriet is – eers vir beide Isak en Rebekka (Gen 26:35), en dan veral vir Rebekka, sy moeder (Gen 27:46). Daarna verbied Isak, die vader, uitdruklik sy seun Jakob om met Kanaänitiese vroue te trou (Gen 28:1). Hy word direk aangesê en om 'n vrou vanuit sy moeder se wêreld te gaan haal en met een van sy niggies te trou, dan sal God hom ryklik seën (Gen 28:2-3).

Esau neem dit alles waar en kom tot die gevolgtrekking dat endogame huwelike seën wegdra, eksogame huwelike nie. Hy reageer deur Magalat as vrou te vat (Gen 28:8-9): Magalat is een van Ismael se dogters, en Ismael is Abraham se seun. Esau neem haar as vrou omdat hy gesien het dat die 'dogters van Kanaän sleg' in die oë van sy vader Isak was. Die Hebreeuse teks lewer nie positiewe of negatiewe kommentaar nie, maar uit die afwesigheid van enige afkeurende opmerkings, blyk dit dat hierdie huwelik ten minste nie 'n slegte besluit was nie.

Conczorowski (2011:97) merk twee dinge met betrekking tot Esau en Jakob se huwelike op. Wat Jakob betref, sê hy dat 'n mens uit Isak se opdrag aan Jakob om na 'Paddan-Aram' te gaan en met een van sy niggies te trou, kan aflei dat die skrywers, gegee die posteksiliese konteks van die teks, te kenne wil gee dat 'n aanvaarbare (Israelitiese) bruid ook in die Diaspora gevind kan word, mits sy 'n volksgenoot is.

Esau se huwelik met Magalat geskied nie binne die direkte lyn van sy vader of moeder nie, dit wil sê, nie met die dogter van een van sy vader of moeder se eie broers nie. Ismael is egter Isak se halfbroer, dus, die huwelik vind steeds binne die Abraham-lyn plaas. Aanvanklik wil dit voorkom asof Abraham-verwante groepe soos die Ismaeliete (Arabië) vir endogame huwelike aanvaarbaar was. Verskillende takke van dieselfde familie kon dus ingesluit word (Conczorowski 2011:97).

Daar moet egter op 'n probleem gewys word met Conczorowski se interpretasie van Esau se huwelik met Magalat as 'n voorbeeld ter verdediging van endogamie. In hierdie anekdote is daar 'n groot mate van ambivalensie te bespeur. Winslow (2011:137-138) merk op dat Abraham se huwelike endogaam sowel as eksogaam was. Sy eerste huwelik was met Sara, sy halfsuster, dus 'n endogame huwelik. Omdat sy kinderloos was, het hy, op haar aanbeveling, haar Egiptiese slavin Hagar as byvrou geneem – dus, 'n eksogame verbintenis. Nóg Abraham, nóg die verteller in die Hebreeuse Bybel, kritiseer hierdie stap, naamlik om 'n 'vreemde vrou' as byvrou te neem. En alhoewel die verbondslyn via Isak voortgesit gaan word (kyk Schmid 2011:25 se verduideliking), ontvang Ismael ook die teken van die verbond, naamlik die

besnydenis (Gen 17), JHWH seën hom ook met 'n ryk nageslag, en hy word die vader van 'n nasie van twaalf prinse (Gen 21:13, 18; 25:12-18).

Die punt is dat, alhoewel Ismael as 'n wettige en aanvaarbare afstammeling van Abraham erken word, moet sy oorsprong steeds binne 'n eksogame verbintenis gevind word. Conczorowski se voorbeeld van Esau se onaanvaarbare huwelike met sy Hetitiese vroue en die oënskynlike aanvaarbare huwelik met Magalat, is dus nie heeltemal geskik vir 'n argument van endogamie binne die beloftes aan die aartsouers nie – Ismael se moeder was immers 'n Egiptiese slavin! 'n Mens kan hoogstens sê dat hierdie teks 'n voorbeeld is van die ambivalensie wat daar in die tydperk van die tweede tempel oor gemengde huwelike geheers het. Alhoewel die Hebreeuse teks niks negatiefs oor Esau en Magalat sê nie, kan die swye van die outeur nie as goedkeuring geïnterpreteer word nie: huwelike tussen Israeliete en Ismaeliete kan nie as suiwer endogamie verstaan word nie. Miskien moet die gevolgtrekking gemaak word dat sulke huwelike nie 'n eerste keuse was nie, maar op 'n manier wel in die gemeenskap verdra is.

Vervolgens brei Conczorowski (2011:101-102) op Genesis 34 uit, waarin hy 'n uiters radikale vorm van eksklusiwiteit bespeur (die verhaal van Dina en Sigem; kyk egter ook Dor [2011:165] se uitleg wat hieronder bespreek word). Die verhaal lui soos volg: Dina, die dogter van Jakob en Lea gaan om die een of ander onverklaarbare rede uit om die 'dogters van die land' te leer ken. Sigem, seun van Gamor, die Hewiet, gryp haar en 'onteer' haar, maar in die proses kry hy haar ook lief en ooreenkomstig die huweliksgebruike - soos hierbo verduidelik - vra hy sy vader Gamor om Jakob, die vader van Dina te vra dat hy, Sigem, Dina vir hom as vrou kan neem.

Dina se broers is egter hoogs ontstoke dat Sigem hul suster 'onteer' het, en stel die voorwaarde: al die mans in die stad moet eers besny word. So gebeur dit dan, maar op die derde dag as die mans almal in pyn is, neem Simeon en Levi, twee van Dina se broers, elkeen 'n swaard en bring al die mans, Gamor en Sigem inkluis, om die lewe. Aanvanklik wil dit lyk asof die aandrang op die besnydenis 'n lokval was om wraak te neem omdat Sigem vir Dina 'soos 'n hoer' behandel het.

Volgens Conczorowski is dit 'n unieke teks wat op 'n betreklike laat stadium binne die patriargale narratiewe geïntegreer is. In hierdie verhaal kulmineer die temas van endogame patriargale huwelike en reinheidsmotiewe, terwyl dit terselfdertyd ook binne die nie-P (deuteronomistiese lyn – sien hieronder) geïnterpreteer kan word. Die Afrikaanse vertaling lui dat Sigem vir Dina 'onteer' het, maar נטף kan ook 'onrein maak' beteken. Die kern van die verhaal is nie dat Sigem vir Dina verkrag het of hoe 'n mens ookal die gebeure wil interpreteer nie, maar dat Sigem uit een van die volke kom wat deur die bepaling in Deuteronomium 7:1 verbied word: Sigem is die seun van Gamor, die Hewiet (Conczorowski 2011:101). Conczorowski meen dat Genesis 34 kennis van die Deuteronomium-tek dra, en wil onderstreep hoe afstootlik dit is as een van Israel se dogters met iemand uit die 'nasies' sou ondertrou.

In hierdie teks word die besnydenis 'n belangrike motief. Nie as lokval vir wraak aan die kant van Dina se broers nie, maar as motivering vir algehele eksklusiwiteit. Nog sterker as die motiewe van bedrog en wraak, wil hierdie teks waarskynlik alle moontlikhede van bekering uitskakel. 'The final text of Gen 34 draws attention to and then strongly rejects all possible proposals to avoid the problem of intercultural marriages which could arise from an inclusive interpretation of Pentateuchal texts . . .' (Conczorowski 2011:102).

Genesis 34 wil dit dus baie duidelik maak dat dit op geen wyse vir 'n nie-Israeliet moontlik kan word om binne die gemeente van JHWH opgeneem te word nie, al ontvang hy die fisiese tekens van die verbond, soos byvoorbeeld die besnydenis. Huwelike buite die Abrahamitiese lyn wat boonop in stryd met die torah is, is ontoelaatbaar. Die Dina-Sigem anekdote illustreer dit, en bewys boonop dat buitestaanders soos Sigem ook moreel minderwaardig is. Op geen manier kan hulle soos die Israeliete word nie.

3.1.2 Godsdienstige afvalligheid

'n Tweede rede waarom gemengde huwelike verbied word, is die gevaar van godsdienstige afvalligheid. Eers bespreek Conczorowski & Frevel (2011:62) en Frevel & Rausche (2014:12-13) die sogenaamde nie-P of 'deuteronomistiese'

tekste waar aangetoon word dat vreemde vroue Israelitiese mans verlei en hulle van JHWH af wegrokkel: die gevolg daarvan is godsdienstige dwaling of afvalligheid. Conczorowski (2011:98-99) beskou Deuteronomium 7:3-4 as verteenwoordigend van die nie-P of deuteronomistiese perspektief. Dit is 'n juridiese teks wat die klem op die besondere verhouding tussen Israel en JHWH wil plaas. Vir die patriargale narratiewe (soos hierbo bespreek) was dit belangrik om 'n suiwer bloedlyn te handhaaf: hier, in Deuteronomium 7:3-4, gaan dit om die verhouding met JHWH, en die gevaar van godsdienstige afvalligheid in die geval van gemengde huwelike.

Deuteronomium 7:3 begin deur 'n algemene verbod teen ondertrouery te formuleer, en brei vervolgens daarop uit: Israel se dogters mag nie aan vreemde seuns gegee word nie, en andersom, vreemde dogters mag nie vir Israel se seuns gevat word nie. Vers 4 verstrekk die rede: godsdienstige afvalligheid en die aanbidding en verering van ander gode. Die doel van die teks is om te waarsku dat 'uitlanders' Israel sal verlei om vreemde gode te dien. Endogamie word dus nie gemotiveer op grond van afkoms en die behoud van 'n suiwer genealogie nie, maar op grond van godsdiens en die volk se verhouding met JHWH.

'n Paar verse later word hierdie verhouding eksplisiet in Deuteronomium 7:6 verwoord: Israel is 'n volk wat vir JHWH heilig is, omdat Hy hulle uit al die ander volke uitverkies het om sy eiendomsvolk te wees. En dis in hierdie verhouding waar Israel se identiteit gevind kan word. Gemengde huwelike sal Israel van JHWH, die bron van heiligheid laat wegdraai (Deut 7:4 - סוּר), en gevolglik ook van hul identiteit as heilige volk. Met ander woorde, 'n eksklusiewe identiteit word religieus gemotiveer, naamlik, die eksklusiewe aanbidding van JHWH as die enigste God. Huwelike wat godsdienstige grense oorskry, het negatiewe gevolge vir die individu sowel as vir die gemeenskap.

Vervolgens beskou Conczorowski & Frevel (2011:62) en Frevel & Rausche (2014:12) ook die historiese boeke in die Hebreeuse Bybel, vanaf Joshua tot 2 Konings (steeds met die tema van godsdienstige dwaling) as belangrike indikers van voorkeur vir endogame huwelike. Conczorowski & Frevel (2011:62) neem drie tekste, naamlik Joshua 23:7-12, Rigters 3:6 en 1

Konings 11:1-8, en Frevel & Rausche (2014:12) voeg Numeri 25 ook by. Dit is insiggewend, sê hulle, dat hierdie tekste wat gemengde huwelike kritiseer, tydens belangrike oorgangsperiodes in Israel se geskiedenis voorkom. Die insident van Numeri 25 vind plaas op die grens van die beloofde land. Moabitiese vroue verlei Israelitiese mans tot afgodsdienste. In Joshua se afskeidsrede, net na die inname van die land, waarsku hy die volk teen gemengde huwelike en godsdienstige afvalligheid (Josh 23:7-12). In die land, sê Joshua, het daar nasies oorgebly, maar Israel moet weet dat as hulle sou ondertrou en van die Here afdwaal (v 12), sal sy toorn ontvlam, en hulle sal die land verloor (v 16).

Rigters 3:6 staan in die teken van die aanbreek van die rigterstyd, net ná Joshua se dood en die kinders van Israel alreeds begin doen het wat 'verkeerd was in die oë van die Here'. Daar staan pertinent geskrywe dat die kinders van Israel die dogters van die Kanaäniete, Hetiete, Amoriëte, Ferisiete, Hewiete en Jebusiete (v 5) as vroue geneem of hul dogters aan vreemde seuns gegee het – en hulle het hul gode gedien. Hulle het weer gedoen wat verkeerd was in die oë van die Here (soos min of meer in die hele Rigtersboek); daarna ontvlam sy toorn teen hulle oor aan die Mesopotamiërs. In 1 Konings 11:1-8 verlei vreemde vroue vir koning Salomo tot afgodsdienste, weereens raak die Here toornig – net daarna skeur die Ryk. Die waarskuwing wat deur hierdie drie insidente uitgespreek word, is: gemengde huwelike lei tot godsdienstige afvalligheid, en het rampspoedige gevolge, nie net vir die individu nie, maar lei uiteindelik tot die ondergang van die hele volk.

Die twee argumente vir endogamie, naamlik die patriargale narratiewe en godsdienstige dwaling moet egter nie as wedersyds eksklusief gelees word nie. Wanneer daar teen religieuse afvalligheid gewaarsku word, impliseer dit nie dat afkoms nie belangrik is nie; andersom speel religie ook in die patriargale narratiewe 'n belangrike rol. 'n Mens kan dus sê dat die twee argumente mekaar wedersyds ondersteun terwyl die patriargale narratiewe die klem meer op 'n suiwer bloedlyn laat val en dat die verhouding met JHWH vir godsdienstige suiwerheid belangrik is.

3.1.3 Reinheid

Conczorowski & Frevel (2011:63) en Frevel & Conczorowski (2011:42), en Frevel & Rausche (2014:5) identifiseer 'n derde lyn wat eksogame huwelike verwerp, en dit kom vanuit die priesterdom. Net soos by die patriargale narratiewe, gaan dit ook hier om die bewaring van 'n suiwer bloedlyn. Vir die priesters is 'reinheid' 'n kernbegrip, en Conczorowski / Rausche en Frevel (hierbo) sien 'n bepaalde ontwikkeling met betrekking tot die toepassing van die begrip. Aanvanklik het dit hoofsaaklik daarvoor gegaan om 'n suiwer bloedlyn van die priesters te beskerm – eers die hoëpriester en later alle priesters. Byvoorbeeld, Levitikus 21:13-14 se bepalings geld slegs vir die hoëpriester en skryf voor dat hy vir hom 'n maagd – 'n jongmeisie uit sy volksgenote - as vrou moet neem. Weduwees as potensiële eggenote word uitgesluit. Esegieël 44:22 brei hierdie gebod na die priesterdom oor die algemeen uit; priesters mag slegs jongmeisies uit die huis van Israel as vrou vat, maar hulle kan ook die weduwee van 'n ander priester vat. Met ander woorde, in hierdie tekste gaan dit om 'n suiwer priesterlike afkoms te handhaaf.

'n Latere ontwikkeling en meer uitgebreide toepassing hiervan word veral in die boek Esra weerspieël. Conczorowski & Frevel (2011:63) sê dat 'n teks soos Esra 9-10 beide P en nie-P tradisies opneem om eksogame huwelike af te keur. Hulle argumenteer dat Esra se gebed in Esra 9:1-2 ook op die gebod teen gemengde huwelike in Deuteronomium 7:3 sinspeel, maar hierdie keer nie in die konteks van godsdienstige afvalligheid nie (soos hierbo bespreek). Saysell (2012:202-203) meen dat Esra 9:1 die volke van Deuteronomium 7:1 in gedagte het. Laasgenoemde teks verbied Israel se vermenging met die Hetiete, Girgasiëte, Amoriëte, Kanaäniete, Ferisiëte, Hewiëte en Jebusiëte. Esra herhaal oënskynlik die lys, maar hy verander dit ook – hy noem nie die Girgasiëte en Hewiëte nie, maar voeg die Ammoniëte, Moabiëte en Egiptenaars by.

Volgens Saysell (2012:203) lyk dit asof Esra moontlik die bepalings in Deuteronomium 7:1 en Deuteronomium 23: 3-6 vermeng (Nehemia 13:1-2 is 'n meer direkte sinspeling op Deuteronomium 23:4-5) maar sy stem saam dat

behalwe vir die Egiptenaars, nie een van hierdie volke in die tyd van die tweede tempel as 'n nasie nog bly staan het nie (so ook Fischer 2001:60; Brenner 2011:85; Grätz 2011:193; Southwood 2011a:52). Na alle waarskynlikheid sinspeel hierdie argaïese volke op Israel se argetipiese vyande en moet simbolies verstaan word, dit wil sê, simbolies met betrekking tot enigiemand wat deur Esra en die golah-elite as 'n nie-Israeliet beskou word. Die implikasie is dat nie slegs die werklike nie-Israeliete nie, maar ook die inheemse Judeërs onder die 'nasies' gereken word en dat huwelike met hulle as gemengde huwelike beskou word.

Die groot probleem vir Esra is dat die gemeenskap hulle nie van die volke van die land afgeskei (בְּדִל) het nie. בְּדִל is tipiese priesterlike terminologie, wat veral op die skeiding tussen 'rein en 'onrein' betrekking het (vgl bv Lev 10:10). Vir Esra gaan dit nie net om 'n fisiese skeiding tussen 'Israel' en die 'volke van die land' nie, maar ook om 'n priesterlike ideologiese klassifikasie van Israel as 'rein', en die volke as 'onrein'. 'Das "Andere", "Fremde" ist "unrein", das "Eigene" ist "rein" (Conczorowski & Frevel 2011:63). Nou is reinheid nie slegs op die priesters van toepassing nie, maar op die hele volk.

Numeri 25:6-18, die Pineas-episode, kombineer ook P- en nie-P tradisies, maar die perspektief is onmiskenbaar priesterlik van aard. Alhoewel die verhaal in die woestyntyd afspeel, en oënskynlik voor die tyd van Esra en Nehemia, sê Frevel & Rausche (2014:1-2) dat ook hierdie teks posteksilies dateer en in samehang met die boeke Esra en Nehemia gelees moet word. Frevel & Conczorowski (2011:39; kyk Conczorowski & Frevel 2011:62; Frevel & Rausche 2014:12) aanvaar dat hierdie teks, Numeri 25, die veroordeling van gemengde huwelike vanuit die priesterlike sfeer bevestig en terselfdertyd beklemtoon dat die reinheid van die hele volk wat beskerm moet word. Die voorval speel teen 'n (priesterlike) agtergrond van 'n heilige ruimte af, wat as die 'tent van ontmoeting' beskryf word. Wanneer 'n Israelitiese man 'n Midianitiese vrou in sy familie inbring, word die heiligheid van Israel se laer (die volk Israel) bedreig. Pineas sien dit, met groot ywer agtervolg hy die man en vrou, en met sy spies deurboor hy albei deur hul onderlywe (waarskynlik geslagsdele) dwarsdeur die tent. Hy word deur die Here self met 'n 'verbond van blywende priesterskap' beloon (v 12).

Die 'priesterlike' lyn wat Frevel en Conczorowski / Rausche (hierbo) identifiseer, moet egter in die lig van 'n groter redaksionele proses geles word. Kim (2010:263-264) wys daarop dat in die eerste twee verse van Numeri 25, waar die volk met die dogters van die Moabiete 'hoereer' het, daar nog geen 'priesterlike' teenwoordigheid is nie. In die finale redaksionele proses word hierdie insident aan die Baal-Peor gebeure gekoppel en word gemengde huwelike met twee etniese groepe, die Moabiete en Midianiete veroordeel. Moab en Midian is as 'n 'paar' in Numeri 25 teenwoordig, en moet as 'n soort eksegese van Numeri 22-24 verstaan word. Albei hierdie etniese groepe, die Moabiete en die Midianiete probeer planne beraam om Israel se ondergang te bewerkstellig (kyk ook veral Quesada [2002:34] en Dor [2011:165] se opmerkings hieronder).

Frevel en Conczorowski / Rausche (hierbo) se 'priesterlike' lyn, is eintlik net op Pineas se optrede van toepassing; die insident met die Moabiete is eerder dan nie-priesterlik van aard. Na aanleiding van Kim (hierbo), kan dit aanvaar word dat die kern van die narratief, hetsy dit nou Moabitiese of Midianitiese vroue is, die afwysing van gemengde huwelike is. Frevel & Rausche (2014:12) beskryf Numeri 25 as die 'foundation myth' - die basiese mite - vir priesterlike outoriteit met betrekking tot gemengde huwelike, en hulle stem saam dat dit eintlik by die vertelling van Pineas begin: hier begin die debat oor die priesters se rol in die verwerping van eksogamie en dit is ook die begin van toenemende priesterlike outoriteit in die tydperk van die tweede tempel.

3.2 Heilige saad (kyk weer na die bespreking in hoofstuk 5, 2; 3.1)

'Heilige saad' is 'n besonder kompakte term wat slegs in Esra 9:2 gebruik word. Dit is 'n kragtige metafoor wat uitdrukking gee aan die verdediging van endogame huwelikspraktyke, die waarskuwing teen en veroordeling van eksogame huwelike, sowel as om te maan dat die suiwer bloedlyn van die volk ten alle koste beskerm moet word (Knoppers 2001:28; Conczorowski & Frevel 2011:63; Frevel & Conczorowski 2011:43; Pakkala 2011:84; Southwood 2011a:54; Southwood 2011b:199; Southwood 2012:125; Winslow 2011:136; Frevel & Rausche 2014:12). Southwood (2012:125) skryf: 'Perhaps the most

powerful expression of ethnicity in the book of Ezra-Nehemiah occurs in the loaded self-ascription which introduces the intermarriage narrative: the “holy seed” (Ezra 9:2).’ Hierdie metafoor, ‘heilige saad’, wat uniek aan Esra is, vat Israel se identiteit in terme van ‘n priesterlike paradigma saam. Frevel & Rausche (2014:12) sê dat dit met die term ‘heilige saad’, veral duidelik word dat ‘heiligheid’ wat aanvanklik net op die priesters van toepassing was, na die hele volk uitgebrei word. Esra 9 speel teen die agtergrond van die tempel af, die ruimte van die priesters. Esra is aan die woord, en hier verneem hy dat die ‘heilige saad’ met die volke van die land vermeng met. Die kern van Israel se identiteit word bedreig en die oorsaak daarvan is: gemengde huwelike.

Southwood (2012:126-128) verduidelik wat moontlik onder ‘heilige saad’ verstaan kan word.

3.2.1 Heilig

‘Heilig’ (קדוש) in die priesterlike materiaal het meestal op JHWH en die kultus betrekking: in die kultiese gebeure word daar met Hom gekommunikeer en in die kultus word Hy vereer (Southwood 2012:126). In die Heiligheidskodeks (Lev 17-26) word קדוש ook op die volk Israel van toepassing gemaak: ‘Sê vir hulle [die kinders van Israel]: Heilig moet julle wees, want Ek, die Here julle God, is heilig’ (Lev 19:2). Eksodus 19:6 beskryf Israel as ‘n ‘koninkryk van priesters en ‘n heilige nasie’. Dit lyk asof die implikasie gemaak word dat die hele volk daarna moet strewende om moreel sowel as ritueel heilig te wees, en daardeur sal hulle voldoen aan die vereistes wat JHWH, die heilige God aan hulle stel.

Die deuteronomistiese materiaal bring ‘heilig’ ook met uitverkiesing (בְּחֵר) in verband: ‘Want jy is ‘n volk, heilig aan die Here jou God; jou het die Here jou God uitverkies om uit al die volke wat op aarde is, sy eiendomsvolk te wees’ (Deut 7:6; vgl ook Deut 14:2). Uitverkiesing tesame met heilig verleen aan Israel nog ‘n besondere status: hulle is spesiaal en ‘anders’, en daarom moet hulle hulself apart hou en veral nie met ander volke ondertrou nie (Southwood 2012:126; vgl ook Frevel & Conczorowski 2011:42; Pakkala 2011:84; Frevel & Rausche 2014:12).

Hiermee word Israel se identiteit uitgespel as 'n 'heilige en uitverkore volk', en met hierdie definisie van die self word ondeurdringbare ideologiese grense gekonstrueer wat toetrede tot die gemeenskap beperk en beheer. Binne die grense is Israel; daarbuite is die vreemdelinge, die volke van die land. Esra betrek nog 'n begrip hierby, en dit is 'afskieding' (בְּדִל). Die krisis rondom gemengde huwelike word juis veroorsaak deur die feit dat die volk, dit is Israel, en die priesters en Leviëte hulle nie van die volke van die land 'afgesonder' het nie en met hulle ondertrou het (Esra 9:1-2). Daarom moet diegene wat hulself níe afgesonder het nie, van die res van die gemeenskap afgesonder word (vgl ook Frevel & Rausche 2014:12).

'Nie-afsonder' teenoor 'afsonder' word die bepalende handeling om grense rondom die gemeenskap te trek; dié wat hulself afgesonder het, is 'Israel', dié wat dit nie gedoen het nie, vorm 'per se' deel van die volke van die land. Die term 'heilig' – wat terselfdertyd die semanties-teologiese woordvelde van 'uitverkies' en 'afskei' betrek, word eksklusief en poleemies deur Esra aangewend. 'Effectively, Ezra transforms the language of holiness by applying it to ethnicity' (Southwood 2012:127). Etnies, afkoms, genealogie, verkry dus verdere dimensies, naamlik, afgeskei, uitverkies, heilig.

3.2.2 Saad

'Saad' (זָרַע) het uiteenlopende betekenisse: in die Hebreeuse Bybel, net soos in Afrikaans kan dit betrekking hê op sade in die landboubedryf, maar dit kan ook semen beteken, en dit kan afstammeling of nasate aandui. Laasgenoemde is van toepassing op Esra 9:2 en hou direk verband met die genealogiese registers elders in die boek (Southwood 2012:128; kyk ook Kessler 2006:108-109). Genealogie, afkoms, 'saad' is vir Esra baie belangrik om te bepaal wie deel van die gemeenskap uitmaak, en wie nie. 'n Teks soos Esra 2:59 maak dit baie duidelik dat diegene wat nie die 'huis van hul vader of hul saad' kon bewys nie, nie tot die gemeenskap van Israel toegelaat is nie.

Tesame met 'heilig', 'afskei' en 'uitverkies', word 'saad' gebruik om grense te trek, om skeiding te maak, om 'Israel' van die 'nasies' as 'n uitverkore volk af te sonder. 'Heilige saad' verdedig Israel se identiteit op die kleinste moontlike

vlak van die gemeenskap, dit word as't ware tydens die moment van konsepsie vasgelê en moet gekoester word om onbedorwe in 'n ongekontameneerde omgewing voort te plant. Wanneer Esra 9:2 eksogame huwelike vanuit die priesterlike sfeer veroordeel, is dit nie op grond van godsdienstige dwaling nie, maar omdat Israel hulle nie van die volke van die land afgeskei het nie, en toegelaat het dat die 'heilige saad' besmet geraak het. In die term 'heilige saad' vloei etniese en religieuse grense saam om te bevestig dat Israel op alle gebiede 'anders' is: fisies sowel as metafisies, biologies sowel as spiritueel (Southwood 2011b:199).

Frevel & Conczorowski (2011:40) en Frevel & Rausche (2014:12) reken dat hierdie derde lyn, naamlik om besware teen gemengde huwelike vanuit die kultus en die priesterdom te opper, veral kenmerkend van die latere Persiese tydperk was. Aanvanklik was die waarskuwing teen afgodsdienste gerig, of daar is 'n beroep op 'n gemeenskaplike etniese afkoms gedoen om die unieke identiteit van die volk te beklemtoon. Uiteindelik word die kategorieë van reinheid, uitverkiesing en afskeiding bygevoeg, en hierdie kwaliteite is veral kenmerkend van die priesters. Die term 'heilige saad' kombineer deuteronomistiese en priesterlike tradisies om verbondenheid met die tempel en priesterlike outoriteit te handhaaf, en om Israel se identiteit op die hoogste moontlike vlak te beskerm.

Belangrik is dat dit in hierdie derde lyn om priesterlike outoriteit en priesterlike kontrole gaan: die priesters is die kenners en beskermers van die regte huwelikspraktyke. As bewakers van Israel se identiteit, neem hulle die besluite oor wie by die posteksiliese gemeenskap ingesluit of uitgesluit behoort te word. (Frevel & Conczorowski 2011:41; Pakkala 2011:87-88; Frevel & Rausche 2014:12). So word die tempel die sentrum waar daar oor Israel se identiteit beslis word, en die priesters die outoriteite wat daarvoor uitspraak lewer.

3.3 Was die afskeid regtig so hard?

Wat die radikale – selfs onmenslike – afskeiding van vreemde vroue betref, moet daar van Yonina Dor (2011:176-178) se standpunt kennis geneem word. Sy kom tot die gevolgtrekking dat die sogenaamde 'afskeding van die vreemde

vroue' eerder 'n rituele as 'n werklike gebeure was. Die eerste ballinge wat teruggekeer het, het vroue uit die inheemse bevolking 'gevat', omdat hulle hierdie vroue ook as 'Israeliete' beskou het. Eers later, nadat die golah-groep hulself as 'n aparte groep identifiseer het, is sulke huwelike veroordeel. Dit was baie moeilik, selfs wreed vir 'n man is om sy vrou en kinders prys te gee en weg te stuur. Verder sou dit egskeiding beteken en dit het in alle ou Nabye Oosterse samelewings wetlike implikasies gehad, ongeag sogenaamde gemengde huwelike. Logisties en kontraktueel gesproke, sou so 'n grootskaalse ontbinding van huwelike komplekse konsekwensies inhou.

Die dilemma, sê Dor, word deur 'n kompromie opgelos en deur sekere rituele in die openbare ruimte uit te voer. Dit sluit in: veroordeel die oortreding; voer 'n seremonie van skeiding uit; erken die sonde in die openbaar, en die saak is afgehandel. Al hierdie handeling sien sy raak in wat in Esra 9-10 beskryf word. Dor argumenteer dus dat die gebeure soos waaroor daar verslag gedoen is, nie werklik plaasgevind het nie, maar 'n aanduiding van 'n seremonie met rituele handeling is wat dit moontlik gemaak het dat die vroue nie werklik weggestuur is nie, en weer in die gemeenskap aanvaar is om die status quo te herstel (Dor 2011:176-178).

Dor (hierbo) se siening is aantreklik en versag die hardheid van die teks. 'n Mens kan ook aanvaar dat die groot getal vroue wat weggestuur is, na alle waarskynlikheid oordrewe was. Dor baseer egter haar gevolgtrekking op moderne antropologiese waarnemings in hedendaagse tradisionele gemeenskappe (Dor 2011:178-181) en trek direkte parallele na die gebeure wat in Esra 9-10 en Nehemia 13 beskryf word. Die dramatiese gebeure kan dus moontlik met 'n knippie sout opgeneem word, maar was dalk nie heeltemal so simbolies en ritualisties soos wat Dor voorstel nie.

4 Eksogamie verdedig

4.1 Weer die aartsouers

Weliswaar word die stemme van die eksklusiewe groep ter verdediging van endogame huwelike die hardste in die tekste van die Hebreeuse Bybel gehoor.

Daar was egter ander groepe ook, daardie groepe wat 'n inklusiewe JHWH gemeenskap visualiseer het, en wat ten gunste van eksogame huwelike was. Hul houding is minder eksplisiet en minder aggressief as eersgenoemde groep, en daar is geen wetgewing in die Hebreeuse Bybel wat voorsiening vir die opname van vreemdelinge in die gemeenskap van JHWH maak nie. Maar as 'n mens as't ware 'tussen die lyne' lees, is daar episodes en narratiewe wat 'n inklusiewe houding en eksogame huwelikspraktyke net so sterk verdedig soos diegene wat dit afkeur.

In die vorige gedeelte oor eksogamie, is die Esau-Ismael-probleem bespreek, en is daarop gewys dat Abraham se huwelike endogaam sowel as eksogaam was. Sy byvrou en substituutmoeder vir sy eersgeborene was Hagar, die Egiptiese slavin. Ná Sara se dood, vat Abraham vir Ketura as vrou. Die Bybel sê niks oor haar nie, maar aangesien Abraham op daardie stadium in Kanaän was, kan 'n mens aanvaar dat Ketura Kanaänities was (Winslow 2011:138). Ook by haar het Abraham kinders. Alhoewel Abraham die seuns van sy byvroue van Isak af wegstuur, gee hy aan hulle geskenke, en daar is geen suggestie dat hulle as gevolg van hul 'vreemdelingskap' weggestuur word nie. Wanneer Abraham sterf, begrawe sy 'seuns Isak en Ismael' hom in die spelonk van Magpéla (Gen 25:9).

Die aartsvaders, Abraham, Isak en Jakob se vroue, Sara, Rebekka, Ragel en Lea was almal vroue binne die familieverband. Juda is die eerste nasaat van wie eksplisiet gesê word dat hy met Bat-Sua, 'n Kanaänitiese vrou getrou het. Die verteller is nie positief of negatief hieroor nie. Die oudste twee seuns, Er en Onan wat uit hierdie huwelik gebore word, sterf nie as gevolg van hul Kanaänitiese moeder nie, maar omdat hulle JHWH om die een of ander rede mishaag het (Amit 2001:91-92). Tamar, die Kanaänitiese weduwee is die heldin van die verhaal, omdat sy Juda se bloedlyn gered het. Na regte moes sy aan Sela gegee geword het, maar Juda het dit nie gedoen nie, en terwyl Tamar nog leef, was dit volgens die leviraat nie gebruiklik om 'n ander vrou aan Sela te gee nie. Sonder Tamar se desperate dog briljante plan, sou Juda geen beduidende nageslag gehad het nie. Koning Dawid is 'n afstammeling van Juda se seun Peres, een van Tamar se tweelingseuns, nie van Serag, die ander tweelingbroer of van Sela, Juda se seun by sy eerste vrou nie. Jakob se

ander seun, die gunsteling Josef, trou met Asenat, die dogter van On, 'n Egiptiese priester. Sy twee seuns word twee van die sterkste stamme in Israel (Winslow 2011:139).

Wat die aartsouers betref, merk Winslow (2011:140) verder op dat die motief van onvrugbaarheid in die geval van die aartsmoeders (Sara, Rebekka, Ragel) besonder opvallend is. Hierdie vroue is almal kinderloos totdat die Here 'haar skoot open' (Gen 30:24). Selfs die vrugbare Lea se 'skoot' word deur die Here 'geopen' om haar te troos omdat sy die nie-geliefde vrou was (Gen 29:31). Daarenteen is onvrugbaarheid nooit vir die 'vroue van buite' 'n probleem nie: Hagar, Tamar, Asenat, en Sippora ervaar nooit die smarte van kinderloosheid nie. Buite die aartsouers is daar Rut: Boas neem Rut as vrou, hy 'gaan in' by haar, JHWH gee vir haar swangerskap en sy skenk geboorte aan 'n seun, alles binne een vers (Rut 4:13).

4.2 Moses

Sippora lei die komplekse tradisies rondom die figuur van Moses in. Onder andere word Moses in die Hebreeuse Bybel as 'n verlosser, voorspraak, bemiddelaar van die wet, groot profeet en dienaar van JHWH voorgestel. Die bepaling wat Nehemia (13:1-3) voorlees en hy sommeer op alle gemengde huwelike van toepassing maak, kom 'uit die boek van Moses'. Maar volgens Eksodus 2:21 is Sippora die dogter van 'n Midianitiese priester met die naam Reüel. Moses se eerste huwelik is dus 'n eksogame verbintenis. Onmiddellik is hier sprake van teenstrydige tradisies: hoe kan die 'boek van Moses' gemengde huwelike verbied, as die 'wetgewer' self met 'n vreemde vrou getroud is?

Die verhaal van Sippora ontvou op narratiewe vlak ná die brandende bos² en toe die Here Moses roep om sy volk uit Egipte te verlos (Eksod 3). 'n Onwillige Moses aanvaar sy lot, maar op pad terug na Egipte toe, op die punt om

² In Eksod 3:1 is Moses se skoonpa volgens die Afrikaanse vertaling nie Reüel nie, maar Jetro. Die Hebreeuse woord wat met 'skoonpa' vertaal word, is יתרו. Dit kan op meer as een soort manlike familielid betrekking hê wat deur middel van 'n huwelik tot die familie verbind is, oa, 'swaer', 'skoonseun', 'bruidegom'. 'n Bespreking oor die verskille tussen Reüel en Jetro is nie vir ons doel ter sake nie.

sy opdrag uit te voer, besluit JHWH om hom dood te maak (Eksod 4:24). Die rede blyk te wees dat Moses nagelaat het om sy seun – moontlik Gersom – te besny. Sippora gryp in, en besny self haar seun met 'n klipmes. Winslow (2011:143) reken dat Sippora 'n model van 'n 'vreemde' vrou word wat selfs 'n priesterlike handeling uitvoer. Binne 'n konteks van streng priesterlike beheer waar slegs mans – Israelitiese mans – aan kultiese bedrywighede mag deelneem, en waar eksogame huwelike vanuit priesterlike sfeer skerp veroordeel word, laat Sippora die wenkbroue rys: wat sy doen, is eintlik ondenkbaar.

Wanneer hierdie gebeure in die lig van 'n teks soos Numeri 25:6-18 gelees word, ontstaan daar ook 'n klomp vrae. Conczorowski / Rausche en Frevel (hierbo) het dit interpreteer as 'n afwysing van eksogamie vanuit die priesterlike sfeer, en dit is korrek, maar Moses se teenwoordigheid by die gebeure skep 'n groot probleem. Die eerste vrou wat Pineas saam met die Israelitiese man deurboor, is Midianities, en dié optrede dra die goedkeuring van Moses sowel as van die Here weg. Wat dan nou van Sippora, Moses se eie Midianitiese vrou? 'n Mens sou tereg kon vra: hoe kan Moses staan en toekyk dat so-iets gebeur terwyl hy aan dieselfde oortreding skuldig is? Of nog erger – verdien Moses dan nie self die doodstraf nie?

Hierdie insident, en die vrae wat daaruit ontstaan, laat Quesada (2002:34) vermoed dat die karakter van Moses se gewildheid in sekere priesterlike kringe van die posteksiliese tyd afgeneem het, terwyl die status van die priesters - dié wat hulself op die afkoms van Aäron beroep - toegeneem het. Quesada stem saam dat die 'priester' in die tyd van die tweede tempel 'n besondere status en aansien geniet: wanneer Pineas en sy nageslag tot hoëpriesters verhef word, word Moses se status as't ware gedegradeer, en daarom word hy uiteindelik in Deuteronomium 34:10 bloot 'n 'profeet' genoem. Nie die 'profete' nie, maar die 'priesters' was die magtiges in die Judese samelewing ten tye van die tweede tempel (Quesada 2002:34). Quesada se interpretasie sou aansluit by die moontlike spanning wat daar in die tydperk van die tweede tempel onder sekere priesterklasse geheers het (kyk hoofstuk 5, 3.1.1): die Sadokiete het hul genealogie spesifiek na Aäron

toe herlei, en nie na die vader, Levi nie. Moses en Aäron was immers albei seuns van Levi, maar die lyn van die hoëpriesters is dié van Aäron.

Yonina Dor (2011:165) bied ook 'n ander perspektief op bogenoemde Numeri-teks (25:6-18) en trek parallels tussen hierdie teks en Genesis 34. Eerstens wat Genesis 34 betref: Conczorowski (2011:101-102) het Genesis 34 interpreteer as een van die tekste wat gemengde huwelike skerp veroordeel en teen die agtergrond van endogame huwelikspraktyke gelees moet word. In Genesis 34, die Dina-Sigem episode, hoor Dor (2011:165) egter twee stemme: dié van Jakob, die vader, en dié van sy seuns, Simeon en Levi. Vir Dor lyk dit nie asof Jakob so erg teen die huwelik gekant was nie, hy sou dit dalk selfs kon goedkeur. Aan die einde van die verhaal, betig hy dan ook sy seuns oor die verskriklike ding wat hulle gedoen het. Anders as Conczorowski, sien sy in hierdie teks 'n ambivalente houding ten opsigte van gemengde huwelike, en nie 'n uitsluitlike pleidooi vir endogamie nie.

Die parallels tussen Numeri 25:6-18 en Gen 34 verduidelik Dor (2011:165) soos volg. Die kern van albei verhale is dat gemengde huwelike ten sterkste afgekeur moet word. Albei tekste gaan om 'hoerery': in Genesis 34 beskuldig Dina se broers Sigem dat hy hul suster soos 'n 'hoer' behandel het; die aanleiding tot Pineas se optrede word in Numeri 25:1 gegee – Israelitiese mans het agter Moabitiese vroue aan 'hoereer'. (Die feit dat die teks met Moabitiese vroue begin en afstuur op die dood van Kosbi die Midianitiese, dui op verskillende redaksionele lae - kyk Kim 2010:263-264 hierbo). Die 'vreemde' element – die Sigemiete en Midianitiese vrou - word met die dood gestraf. Moses se swye oor sy eie Midianitiese vrou in Numeri 25, en Jakob se vermanende teenwoordigheid in Genesis 34, bevestig vir Dor dat daar in die tyd van die tweede tempel gemengde gevoelens oor gemengde huwelike bestaan het, en dat hierdie ambivalensie in die tekste weerspieël word.

Dus: tekste in hierdie eerste 'vyf boeke van Moses' gee teenstrydige opinies oor gemengde huwelike en weerspreek mekaar keer op keer. Verset teen eksogamie en aanmoediging vir endogamie word meer eksplisiet verwoord, maar tussen die lyne word 'n ewe sterk beroep ten gunste van gemengde huwelike en eksogamie gedoen. Die gewelddadige element in die eksklusiewe,

sterk endogame tekste is opvallend, steurend en ontstellend; daarenteen word eksogamie nie met geweld afgedwing nie, en die suksesse van sulke verbintenisse word amper terloops vermeld. Tekstgetuie is hoegenaamd nie eenduidig nie, maar gegee die feit dat al hierdie tekste posteksilies gedateer kan word, is dit duidelik dat gemengde huwelike 'n lewendige debat in die tyd van die tweede tempel veroorsaak het. So skryf Frevel & Rausche (2014:12): 'This dynamic discourse has to be seen on the background of the existence of a plurality of groups, claiming to belong to it and trying to gain the prerogative of interpretation'.

4.3 Rut, die Moabitiese

Die Rutboek vertel ook van 'n gemengde huwelik, maar nie van een wat tot godsdienstige dwaling – 'n 'wegdraai' van JHWH – lei nie, maar een wat 'n 'draai na' JHWH tot gevolg het. Een van die hoofkarakters is Rut, die Moabitiese. Tereg kan gevra word, waarom 'n vreemde vrou, spesifiek 'n Moabitiese vrou gekies is om so 'n sleutelrol in die geskiedenis van Israel te speel – per slot van sake, die uitkoms van die verhaal is die geboorte van koning Dawid!

Eers meer oor Moab. Oor die algemeen kry Moab nie 'n baie goeie verslag in die Hebreëuse Bybel nie. Die oorsprong van die nasie lê in bloedskande (vgl Zenger 1986:36; Braulik 1996:117; Cohn Eskenazi & Frymer-Kenski 2011: xlvii). Ná die verwoesting van Sodom en Gomorra het Lot en sy twee dogters in 'n spelonk skuiling gaan soek en die dogters het gevrees dat daar geen mans vir hulle sou wees sodat hulle kan voortplant nie. Om hierdie probleem op te los, stel die oudste voor dat hulle hul vader elke nag dronk maak en al om die ander nag beurte maak om hom tot geslagsgemeenskap te verlei. Albei dogters word deur hul vader swanger. Die oudste se seun is Moab: Frevel (1992:45) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011: xlvii) vermoed Moab is van *mo'abh* afgelei en is 'n woordspeling op *mei'abh* - dit beteken 'van 'n vader', met ander woorde, die naam dui die kind se oorsprong aan. Die jongste se seun heet Ben-Ammi, en die Ammoniete stam van hom af.

Wanneer die Israeliete deur die woestyn trek, raak die Moabiete baie bang vir hulle en die koning, Balak gaan voort om Bileam te huur om die Israeliete te vervloek (Num 22-23). Dit is dan ook een van die redes waarom Moabiete in Deuteronomium 23:4 nie in die vergadering van JHWH toegelaat mag word nie. In Numeri 25:1, as die Israeliete op die punt is om die land binne te gaan, 'hoereer' hulle met die dogters van Moab – en die gevolg is afgodsdienst (kyk Zenger 1986:36; Doob Sakenfeld 1999:19; Köhlmoos 2010:4; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011: xlvii).

Frevel (1992:45) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011: xlvii-xlviii) noem die vyandskap en oorloë tussen Israel en Moab soos beskryf in Rigters 3:12-30; 1 Samuel 14:47; 2 Samuel 8:2; 2 Konings 3; 13:20; en 2 Kronieke 20. En volgens 2 Kronieke 24:26 was twee seuns van twee moeders, een Ammonities en een Moabities, by die moord op die Judese koning Joas betrokke. Verder noem Frevel en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (hierbo) ook 'n hele aantal profetiese uitsprake teen Moab waarin die Moabiete veroordeel en hul ondergang voorspel word: Jesaja 15; Jeremia 48; Esegieël 25:8-11; Amos 2:1-3; Sefanja 2:8-11.

Desnieteenstaande maak die Hebreeuse Bybel tog enkele positiewe opmerkings oor die Moabiete. Frevel (1992:45) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011: xlviii) noem albei 1 Samuel 22:1-5 waar vertel word dat Dawid sy ouers by die koning van Moab laat skuil het toe hy voor koning Saul moes vlug. In Deuteronomium 2:9 sê die Here dat Israel Moab nie as 'n vyand moet behandel nie, en volgens Deuteronomium 2:26-29 het die Moabiete die Israeliete tydens hul deurtog deur die woestyn verwelkom en aan hulle kos en water verkoop – 'n direkte weerspreking van dit waarvan hulle in Deuteronomium 23:4 beskuldig word! Frevel (1992:45) noem ook die volgende tekste: na aanleiding van Jeremia 40:11 lyk dit asof sommige Judese vlugteling net voor die ondergang van die staat Juda in Moab skuiling gevind het. 'n Ambivalente houding word egter in Jesaja 16:4 en 6 aangetref: in vers 4 word Israel beveel om vir Moab 'n skuilplek te wees, en net daarna, is vers 6 word Moab van trots en hoogmoed aangekla en word haar ondergang voorspel.

Daar is dus teenstrydige voorstellings van die Moabiete opgeteken. Moontlik is dit 'n aanduiding daarvan dat 'Moabiete' – of dan, uitlanders, vergelykbaar met 'Moabiete' - 'n probleem in die samelewing was en dat daar ambivalente gevoelens oor hulle geheers het. Uiteindelik wil dit tog lyk asof, ten spyte van die enkele positiewe opmerkings oor die Moabiete, die voorstelling van hierdie volk en veral haar vroue, oorwegend negatief in die Hebreeuse Bybel was. Cohn-Eskenazi & Frymer Kensky (2011: xlviii) stem saam oor die antagonisme wat daar jeens die Moabiete bestaan het. Volgens hulle is die deurlopende verwysings na 'Rut, die Moabitiese' 'n aanduiding daarvan dat die outeur die 'Moabitiese' om die een of ander rede wou tematiseer. Verder lyk dit asof Boas amper uit sy pad moes gaan om te verduidelik waarom hy 'n 'Moabitiese' as vrou vat, en hulle sien dit in sy woorde in Rut 4:10: 'En ook Rut, die Moabitiese, die vrou [weduwee] van Maglon verwerf ek vir my as vrou om die naam van die dode oor sy erfdeel in stand te hou, sodat die naam van die dode onder sy broers en uit die poort van sy woonplek nie uitgeroei word nie.' 'n Gemengde huwelik, 'n huwelik met 'n 'vreemde' vrou, moet goeie redes hê!

Die outeur van die Rutboek se keuse om 'n Moabitiese vrou een van die protagoniste te maak, en om 'n uiters negatiewe voorstelling na 'n uiters positiewe indruk om te keer, moet 'n fyn berekende keuse wees. Waarom Rut, die Moabitiese?

In die tyd van die tweede tempel het die werklike staat Moab nie meer bestaan nie en het ook nie as 'n onafhanklike politieke eenheid funksioneer nie. Dit is reeds tydens die neo Babiloniese aanslae verwoes (vgl Zenger 1986:35; Frevel 1992:47). Dit is egter nie onmoontlik nie dat daar nog 'individuele' Moabiete was wat in die tyd van die tweede tempel wel met Israeliete ondertrou het, en graag as deel van Israel gereken wou word. 'n Mens sou wel kon aanvaar dat die Rutboek die 'stem' van hierdie uitlanders is, en 'n dringende pleidooi lewer dat hulle ook by Israel ingesluit moet word en 'n vormende bydrae tot Israel se identiteit kan lewer.

Verder is dit herhaaldelik genoem dat die Rutboek 'n polemiese geskrif is: polemies teen Esra en Nehemia se beleid ten opsigte van gemengde huwelike

en die interpretasie van die sogenaamde gemeentegebod in Deuteronomium 23:3 [HB 23:4] (Zakovitch 1999:62-64; Fischer 2001:62, 124; Korpel 2001:233; LaCocque 2004:25; Matthews 2004:212; Grätz 2007:277; Köhlmoos 2010: xv, 4; Moen Saxegaard 2010:201; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011: xli, 4-5; Lau 2011:45).

Daar is ook spesifiek na Braulik verwys wat die Rutnarratief as 'n 'Gegengeschichte' beskryf en oortuigend aangetoon het dat die hele storie 'n teen-storie teen die verbod in Deuteronomium 23:3-6 wil vertel, dit is, die verbod teen Moabiete in die gemeente van JHWH, en die redes waarom hulle verbied word (Braulik 1996:115-127; Braulik 1999:7-19). Volgens Deuteronomium het die Moabiete nie vir Israel brood en water tydens hul deurtog in die woestyn gegee nie, intendeel, hulle het Bileam gehuur om Israel te vervloek. Die Rutboek wil hierdie negatiewe indruk van die Moabiete in die posteksiliese tydperk korrigeer. Dit begin alreeds in die eerste hoofstuk, sê Braulik (1996:117) wanneer die land Moab Judese vlugteling in 'n tyd van honger en nood 'n heenkome bied, en die seuns van die gesin selfs Moabitiese vroue kry. Moab word dus as 'n positiewe ruimte voorgestel. (Hier kan mens egter van Braulik verskil: in Moab sterf al die mans van hierdie familie, Moab kan dus ook as 'n donker en negatiewe ruimte waargeneem word.)

Nietemin, Braulik (hierbo) gaan voort om aan te dui hoe die teen-storie verder ontvou. Deur die hele seisoen van die oes, voorsien Rut, die Moabitiese vir Naomi, die hawelose en verlate Judese weduwee van lewensnoodsaaklike middele. Die beskuldiging van Deuteronomium word dus opgehef: Rut, die Moabitiese voorsien vir Israel, weduwee-Naomi van brood en water in haar woestyntyd. Die skandalige oorsprong van die Moabiete word verder ook deur die gebeure tussen Rut en Boas gekorrigeer (Braulik [1996:116; Braulik 1999:8] knoop dit aan by Deuteronomium 23:1 – 22:30 in die Afrikaanse vertaling, wat spesifiek op die verbod teen bloedskanie betrekking het). Boas en Rut is op geen manier bloedverwante nie, en uiteindelik is die 'huwelik' wat tussen hulle voltrek word, heeltemal wettig.

Wat Braulik egter nie verduidelik nie, is waarom die outeur van die Rutboek op Rut, die Moabitiese besluit het, en nie Rut, die Ammonitiese of selfs Rut, die

'Barmhartige Samaritaan' nie? Hoekom het hy Elimelek se familie spesifiek na Moab toe laat vlug, en nie na Egipte toe nie?

Sommige eksegete verduidelik die vertrek na Moab op grond van die volgende redes. Zenger (1986:35) en Frevel (1992:47) meen dat Moab teen die tyd van die tweede tempel nie meer 'n politieke bedreiging ingehou het nie, dit was 'n aangrensende buurstaat van Jehud, en daarom die aangewese plek om 'n heenkome in 'n tyd van hongersnood te soek. Köhlmoos (2010:4) sê egter, geografies gesproke is Moab op dieselfde vlak bo seespieël as Juda geleë; Moab sou dus dieselfde weer en klimaatsomstandighede as Juda gehad het, en 'n hongersnood in Juda sou Moab met dieselfde intensiteit tref. Om van Juda na Moab tydens 'n hongersnood te vlug, sou wees om vanaf die spreekwoordelike wal in die sloot te beland.

Fischer (2001:122) stem ook saam dat Moab nog nooit 'n klassieke toevlugsoord vir die Israeliete was nie. Die outeur van die Rutboek maak meer as een keer van die aartsouertradisies en vertellings gebruik – in tyd van hongersnood het hulle 'n heenkome in Egipte gaan soek (Gen 12, 42). Daarom sou 'n mens verwag dat Elimelek en sy gesin eerder na Egipte as Moab toe sou gaan. Dus, gegee Israel se geskiedenis en klimaat, is Moab nie die aangewese plek om tydens 'n hongersnood heen te verhuis nie.

Die vraag is steeds, waarom Rut, die Moabitiese? Moet 'Moabitiese' eenvoudig simbolies gesien word, as verteenwoordigend van enige nie-Israeliet in die tyd van die tweede tempel - net soos die ander Kanaäniete, Feresiete, Hewiete en ander uitgestorwe nasies?

Daar is 'n moontlike verklaring vir 'die veld van Moab', sowel as 'Rut, die Moabitiese'. Dit is belangrik om te onthou dat Moses op die berg Nebo in Moab gesterf het (LaCocque 2004:36; Köhlmoos 2010:4; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:5), net voor die kinders van Israel die land binnegegaan het. Sy hele lang toespraak wat die grootste gedeelte van die boek Deuteronomium beslaan, is 'n interpretasie, 'n uitleg van die torah. Die hele boek Deuteronomium, vanaf 1:5-34:1 speel in die land Moab af. Moses sterf, maar die kinders van Israel het die torah van Moses wanneer hulle die land

binnegaan. Hierdie einste 'torah van Moses' is nog steeds in die hande van die leiers van die posteksiliese gemeenskap – leiers soos Esra en Nehemia wat die riglyne vir Israel se identiteit in hierdie gesaghebbende dokument soek.

Na aanleiding van wat LaCocque en Fischer oor die Rutboek sê, word die volgende voorstel gemaak. LaCocque (2004:1) skryf: 'From beginning to end, this delicious story is based on an interpretation of the Torah.' Ook Irmtraud Fischer (2006:3) beskryf die Rutboek as '. . . exegetische literatur . . .' waarin sy oortuigend aantoon dat die boek '. . . arbeitet nicht nur mit *erzählenden Texten der Tora*, sondern ebenso mit *Rechtstexten*.'

Moab speel 'n groot rol in die uitleg van die torah – in die boek Deuteronomium sowel as in die Rutboek. Juis om hierdie rede het die outeur van die Rutboek 'die veld van Moab' gekies: om as basis vir die uitleg van die torah te dien, maar om 'n alternatiewe interpretasie daarvan te bied. Hy doen dit by wyse van narratiewe eksegeese, die eksegeet is Rut, die Moabitiese, en die eksegeese is haar storie. Vir die gemeenskap van die posteksiliese tydperk van die tweede tempel, vra die Rutverhaal dat die torah anders geïnterpreteer word as wat Esra en Nehemia dit doen. Hulle noem dit die 'Boek van Moses'. Hulle gee uitvoering aan hul verstaan van die torah dikwels met harde en gewelddadige maatreëls. Die Rutboek, daarenteen, bied 'n alternatiewe interpretasie van die torah aan. Dit vertel van 'Rut, die Moabitiese', wat haar Judese skoonmoeder deur dik en dun bygestaan het. Dit vertel van 'n keuse wat sy vir haar skoonmoeder se volk en se God uitgeoefen het. Die Rutboek vra dat die gemeenskap hul grense oopstel vir uitlanders wat 'skuiling onder die vleuels van JHWH kom soek'. JHWH is soveel groter as die torah!

Uiteindelik wil die Rutboek nie net 'n 'Gegengeschichte' teen die Moabieteparagraaf in Deuteronomium 23 vertel nie – dit wil Israel se hele geskiedenis anders vertel. Israel se verblyf in die land – vanaf die tyd van die rigters tot aan die einde van die koningsgeskiedenis - getuig van godsdienstige dwaling, ongehoorsaamheid aan die gebooe en verordeninge van JHWH, en uiteindelik het hulle die land verloor. In die tyd van die tweede tempel vertel die Rutboek dat uitlanders wat by Israel aansluit en die God van Israel aanbid en dien, die moontlikheid van godsdienstige dwaling

minimaliseer, indien nie heeltemal uitskakel nie. Teenoor 'n stormagtige en turbulente koningsgeskiedenis wat tot die ondergang van die hele volk gelei het, wil die geskiedenis soos in die Rutboek voorgestel, vooruitkyk na die aanbreek van 'n nuwe era, wat ingelui word met die geboorte van 'n 'messiaanse' Dawid.

Om alles dan nou saam te vat: Braulik is heeltemal reg as hy redeneer dat die Rutboek die gemeentegedod van Deuteronomium 23:3-4 omkeer. Die vele ander eksegete (hierbo) is ook korrek met hul opvatting dat die Rutboek as geheel protesteer teen die Esra en Nehemia se beleid ten opsigte van gemengde huwelike. Verder kan 'n mens kan aanvaar dat 'Moabiet' simbolies is vir enigiemand wat deur die golah-elite as nie-Israeliet bestempel is, en dit nie net spesifiek om die teenwoordigheid van Moabiete in die vergadering van JHWH gaan nie, maar om alle 'nasies'. Die Rutboek wil inderdaad besware teen Moabiete en 'uitlanders' oor die algemeen uit die weg ruim. Die outeur van die Rutboek kies egter die ruimte, die 'veld van Moab', met 'n baie spesifieke rede: om 'n alternatiewe verstaan vir die 'torah van Moses' te bied sodat daar in die veranderde posteksikiese landskap ingegaan kan word waar uitlanders 'n beslissende rol speel om aan Israel se identiteit vorm te gee.

5 Konklusie

Hierdie hoofstuk het die probleem rondom gemengde huwelike in die tyd van die tweede tempel bespreek, aangesien die hartklop van identiteit reeds in die huwelik gevind kan word. Eers is daar verduidelik wat onder die term 'huwelik' bedoel word, aangesien huwelik, net soos etnisiteit 'n begrip is wat uit hedendaagse samelewings ontleen is. Die vraag is gestel: was gemengde huwelike 'n bedreiging of 'n aanwinst vir Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel? Die erns van die probleem het geblyk uit Nehemia (13:1-2) se interpretasie van Deuteronomium 23:3-4 [HB 4-5]: die bepaling as sodanig het nie op gemengde huwelike betrekking nie, maar dit is die wyse waarop Nehemia dit toepas. Veral in die boeke Esra en Nehemia word 'n sterk beroep op die 'Wet' of die 'torah van Moses' gedoen om gemengde huwelike af te keur.

Vervolgens is daar gekyk na die voorkoms van endogame en eksogame huwelike in die Hebreeuse Bybel. Alhoewel endogamie meerdere male verdedig is en 'n sterker afkeur teen eksogame huwelike geblyk het, was daar terselfdertyd ook insidente van gemengde huwelike met 'n besonder positiewe uitkoms. Die feit dat daar teenstrydige verhale oor die resultate van gemengde huwelike bestaan, is 'n aanduiding van teenstrydige opinies wat daar oor hierdie saak bestaan het.

Die bespreking is afgesluit met 'n fokus op die Rutboek wat 'n storie van 'n gemengde huwelik vertel en waar die uitkoms buitengewoon positief is. Moontlike redes is ondersoek waarom die verhaal spesifiek 'in die veld van Moab' begin, en waarom die protagonis juis 'n Moabitiese vrou is – ten spyte daarvan dat Moab en veral Moabitiese vroue besonder negatief in die Hebreeuse Bybel voorgestel word. Daar is aangetoon dat die Rutboek 'n teenstorie teen die negatiewe beeld van Moabiete in Deuteronomium 23:3-4 [HB 4-5] wil vertel, en ook dat die boek as 'n proteskrif teen Esra en Nehemia se intepretasie van die torah gelees kan word. Uiteindelik is voorgestel dat die Rutboek, analoog met die boek Deuteronomium, Moab as vertrekpunt vir die uitleg van die torah laat dien. Anders as in Deuteronomium waar die eksegeese deur Moses gedoen word, is die eksegeet van die Rutboek, Rut, die Moabitiese.

Vir Israel, net soos in die res van die antieke wêreld, was die plegtige verbintenis tussen 'n man en vrou - huwelik - 'n baie ernstige aangeleentheid. Dit het daarom gegaan om op kleinskaal die bloedlyn van 'n bepaalde familie voort te sit; die familie was egter ingebed in groter eenhede, die stam en uiteindelik die volk. Huwelike wat gesluit is, het in wese die identiteit van die nasie beïnvloed.

In die tyd van die tweede tempel toe die posteksiliese gemeenskap oor 'n posteksiliese identiteit vir Israel moes nadink, was huwelike 'n besonder sensitiewe aangeleentheid. Posteksiliese Israel het nie net uit verskillende groepe met uiteenlopende en selfs botsende belange bestaan nie, maar in die magtige Persiese ryk het hulle hulle ook tussen menige ander 'nasies' bevind. Ondertrouery was heel waarskynlik 'n werklikheid waarmee

rekening gehou moes word; daar was moontlik ook gevalle waar ondertrouery inderdaad na afgodsdiens gelei het. Waarskuwings in die Hebreuse Bybel teen gemengde huwelike en 'n dringende vermaning dat daar liefs binne die groep vrou gevat of gegee word, moet ernstig opgeneem word. Met ander woorde, huwelike moet etniese oorwegings handhaaf. As die outeur van die Rutboek sy verhaal skryf, wil hy Israel se identiteit langs religieuse kontoere trek en etiese maatreëls ook van toepassing maak: dit is, watter bydrae kan uitlanders tot Israel se identiteit lewer? Hy beskryf dan die bydrae wat Rut, die Moabitiese in die lewe van weduwee-Naomi gelever het, en wat uiteindelik op die volk se grootste koning, koning Dawid afgestuur het.

Hoofstuk 9

Op die dorsvloer: identiteit verhu, onthul en 'n versoek - Rut 3

Oorsig

Die derde hoofstuk van die Rutboek vertel van die gebeure wat aanleiding tot die huwelik tussen Boas en Rut gegee het. Naomi inisieer 'n plan wat daarop neerkom dat Rut vir Boas in die nag op die dorsvloer moet gaan verlei. Die nag is 'n tyd van identiteitsverwarring: identiteit word verhu, identiteit word onthul, en identiteit word verander. Die klimaks van die gebeure is wanneer Rut 'n huweliksaanbod maak, en wat die implikasies daarvan is. Laasgenoemde het nie slegs op die derde hoofstuk van die Rutboek betrekking nie, maar ook op Rut 4:5 wanneer die huwelik uiteindelik in die openbaar voltrek word, en daarom word daar ook na hierdie vers verwys.

Sleutelterme

Naomi, Rut, Boas, dorsvloer, identiteit, huwelik, lossing

Inleiding

Rut het by haar skoonmoeder gebly tot die garsoes en die koringoes verby was (Rut 2:23), dit is vanaf ongeveer die einde van April tot die begin van Junie (Prinsloo 1982:59). Daar kan afgeleid word dat sy die hele tyd op Boas se landerye gewerk het waar sy beskerming geniet het, en elke dag genoeg graan opgetel het om haarself en haar skoonmoeder aan die lewe te hou. Boas se welwillendheid moet egter as 'n tydelike oplossing gesien word, dit lyk nie asof dit 'n permanente reëling was nie. In Rut 3 neem Naomi inisiatief en sy sê dat sy vir Rut 'n מְנוּחָה (rusplek) moet vind. Fischer (2001:201) en Köhlmoos (2010: 53) stem saam dat die term מְנוּחָה op 'geborgenheid' dui en Fischer voeg by dat geborgenheid in die antieke wêreld vir 'n vrou net een ding kon beteken, en dit is 'n huwelik. Vanuit die staanspoor moet dit duidelik wees dat Naomi

vir Rut 'n huwelik in gedagte het, en dit is 'n huwelik met die goedwillige maar niksvermoedende Boas.

1 Die ruimte

1.1 Op die dorsvloer – Rut 3:2, 3, 6, 14

Die ruimte waarin die derde hoofstuk in die Rutboek afspeel, is die dorsvloer. Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:50) verduidelik soos volg. Die dorsvloer was 'n gemeenskaplike fasiliteit waarvan almal gebruik kon maak. Die graangerwe wat afgeoes is, word met die hand na die dorsvloer gedra en grondbesitters en werkers het almal saam die graan hard gestamp om die kaf van die korrels los te maak. As die wind laatmiddag opkom en begin waai, is die graan in die lug gegooi sodat die swaarder graankorrels op die grond val, en die wind die kaf verstrooi.

Die dorsvloer was op 'n hoogte geleë, gewoonlik net buite die grense van die dorp. Daar kon dus ook dinge gebeur wat buite die grense van gewone alledaagse praktyke geval het. 'Being set apart from daily activity, the threshing floor was also a liminal, or transitional space. Thus, the threshing floor could also be the site of transgressions, since it was also associated with freedom from ordinary constraints (see Hos 9:1)' (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:51). Die dorsvloer was 'n praktiese ruimte waar belangrike landboukundige aktiwiteite uitgevoer is; dit was egter ook 'n ruimte waar buitengewone dinge gedoen kon word en waar tradisionele – seksuele - grense soms oorskry is. In die ou Nabye Ooste was seksuele praktyke op die dorsvloer immers algemene praktyk (Prinsloo 1982:64; Halton 2012:31). Die ruimte van die derde hoofstuk in die Rutboek, die dorsvloer, leen hom dus tot die ongewone, tot die verwarring van en selfs die oorskryding van allerlei grense.

1.2 Verleiding

Een van die groot gevare van gemengde huwelike waarteen die skrywers van die Hebreeuse Bybel gewaarsku het, was verleiding, veral verleiding deur vreemde vroue (kyk hoofstuk 8, 2.2). Dit lyk asof dit presies dit is wat die outeur van die Rutboek in die derde hoofstuk van die verhaal in gedagte het: verleiding van 'n Judese man deur 'n Moabitiese vrou, maar die plan word deur 'n Judese skoonmoeder geïnisieer. Van die begin af is iets hier buitengewoon.

1.2.1 Implisiet: 'Maak jou mooi . . .' – Rut 3:3

Die oesseisoen het tot 'n einde gekom, en vermoedelik is Naomi en Rut weer op hulself aangewese. Waar Rut in Rut 2 gesprek inisieer en inisiatief geneem het, is dit in Rut 3 Naomi wat daadwerklik optree, of lievers, met 'n voorstel vir optrede kom. Sy beveel vir Rut om haarself te was, te salf en mooi aan te trek. Fischer (1995:183) sê dat die lug behoorlik met 'erotiese spanning knetter'. Braulik (1999:15) en LaCocque (2004:91) beaam dat Naomi Rut as't ware aansê om haar-self soos 'n bruid gereed te maak. Köhlmoos (2010:54-55) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:51) merk op dat om te was, te salf, en spesiale klere aan te trek, tipiese handeling was wat tydens 'n oorgangsfase in iemand se lewe uit-gevoer is. Onder andere was dit die gebruik tydens huwelikseremonies. Ná die dood van sy eerste kind by Batseba, het Dawid ook homself gewas, gesalf en ander klere aangetrek (vgl 2 Sam 12:20). Blykbaar staan Rut op die punt om na 'n ander fase in haar lewe oor te gaan. 'n Mens kan nie sê dat 'n huwelik vir haar 'n sosiale identiteitsverandering inlu nie, sy was immers getroud. Een of ander 'verandering' of 'oorgang' (van identiteit?) word dalk geïmpliseer.

1.2.3 Ekspisiet: 'Verlei die man . . .' – Rut 3:4, 7, 8

Nadat Rut besondere aandag aan haar persoonlike higiëne en voorkoms gegee het, moet sy onopgemerk na die dorsvloer gaan en al Boas se bewegings fyn dop hou: sy moet kyk waar hy gaan lê, nader kom, sy voetenent oopmaak, en daar gaan lê. Volgens Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:52-53) sou dit vir Rut nie te moeilik wees om Boas tussen die ander manlike figure in die

donker, of sterk skemer uit te ken nie. As 'n ryk grondbesitter sou hy waarskynlik nie saam met sy werkers nie, maar apart van hulle gaan slaap. Hierdie drie woorde – מְרִגְלָה גְּלָה, en שָׁכַב – is egter gelade.

'Gaan lê' (שָׁכַב) het ook 'n neutrale betekenis, maar in hierdie konteks – Rut 3 – is die implikasie ongetwyfeld seksueel van aard. Halton (2012:32) merk op dat שָׁכַב herhaaldelik in hierdie hoofstuk voorkom: 4, 5, 7, 8, 13 en 14. Verder is שָׁכַב ook die woord wat herhaaldelik in Genesis 19:30-38 gebruik word (vv 32, 33 34 [2x], 35), om te beskryf wat tussen Lot en sy dogters gebeur het (kyk ook LaCocque 2004:90). Gegewe die nagtoneel, seksuele ondertone en verleiding wat deur 'n vrou geïnisieer word, is vir Halton en LaCocque 'n duidelike sinspeling op die verleidingstoneel van Lot deur sy dogters, en dat die outeur van die Rutboek op 'n manier die identiteit van die Moabiete – deur bloedskande verwek – wil aanspreek. Ofskoon die teks in die Rutboek nie eksplisiet sê dat Boas dronk was nie, is sy 'vrolike hart' (v 7) 'n aanduiding van 'n besonder ontspanne luim.

LaCocque (2004:90) en Halton (2012:32) sien ook parallele met die Juda-Tamar episode in Gen 38. Alhoewel die Genesis-teks nie spesifiek aandui dat Tamar in die nag by Juda 'geslaap' het nie, is dit nie onmoontlik nie – prostitusie word meestal met nagtelike bedrywighede geassosieer. Net soos in die geval van die dogters van Lot, gaan dit ook hier om 'n vrou wat 'n niksvermoedende man doelbewus verlei. Tereg wys LaCocque (2004:90) egter op die verskil tussen die Genesis-verhale Rut s'n: Lot en Juda is volkome onbewus van wat werklik aan die gang is, terwyl Boas oënskynlik by sy volle bewussyn is en sy eie besluit neem.

As Rut dan nou sien waar Boas gaan lê, moet sy sy 'voetenent oopmaak': twee Hebreeuse woorde, naamlik גְּלָה en מְרִגְלָה word gebruik om hierdie handeling te beskryf. Halton (2012:32) wys daarop dat die Hebreeuse wortel van מְרִגְלָה die

selfstandige naamwoord רַגַל is: 'voet'. Enersyds kan dit net 'n menslike voet beteken, maar andersyds is dit ook 'n eufemisme vir die manlike geslagsorgaan, die penis (kyk ook LaCocque 2004:91). Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:53) noem die moontlikheid dat מְרַגְלָה na die spasio rondom die voete kan verwys, maar binne die 'knetterende erotiek' van die konteks, kan die seksuele ondertone nie misgekyk word nie.

Braulik (1996:119; Braulik 1999:15) bespreek die unieke wyse waarop die outeur van die Rutboek die frase וְגִלְתִּי מְרַגְלָתִי aanwend. Hy stem saam dat die implikasie seksueel van aard is. Hy sê dat elders in die Hebreeuse Bybel, wanneer גְּלָה saam met כָּנָף gebruik word – om 'n kledingstuk' oop te maak – dit ook om 'n seksuele handeling gaan, soos byvoorbeeld in Deuteronomium 23:1 [HB; AV 22:30]. Hier gaan dit om ontoelaatbare seksuele verhoudinge: daar staan dat 'n man nie die vrou van sy vader mag neem nie, en hy mag nie 'die kleed van sy vader oopmaak nie'. Volgens Braulik (hierbo) ontkoppel die outeur van die Rutboek die assosiasie met ontoelaatbare seks op twee maniere: eers gebruik hy nie גְּלָה met כָּנָף nie, maar met מְרַגְלָה. Later in die hoofstuk (v 9, kyk hieronder), gebruik hy כָּנָף nie met גְּלָה nie, maar met פָּרַשׁ.

Die derde hoofstuk van die Rutboek begin dus met 'n besonder suggestiewe scenario: donker, geheimsinnig, ongeoorloofde praktyke, transformasie.

2 Die vreemde vrou

Die Hebreeuse Bybel, veral die patriargale narratiewe, spreek afkeur teen vroue uit wat nie op die een of ander wyse aan die Abraham-familie verwant is nie (kyk hoofstuk 8, 2.1). Voorkeur word aan endogame huwelike gegee, huwelike binne stam- of volksverband. Rut se identiteit tel teen haar: sy is Moabitie.

2.1 Identiteit verhul

2.1.1 'Laat jou nie deur die man herken nie . . .' (Rut 3:3)

Naomi gee Rut opdrag om haarself soos 'n bruid voor te berei, na die dorsvloer toe te gaan, maar dat haar teenwoordigheid ten alle koste onopgemerk moet wees tot die regte oomblik aanbreek. Naomi sê: אַל-תִּזְדַּעַי - 'Laat jou nie herken word nie ...' Köhlmoos (2010:55) reken dat 'herken' van die Hebreeuse werkwoord יָדַע afgelei is en dat dit op geslagsgemeenskap betrekking het. Sy is korrek, en meen dat dit die implisiete seksualiteit in die res van die hoofstuk bevestig wat alreeds hier teenwoordig is. Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:52) wys egter daarop dat Rut 3:3 die *nif'al* vorm van die werkwoord gebruik, en hulle sê dat dit nooit in seksuele verband voorkom nie. Hier gaan die eerder om 'n suggestie van geheimhouding, van 'n onkonvensionele ontmoeting, om handeling te doen en 'n gesprek te voer wat nie in die helder daglig kan plaasvind nie.

Naomi vra dus vir Rut om haar identiteit van die 'man' verborge te hou. In aansluiting by LaCocque (2004:90) en Halton (2012:31-32) en die parallelle wat beide tussen die verhale van Lot en sy dogters, Juda en Tamar en die Rutverhaal raaksien, gaan dit ook in hierdie geval om die identiteit van 'n vrou wat nie aan 'n man bekend is nie, maar wie se (seksuele) inisiatief die gebeure in 'n bepaalde rigting gaan stuur. Vir Lot se oudste dogter het dinge miskien nie heeltemal verloop soos wat sy voorsien het nie: sy het wel 'n kind gekry, maar sy nageslag was die Moabiete, 'n nasie wat vir die Israëliete onaanvaarbaar was. Met Tamar was dit egter anders: Juda het sy skuld beken, en een van die tweeling wat sy vir hom in die wêreld gebring het, was Peres, die voorvader van koning Dawid.

2.1.2 Nog voordat die een die ander kon herken . . . 'mag dit nie bekend word dat die vrou op die dorsvloer gekom het nie . . .' (Rut 3:14)

In die donker en in die geheim van die nag, herken niemand mekaar nie. Voordat die een die ander kan herken, vertrek Rut van die dorsvloer, so onopgemerk soos wat sy gekom het. Dit is moeilik om te peil waarom die outeur van die Rutboek haar identiteit ten alles koste geheim wil hou. Die antwoord mag moontlik in die verhaal self lê. Beide Naomi en Boas is van die losse seksuele eskapades op die dorsvloer bewus (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:51; Prinsloo 1982:64; Halton 2012:31) en wil Rut teen moontlike misbruik beskerm (Fischer 2001:216). Frevel (1992:117) stel voor dat dit in Rut sowel as in Boas se belang was dat haar teenwoordigheid op die dorsvloer geheim gehou moet word. Boas het moontlik alreeds die volgende dag se verrigtinge in die stadspoort in gedagte gehad, en geweet dat hy die ander losser ten minste 'n billike kans moet gee. Sou dit uitlek dat Rut alreeds die nag by Boas deurgebring het en sekere verpligtinge onder sy aandag gebring het, sou dit kon lyk asof hulle dinge vooruitgehoop het, en daardeur sou hulle die regsverhandelinge in die stadspoort en hul eie saak verydel.

Dit is asof almal se identiteit in die vreemde van die nag opgesluk word. Die nag is 'n tyd van identiteitloosheid – vir die self en vir die ander. In die oomblikke van verholde identiteit word die liminaliteit van alles wat op die dorsvloer gebeur, geaksentueer: sosiale grense word oorskry; seksuele grense word oorskry; geslagrolle word oorskry; en daarmee saam word grense van identiteit ook oorskry.

2.2 Identiteit onthul – om middernag

Die belangrikste gebeure in die Rutverhaal, vind in Rut 3 plaas, in verse 8-9. So skryf Koos A. Kombuis op 'n onbenullige klein bordjie wat moontlik in die toekoms as potskerf op 'n ashoop sal eindig: 'Maar om middernag het ek

wakkereskrik van 'n skielik onontbeerlike, helder stilte.' Middernag in Rut 3:8-13 was wel met skrik gevul, maar nie met swye nie. Vir Boas sowel as vir Rut, was dit 'n oomblik van groot helderheid.

2.2.1 'Wie is jy?' – Rut 3:8

Die tyd waarin die derde hoofstuk in die Rutboek afspeel, is die nag. In die antieke wêreld was die nag nie met romantiek geassosieer nie. Die nag was 'n tyd van skrik (Sasson 1989:76-78; Frevel 1992:100; Zakovitch 1999:140; Köhlmoos 2010:60). Om middernag het die eersgeborenes van die Egiptenare gesterf (Zakovitch 1999:140; Köhlmoos 2010:60). Middernag was 'n tyd wanneer onheil in die vorm van onbekende magte toegeslaan het, (Sasson 1989:76-78; Frevel 1992:100) en die 'skrik van die nag' 'n werklikheid geword het (Köhlmoos 2010:61). Die nag is 'n donker en onheilspellende tyd waar niks en niemand herkenbaar is nie, en enigiets te wagte kan wees. In die nag is identiteit verborge.

In die Rutverhaal 'skrik' Boas om middernag wakker. Dit is nie 'n momentele toestand van disoriëntasie nadat hy onverwags uit 'n slaaptoestand wakker word nie; Boas ervaar werklike angs. In 'n situasie waar 'die een nie ander kan herken nie', is dit voor-die-hand-liggend dat Boas na die 'vreemde' se identiteit sal vra: 'Wie is jy?' Frevel (1992:100), Fischer (2001:210) en Köhlmoos (2010:61) merk op dat die teks hier moontlik op literêre vlak na Rut 2:5 teruggryp. Dit is nie die eerste keer wat Boas na Rut se identiteit vra nie. In Rut 2:5 was dit egter 'n indirekte en onpersoonlike vraag wat Boas aan sy voorman oor die identiteit van 'n onbekende jong vrou op sy landgoed gerig het. Die antwoord was dat sy 'n behoeftege, maar flukse Moabitiese weduwee was. Haar identiteit was Moabitiese: ten spyte van alles wat sy vir haar skoonmoeder gedoen het, was haar identiteit steeds dié van 'n 'uitlander'.

2.2.2 'Ek is Rut . . .' - Rut 3:9

Dit is opvallend dat die persoonlike adjektief, 'Moabities', nie een keer in die derde hoofstuk van die Rutboek gebruik word nie. In die vorige hoofstuk (Rut 2) word daar telkens na Rut as 'Moabities' verwys, deur die verteller of deur die ander karakters van die verhaal. Hier, in Rut 3:9 vra Boas nie met 'n ompad na Rut se identiteit nie, sy skrik dryf hom daartoe om haar reguit te vra: 'Wie is jy?' Sy antwoord hom: 'Ek is Rut.' Sy heg geen van die gebruikelike kwalifikasies aan haar naam wat tot dusvêr in die verhaal voorgekom het nie: sy is nie die Moabitiese nie, sy is ook nie die vrou wat saam met Naomi teruggekeer het nie (Zenger 1986:71; Hamlin 1996:44; Nielsen 1997:73; Fischer 2001:210; Sequans 2009:447; Köhlmoos 2010:61).

2.2.2.1 Van שפֿקה tot אָמָה

Die kwalifiserende eienskap wat Rut vir haarself toe-eien, is dié van diensmeisie: אָמָה. Sommige eksegete meen dat die teks op hierdie punt by die gebeure op die landerye in Rut 2:13 wil aansluit. Rut was dankbaar dat Boas haar, 'n vreemdeling, dieselfde voorregte as sy 'slavinne' gun, terwyl sy eintlik nie een van hulle is nie. Die term wat in Rut 2:13 gebruik word, is egter שפֿקה. Campbell (1975:123) reken dat die outeur van die Rutboek die twee terme bloot ter wille van retoriese effek afwissel; ook volgens Prinsloo (1982:67) het אָמָה net soos שפֿקה betrekking op nederigheid en afhanklikheid: in albei tekste, Rut 2:13 en 3:9, wil Rut haar nederige en afhanklike posisie teenoor Boas te kenne gee. Die interpretasie van nederigheid en afhanklikheid word ook in die 1983 Afrikaanse Vertaling opgeneem wanneer Rut se antwoord soos volg vertaal word: 'Ek is Rut, ek is van u afhanklik, en u is my lossen; neem my nou onder u beskerming.' Dit is egter nie heeltemal wat daar staan nie.

Zenger (1986:71), Sasson (1989:81), LaCocque (1990:110), Frevel (1992:100), Hamlin (1996:44), Doob Sakenfeld (1999:58), Fischer

(2001:210) en Köhlmoos (2010:61) reken daar is 'n duidelike verskil tussen 'n אָמָה en 'n שִׁפְחָה en dit lê in 'n verskil in status: אָמָה het betrekking op 'n vroulike werker, 'n diensmeisie wat binne die huis, dikwels vir die hoofvrou gewerk het. So 'n אָמָה sou ook in aanmerking kom om deur 'n man as byvrou geneem te word. Die שִׁפְחָה was meer 'n tipe 'slavin' wat buite die huis gewerk het. Zenger (1986:71) en Köhlmoos (2010:61) maak אָמָה spesifiek van toepassing op 'n diensmeisie wie se vroulikheid, selfs seksuele aantreklikheid op die voorgrond gestel kan word. Fischer (2001:210) meen dat Rut haarself as אָמָה bekend stel om daarmee duidelik vir Boas te laat verstaan dat sy nie nou die שִׁפְחָה is wat voorheen buite op sy lande gewerk het nie, maar dat sy nou in die huis ingekom waar sy beslis 'n ander rol in gedagte het.

Met ander woorde, daar was 'n verskil tussen die 'binnemeisies' en die 'buitemeisies' wat rang en posisie betref. Vir die outeur van die Rutboek gaan dit nie bloot om literêre oorwegings of estetiese taalgebruik nie. Wanneer Rut vir Boas as sy אָמָה voorstel, vra sy in soveel woorde dat hy ook haar identiteit sal heroorweeg, en haar van die onpersoonlike buitekring tot die persoonlike binnekring sal toelaat.

2.2.3 Van אָמָה tot אִשָּׁת חַיִל

Nadat Rut haarself op haar naam en as אָמָה identifiseer het, spreek Boas 'n seënwens in die naam van die Here oor haar uit. Hy kwalifiseer die seën: sy het haar laaste חַיִל beter as haar eerste gemaak. Volgens al die eksegete wat hierbo genoem is, loop die tema חַיִל soos 'n goue draad deur die Rutboek, tog word die woord selde gebruik, en hier is dit die tweede keer wat dit voorkom. Dit is egter nie duidelik wat Boas bedoel nie as hy sê dat Rut haar laaste חַיִל beter as haar eerste gemaak het deurdat sy nie agter jongmanne, ryk of arm aangeloop het nie. Fischer (2001:213-214) is waarskynlik korrek as sy interpretasies afwys wat Boas as 'n veel ouer man voorstel en insinueer dat hy

deur die aandag van 'n veel jonger vrou gevlei voel. Die realiteit is dat 'n vermoënde grondbesitter nie tot die 'jeug' van die tyd gereken kan word nie. Rut self kan ook nie meer bloedjonk wees nie, sy was immers tien jaar of dalk selfs langer getroud. Frevel (1992:113) se verklaring lyk aanvaarbaar: Rut se eerste רָחֵם het betrekking op wat sy vir die Judese familie gedoen het en waarna Naomi in Rut 1:8 verwys het. Rut en Orpa was goeie vroue vir hul mans en goeie skoondogters vir haar. Ná die dood van Rut se man, wat haar buitendien kinderloos gelaat het, kon sy netsowel die verhouding met Naomi verbreek het om agter die een of ander jong man aan te loop. Sy het dit egter nie gedoen nie, maar solidêr by haar skoonmoeder gebly.

'Moenie vrees nie', is 'n geykte formule wat elders in die Hebreeuse Bybel voorkom (vgl Frevel 1992:113; Fischer 2001:215) en wat in menslike of goddelike konteks uitgespreek kan word. Een mens kan vir 'n ander wat in nood verkeer, gerus stel dat hy of sy nie hoef te vrees nie. Frevel (1992:114) lees egter in Boas se woorde aan Rut inderdaad binne die kollektiewe dimensie van Israel: Boas wil Rut gerus stel en vir haar hoop gee; JHWH in sy grenslose liefde vir sy volk, wil ook vir Israel hoop gee. As dit aanvaar word dat die Rutboek vanuit 'n posteksiliese perspektief en vir 'n posteksiliese gehoor geskryf is, kan Frevel se interpretasie aanvaar word. Dit kan egter ook net wees dat hy haar gerus wil stel dat haar nagtelike besoek die wenslike gevolge sal inhou.

Boas beskryf Rut dan as 'n deugsame vrou. Sy is nie meer die 'slavin' daar buite op die lande nie; sy is ook nie die 'diensmeisie' wat in sy private huishouding ingekom het nie, sy word as 'n 'vrou van deug' deur die hele stadspoort van die volk, dit is die hele gemeenskap, erken. Frevel (1992:114) en Fischer (2001:214) sien 'n parallel tussen Boas as 'man van deug' (Rut 2:1) en Rut as 'vrou van deug' (Rut 3:11). Boas en Rut is op dieselfde vlak, verkeer op gelyke voet. Dit gaan egter ook om iets anders: Rut se identiteit het radikaal verander.

In die eerste plek gaan dit om haar sosiale identiteit en haar waarde wat in die oë van die gemeenskap gestyg het (vgl Frevel 1992:114; Fischer 2001:214). Dit gaan egter ook om haar identiteit as 'uitlander' wat verander het. Die Moabitiese identiteit was in die middel van die nag verhuul, die identiteit van Rut, vrou van deug word in die middel van die nag onthul: iemand wie se דָּוָה daarvan getuig dat sy ook deur die hele gemeenskap gerespekteer word en as אִשְׁתּוֹת הַיָּלֵד 'n vir die hele samelewing tot voordeel kan wees.

Met ander woorde, 'uitlanders' soos Rut kan vir die hele gemeenskap tot voordeel wees. Soos Rut het hulle 'n keuse van דָּוָה uitgeoefen om solidêr met Israel te wees en die God van Israel te dien. Boas seën vir Rut in die Naam van hierdie God, JHWH kan ook sy seën uitbrei na uitlanders wat skuiling onder sy vleuels kom soek het.

3 Die versoeke: gemengde huwelik en lossing

Tussen Rut se identifikasie van haarself en Boas se uiteindelijke aanvaarding van haar as 'vrou van deug', rig Rut twee versoeke. Frevel (1992:102), Loader (1994:63) en Halton (2012:35) merk die humor en ironie in die situasie op. Naomi het vir Rut gesê dat sy ongemerk na die dorsvloer toe moet gaan, kyk waar Boas gaan slaap, sy voetenent oopmaak en by hom gaan lê. Dan sal hy haar vertel wat sy moet doen. Tot op hierdie oomblik het Rut presies gedoen wat Naomi haar beveel het. In die middel van die nag wyk sy egter van die plan af. Sy wag nie dat 'die man haar te kenne gee' wat sy moet doen nie (3:4), maar sy sê vir hom wat hy moet doen!

3.1 'Brei u vleuel uit . . .' – Rut 3:9

Nadat Rut haarself bekend gestel het en haarself Boas se אִשְׁתּוֹת genoem het, draai sy geen doekies nie en val onmiddellik met die deur in die huis: 'Brei u vleuel . . . uit'. Met die eerste oogopslag lyk dit na 'n literêre kunsgreep, 'n

terugverwysing na Rut 2:12 (vgl bv Frevel 1992:101; Fischer 2001:211; Halton 2012:35). Ná die eerste ontmoeting tussen Boas en Rut was hy vol lof vir haar en het haar geprys omdat sy skuiling onder die 'vleuels' van die Here, die God van Israel kom soek het (2:12). In Rut 3:9 herinner Rut vir Boas om ook sy 'vleuel' oor haar uit te brei. Dit is egter belangrik om daarop te let dat 2:12 die meervoud en 3:9 die enkelvoud van כַּנְּף gebruik. Volgens een tekstkritiese aantekening is daar 'n aantal manuskripte wat inderdaad 'n meervoudslesing verkies, nogtans kan die verskil tussen die enkelvoud en meervoud van כַּנְּף beduidend wees.

Wanneer 'vleuels' in die meervoud gebruik word, dui dit metafores op beskerming van die Here en dit is ook hoedat Prinsloo (1982:68) hierdie teks interpreteer. Vleuel - כַּנְּף - in die enkelvoud - kan egter ook 'n tweeledige betekenis hê: dit is 'n gewone kledingstuk, of dit impliseer 'n seksuele verhouding van die een of ander aard (Braulik 1996:119; Braulik 1999:15). Gow (1992:127) en Roop (2002:62) is daarvan oortuig dat die moontlikheid van seksuele verleiding in hierdie nagtoneel tussen Boas en Rut heeltemal uitgeskakel moet word. Gow (1992:127) aanvaar die moontlikheid van erotiek, maar dit mag nie as 'n openlike uitnodiging vir 'n losse seksuele verhouding geïnterpreteer word nie. Volgens hom beskryf Boas self Rut as 'n 'vrou van deug' (vgl 3:10-11), en só 'n vrou sal tog nie pogings aanwend om 'n man seksueel te verlei nie. Roop (2002:62) verwys ook na Rut as 'n 'vrou van deug' wat volgens hom op Rut se innerlike morele karakter betrekking het, en seksuele verleiding sou nie iets wees waaraan sy sou dink nie. Daarenteen meen Zenger (1986:71), Sasson (1989:81), Frevel (1992:101), Rashkow (1993:39), Doob Sakenfeld (1999:58), Fischer (2001:211) en Halton (2012:35) dat כַּנְּף in die enkelvoud en die wyse waarop dit in die Rutboek aangewend word, wel 'n seksuele uitnodiging rig, en dat die nagtoneel op die dorsvloer is duidelik eroties van aard is.

Gaan dit in hierdie teks om 'n 'hoofse' bede vir JHWH se beskerming, of gaan dit om 'n uitlokking tot losse seksuele genot van een donker nag? Sowel Kruger (1984:79-86), Nielsen (1997:73), Braulik (1999:15), Fischer (2001:211) as

Köhlmoos (2010:61-62) lê almal 'n verband tussen Rut 3:9 en Esegïel 16:8 waar כָּנְנָה in die enkelvoud gebruik word, en waar die uitdrukking 'om die vleuel te spreï', voorkom. In albei tekste gaan dit om beskerming. Om die vlerke (meervoud) - כַּנְפַיִם - te spreï, het hoofsaaklik met JHWH se beskerming te make. Vlerk - כָּנְנָה in die enkelvoud – soos hierbo aangedui, kan op 'n kledingstuk, of die soom van 'n kledingstuk betrekking kan hê, maar om die כָּנְנָה lig of te spreï, impliseer ongetwyfeld 'n seksuele verhouding van die een of ander aard. Esegïel vermeng die motiewe van JHWH se beskerming en die suggestie van 'n huwelik, en Kruger (1984:79-86), Nielsen (1997:73), Braulik (1999:15), Fischer (2001:211) en Köhlmoos (2010:61-62) meen dat die Rutteks iets soortgelyks in gedagte het: Rut se versoek aan Boas om sy 'כָּנְנָה' oor haar te spreï, kan as 'n huweliksaanbod geïnterpreteer kan word. Sy vra nie om 'n ongeoorloofde seksuele verhouding om die 'kleed te lig' nie, sy vra om permanente beskerming wat deur 'n huwelik gebied kan word.

In meer as een opsig is dit 'n buitengewone, selfs 'n radikale versoek. Sosiale grense word oorskry: in die Nabye Ooste en in Israel was huwelike deur families gereël (Zenger 1986:72; Frevel 1992:94; 102; Fischer 2001:212; vgl weer hoofstuk 8.1); seksuele grense word oorskry: as 'n individu inisiatief in 'vrou vat' geneem het, was dit die man, ook dan moes dit die ouerpare aan albei kante se goedkeuring wegdra (vgl weer Kuhrt 1995:111-113; Dorey 2005:543; Berlejung 2006:135-135; sien hoofstuk 8.1).

Die mees radikale in die versoek is egter die oorskryding van etniese en religieuse grense. Etniese grense word oorskry: Rut is 'n uitlander, 'n Moabitiese vrou. Die grense van die torah word oorskry: vermenging tussen Israëliete en Moabiete word op meer as een plek deur die 'boek' verbied. Rut vra eintlik van Boas om 'n gemengde huwelik aan te gaan en haar versoek dat Boas sy 'vleuel' oor haar spreï, raak die kern van Esra en Nehemia se besware teen gemengde huwelike. Rut bedreig Israel se 'heilige saad', Rut verteenwoordig die 'nasies' wat die 'heilige saad' kontamineer.

3.2 'U is lossier . . .' (Rut 3:9)

Die rede wat Rut vir haar versoek tot 'n huwelik aanvoer, is net so buitengewoon soos die versoek self. Sy noem Boas 'n לֹאֵל – 'n lossier. In die Hebreeuse teks kom dit sonder enige lidwoord of prefiks voor – nie 'die' lossier nie, nie 'ons lossier' nie, en ook nie 'my lossier' soos in die 1983 Afrikaanse vertaling nie. Rut sê net dat Boas 'lossier' is.

De Vaux (1988:21-22) verduidelik die gebruik van lossing en die plig van die lossier soos volg. Die term לֹאֵל word afgelei van 'n werkwoordstam wat beteken 'om terug te koop' of 'om vry te koop', maar eintlik impliseer dit 'beskerming'. Die לֹאֵל se verantwoordelikheid het ter sprake gekom wanneer een of ander familielid in algehele armoede verval het, en dan was die uitgebreide familie onder verpligting om hom te help en te beskerm. Die לֹאֵל was die 'beskermer', hy moes die belange van die individu en die familie beskerm. De Vaux neem drie tekste uit Levitikus 25 as voorbeeld, twee wat met die wetgewing te make het, en een wat pligte van die לֹאֵל binne familieverband uitstippel. As 'n Israeliet homself as slaaf moes verkoop om skuld af te betaal, sou die לֹאֵל moes ingryp om hom vry te koop (Lev 25:47-49). As hy sy erfgrond moes verkoop om sy skuld te dek, dan het die לֹאֵל prioriteit bo al die ander kopers geniet; dit was sy reg en sy plig om die grond self te koop en sodoende verhoed dat die eiendom van die familie vervreem raak (Lev 25:25). Binne 'n familie het dit soos volg gewerk: as 'n Israeliet in armoede verval en homself of sy grond moet verkoop, moet een van sy broers hom los, of sy oom of sy oom se seun, en daarna een van die ander bloedverwante (Levitikus 25:48-49).

Dus: Rut vra Boas min of meer in dieselfde asem om met haar te trou sowel om as lossier op te tree. Die rede wat sy vir die huwelik aanvoer, is omdat sy Boas as lossier aanvaar. Die vraag is: wat het die huwelik met lossing te doen? Is Rut se versoek redelik, of nie? Hou die twee gebruike, huwelik en lossing op

enige manier met mekaar verband? Dit sou kon, maar die verband word meestal in terme van 'n leviraatshuwelik gelê. Frevel (1992:108) en Fischer (1999:38) wys daarop dat die leviraatshuwelik slegs op bloedbroers van toepassing was waar hulle onder een dak saamgewoon het (volgens Deut 25:5-10); Boas is nie Maglon of Kiljon se bloedbroer nie, en hy het nog nooit by Naomi-hulle gewoon nie. Is daar 'n manier om Rut se versoek tot 'n huwelik en die gebruik van die lossing te versoen?

3.3 'Die dag as jy Naomi se grond koop, kry jy ook Rut . . . ' (Rut 4:5)

Omdat daar in die bespreking van Rut 4 hoofsaaklik op geslagsregisters gefokus gaan word en op die rol wat genealogiese lyste in die bepaling van identiteit speel, gaan Rut 4:5 nou bespreek word. Hierdie teks beskryf die uitvoering van Rut se versoek aan Boas, en Boas is die een wat tot aksie oorgaan. Hy stel dit aan 'So-en-so', die nadere lossing: 'Die dag as jy die grond uit die hand van Naomi koop (die lossing), dan verwerf jy tegelyk Rut (die huwelik) . . .'. In hierdie vers is dit baie duidelik dat die twee praktyke, die huwelik en die lossing in een asem genoem word. Alhoewel nie alle eksegete daarvan oortuig is dat die nagtoneel 'n versoek tot 'n huwelik is nie (kyk weer Prinsloo 1982:68; Gow 1992:127; Roop 2002:62), is dit 'n realiteit dat daar in Rut 4:5-10 'n huwelik tussen Boas en Rut voltrek word. Die meeste eksegete (kyk hieronder) stem egter saam dat die huwelik en die lossing nie vanselfsprekend bymekaar hoort nie, dit is twee verskillende praktyke wat op twee verskillende sosiale situasies betrekking het.

3.3.1 Die huwelik en lossing hoort bymekaar

Die probleem met betrekking tot die huwelik en die lossing word op verskeie maniere gesystap. Campbell (1975:133), Prinsloo (1982:6-7), Loader (1994:67), Hamlin (1996:2) en Nielsen (1997:28) wat die Rutboek pre-eksilies plaas, roer die moontlikheid aan dat die grootste gedeelte van die Rutboek geskryf is voor die deuteronomistiese wette geformuleer is. Daar was nog nie duidelike

voorskrifte oor die huwelik, die leviraat of die lossing nie. As daar enige probleem oor 'n saak was, het die oudstes van die stad of dorp in die poort byeen gekom, die getuies aangehoor en besluite geneem. Dit het oor plaaslike gebeure en plaaslike besluite gegaan in 'n tyd voordat standaard-voorskrifte geformuleer is. Byvoorbeeld, wat oor 'n burgerlike saak in Betlehem besluit is, sou verskil van 'n besluit wat in Hebron, Sigem of Dan oor 'n soortgelyke saak geneem is. Wat in die Rutboek beskryf word, is dus tipies van wat in baie van die klein Judese dorpie sou gebeur (Campbell 1975:132-134). Alles gaan om algemene solidariteit in ou Nabye Oosterse families: wanneer 'n familielid in die een of ander nood verkeer, is dit sy naaste bloedverwant om hom uit die moeilikheid te help. Met ander woorde, dit is heel moontlik dat enige nabye familielid, nie noodwendig die weduwee se swaer nie, kon intree om die voortbestaan van die familie te verseker.

Prinsloo (1982:85), Hamlin (1996:46), en Nielsen (1997:28) reken dat die huwelik wat as leviraatshuwelik bekend staan, eers heelwat later slegs die verantwoordelikheid van bloedbroers word. Wanneer Rut vir Boas 'n 'losser' noem (3:9), en Boas later as sodanig optree, ook deur 'n huwelik met haar aan te gaan (4:5), gaan dit primêr daarvoor om die familie van Elimelek van uitwissing te bewaar. Lossing en huwelik moet dus in die breër veld van familiesolidariteit geïnterpreteer word. Doob Sakenfeld (1999:60) sê ook dat die outeur van die Rutboek die term לֹסֵר moontlik nie in die latere wetlike en tegniese sin van die woord gebruik nie; Boas is waarskynlik een van meerdere familieverwante wat die verantwoordelikheid het om as 'losser' vir Naomi en haar skoondogter in te tree: hy koop Naomi se grond en bied aan Rut die beskerming van 'n huwelik.

Loader (1994:68-69) beaam hierdie gedagte. Alles het om die welsyn en instandhouding van die familie gedraai, insluitende die uitgebreide familie, oftewel die klan. As daar nood was, moes die naasbestaendes mekaar nie net emosioneel ondersteun nie, maar ook daadwerklik uit die moeilikheid uit help. Die familielid wat hierdie funksie vervul het, het as 'n 'losser' bekend gestaan.

Finansiële nood was uiteraard altyd 'n werklikheid, maar die pligte van 'n lossing was nie slegs daartoe beperk om 'n bloedverwant uit sy ellende los te koop nie. Dit sou ook 'n huwelik met die weduwee van 'n gestorwe man kon insluit. Daarom kan huwelik en lossing, soos dit in die Rutboek voorkom, onder die een begrip, naamlik 'familiesolidariteit' verstaan word. Hier gaan dit om twee sake wat van nature bymekaar hoort (Loader 1994:69).

Bogenoemde eksegete aanvaar dus dat die breëre begrip van 'familiesolidariteit' van toepassing is, voordat die wetgewing ten opsigte van die leviraat geformuleer is. Selfs Braulik wat 'n posteksiliese datering van die Rutboek aanvaar en oortuigend argumenteer dat hierdie boek met die Deuteronomistiese wetgewing in gesprek tree (kyk Braulik 1996:61-138 en 1999: 1-20), meen nie dat die verbinding tussen die huwelik en die lossing in Rut 3:9 buitengewoon is nie. Braulik (1996:120) verwys na Otto (1995:106-107) waarin hy (Otto) 'n Hetitiese teks bespreek. Hierdie teks het op 'n ekstreme geval betrekking: al die direkte manlike familielede wat tot die leviraat verplig is, het uitgesterf en die familie se erfbesit kom ook in die gedrang. In so 'n noodgeval, moet die grense van direkte familie uitgebrei word, nie slegs ter wille van solidariteit nie, maar ook om die instandhouding van die huishoudelike ekonomie te verseker. Vir Braulik is Otto se artikel genoegsame bewys dat die Rutboek, met die verbinding tussen huwelik en lossing, nie iets doen wat vreemd of buitengewoon aan bestaande tradisies of wetgewing is nie.

3.3.2 Die verbinding tussen huwelik en lossing is 'n nuutskepping in die Rutboek³

Zenger (1986:88), Frevel (1992:108) Fischer (1999:40; Fischer 2001:212) en Berlin (2010:3) argumenteer egter dat die verbinding tussen die huwelik en lossing in Rut 3:9 en 4:5 uniek is. Hul uitgangspunt is dat die leviraat en grondbesit twee verskillende bepalinge is. Die feit dat die Rutboek albei as't

³ Hierdie afdeling maak gebruik van De Villiers 2012:doi:10.4102/hts.v68iI.1278.

ware in een asem noem is buitengewoon. Nêrens in die Hebreuse Bybel, behalwe in die Rutverhaal, sê hulle, word die לָאָה ook verplig om met 'n weduwe van 'n gestorwe familielid te trou nie. Hierdie eksegete reken dat die outeur van die boek 'n doelbewuste nuutskepping in gedagte gehad het. Teenoor die bewering dat die Rutboek nie die 'latere' wette geken het nie, meen hulle dat die outeur van die boek deeglik met al die wetgewing in die torah vertrouwd was, en op narratiewe wyse kommentaar daarop lewer. Teenoor Braulik en andere (hierbo) argumenteer hulle dat die verbinding tussen huwelik en lossing inderdaad ongewoon is, en die bande wyer en anders rek as wat onder gebruikelike familiesolidariteit verstaan kan word. Hierdie nuutskepping word op verskillende maniere geïnterpreteer.

Zenger (1986:88) en Frevel (1992:133) verduidelik dat Rut 3:9 eers in samehang met Rut 4:5 verstaan kan word. In Boas se rede teenoor die ander lossers (4:5) voer hy aan dat die motief vir die huwelik-cum-vrykoop van grond die instandhouding van naam van die dode is: dit wil sê, Maglon. Hy bied dus die huwelik en die lossing as 'n gesamentlike pakket aan en verleng die voorskrifte wat vir die leviraatshuwelik geld – bloedbroers – na die verpligtinge van 'n lossers – 'n naby verwant. Huwelik, nie net die leviraatshuwelik nie, en lossing rig hy aan dieselfde adres. Maar nóg Boas, nóg die nadere lossers staan onder enige verpligting vir 'n huwelik. Wanneer Boas egter die twee institusies verknoop, het dit verreikende gevolge.

In hoofstuk 1 het Naomi se man en twee seuns gesterf. Behalwe dat 'n weduwe se posisie ellendig in die ou Nabye Ooste was, was die implikasies hiervan veel erger. Naomi se lewenslyn is ook afgesny (Zenger 1986:88; Frevel 1992:134). Sy is afgesny van 'n familie, sy is afgesny van Israel en ook Israel se geskiedenis met die Here. Kortom, Naomi staar nie net haar eie dood in die oë nie, maar die uitsterf van 'n ganse familie. Dit is ware nood.

Eers wanneer die dood weggeneem word, kan daar sprake van werklike lossing deur familieverwantskap wees, en om slegs Elimelek se grond vry te koop, is nie regtig 'n oplossing nie. Dit sal miskien Naomi se finansiële nood tydelik verlig, maar uiteindelik gaan dit nie verhinder dat 'n familie uitsterf nie (Zenger 1986:88; Frevel 1992:134). Naomi kan op geen manier die lewenslyn voortsit nie, sy is 'n bejaarde, kinderlose vrou wat nie meer vir Elimelek 'n nageslag kan gee nie. Elimelek se lyn kan dus slegs deur Rut, die vrou van sy oorlede seun, Maglon, voortgesit word. Net sy kan deur 'n huwelik - met 'n lossier - 'n kind in die wêreld bring om die lyn voort te sit.

Dit is dan ook presies waarop die verbinding tussen die huwelik en die lossing afstuur - wat in 3:9 geïnisieer is en in 4:5 voltrek word. Dit gaan nie oor twee wette wat nagekom moet word nie, en ook nie oor die lossier wat nie bereid was om sy verantwoordelikheid na te kom nie - hy het immers geen verantwoordelikheid teenoor Rut nie. Met hierdie nuwe en unieke verknoping van twee praktyke wil die outeur van die Rutverhaal sê dat familiesolidariteit meer vra as wat die wet voorskryf (Zenger 1986:88; Frevel 1992:133). Anders as die argumente vir algemene familiesolidariteit (hierbo) wat reken dat die bepalinge ten opsigte van huwelik en lossing nog nie geformuleer was nie, reken Zenger en Frevel dat die outeur van die Rutboek deeglik van hierdie voorskrifte bewus was. Wanneer dit om lewe en dood gaan, is 'n redelike besluit, streng volgens wet, nie voldoende nie. 'n Keuse wat die dood wegneem en lewe bevorder, oorskry die grense van wette, is kreatief, en beteken werklike (ver)lossing.

Vir Zenger en Frevel (hierbo) is dít die belangrikste boodskap wat die Rutboek vir die gemeenskap in die tyd van die tweede tempel wil oordra: solidariteit, medemenslikheid, medelye wat meer gee as wat nodig is. Fischer (2001:241) stem hiermee saam en merk op dat dit die belangrikste verskille tussen Orpa en Rut, en tussen Boas en 'So-en-so', die naamlose lossier is. Orpa en die lossier doen niks verkeerd nie; om die waarheid te sê, hulle neem redelike, logiese en weldeurdagte besluite. Daarenteen tree Boas en Rut eintlik redeloos, selfs

roekeloos op, maar omdat hulle deur liefde gemotiveer word, het hul handeling verreikende gevolge en lei dit tot 'n lewende en lewegewende gemeenskap.

3.3.2.1 Huwelik en lossing - 'n nuutskepping ter wille van vroue?

Fischer (1999:37-40; 2001:212) bied 'n bykomstige perspektief op die verknoping van huwelik en lossing wat by Rut 3:9 aangevoer word. Wanneer Rut na Boas as lossier verwys, bring sy Naomi ook in die prentjie: Naomi is immers die een wat die grond wil verkoop. Maar, anders as wat algemeen aanvaar word, reken Fischer dat nóg die leviraatshuwelik of enige vorm van huwelik met 'n weduwee, nóg die gebruik van lossing bedoel was om 'n weduwee of 'n vrou te beskerm. Inteendeel: beide wette is volkome androsentrië en daarop gerig om die man te bevoordeel. Wat die leviraatshuwelik betref, is die idee primêr dat die gestorwene se naam nie moet uitsterf nie. Sy broer se huwelik met sy weduwee moet seuns voortbring wat sy geslagslyn kan voortsit. Dít - om die gestorwene se bloedlyn voort te sit - is die weduwee se primêre taak. Die feit dat sy 'n mate van beskerming kry (mits sy seuns baar), is bysaak. Min of meer dieselfde geld vir die gebruik van lossing: alles gaan om grondbesit van 'n man in die patriargale familie.

Wanneer Rut op 'n onkonvensionele wyse die huwelik (wat Boas moontlik later as 'n soort leviraatshuwelik sou interpreteer) en die lossingsgebruik bymekaar betrek, is dit met die gedagte om nie net haarself nie, maar ook haar skoonmoeder te bevoordeel. Sy interpreteer die etos van familiesolidariteit op 'n nuwe manier en vind 'n weg om beide ellendige en hulpbehoewende vroue lewenslank te versorg. Sy weerspreek dus die androsentriëse aard van twee gebruike: die leviraat wat hoofsaaklik op die oorlede man fokus, en die lossing wat slegs oor die man se grondbesit begaan is (Fischer 1999:41). Op die dorsvloer bewys Rut haarself as 'n knap eksegeet wat bestaande wette op 'n unieke en kreatiewe manier kan interpreteer. Sy ken die wette van Levitikus en

Deuteronomium, haar 'halaka' (vgl Fischer 1999:40-41; 2001:212) bevoordeel egter nie 'n oorlede man nie, maar lewende vroue, en 'n lewende gemeenskap.

Fischer (2001:240) aanvaar egter dat daar 'n probleem in haar argument mag wees wanneer dit by Rut 4:5 kom. Boas sê uitdruklik vir die lossers: 'Die dag as jy die grond uit die hand van Naomi koop, dan verwerf jy tegelyk Rut, die Moabitiese, die vrou van die dode, om die naam van die dode in stand te hou oor sy erfdeel.' Boas het klaarblyklik die regsteks in Deuteronomium 25 in gedagte, naamlik die leviraatshuwelik ter wille van die instandhouding van die naam van die oorledene. Die probleem is dat hier duidelik weer 'n androsentriese perspektief te bespeur is, en dat dit inderdaad lyk asof dit hoofsaaklik om die patriargale belange van die man se familie gaan, nie dié van twee vroue soos wat met betrekking tot Rut 3:9 geredeneer is nie. Hoekom die skielike ommeswaai?

Sy (Fischer 2001:240) redeneer soos volg: as die 'AutorIn' (Fischer se manier om na die outeur van die Rutboek te verwys en die moontlikheid van 'n vroulike outeur oop te laat) van die Rutboek 'n 'halaka' wil voorlê wat deur die hele komitee in die stadspoort erken moet word, moet 'sy' ook die taal van die torah gebruik, en nie 'haar' eie manier van sê aanwend nie. 'Sy' moet haar argument op die wet baseer, anders het 'haar' 'halaka' geen grond nie. Die 'AutorIn' kies dus doelbewus die androsentriese perspektief van die wetlike teks, om die weiering van die lossers en Boas se huweliksluiting met 'n Moabitiese vrou geloofwaardig en juridies onaantasbaar te maak. 'Haar' doel is nie om die oorwegend vroueperspektief aan die einde van die narratief verlaat nie, maar om die verhaal in 'n patriargale geselskap geloofwaardig te maak.

3.3.2.2 Huwelik en lossing: landsbelofte en nageslagsbelofte verwesenlik

Vanuit 'n feministiese perspektief is Fischer (hierbo) se 'halaka' interessant, maar dit is nie heeltemal duidelik waarom 'n outeur in die tydperk van die tweede tempel so 'n sterk saak ter wille van die belang vir vroue sou wou uitmaak nie.

Fischer se argumente het baie te make met haar vermoede dat die outeur van die Rutboek moontlik vroulik kan wees, terwyl hierdie moontlikheid in die proefskrif met groot skeptisisme bejeën word. Daarom word 'n ander voorstel aangebied, naamlik dié van Adele Berlin (2010:12-14).

Berlin (2010:12) stem saam met die voorstel wat in die bespreking van Rut 1 gemaak is: Naomi se terugkeer na Juda simboliseer Israel se terugkeer ná die ballingskap (kyk hoofstuk 4, 2.3). Die eksodus, sê sy, was 'n bepaalde stylfiguur in die posteksiliese literatuur om na die ballingskap te verwys. Sy voeg egter by dat dit nie net om die verlaat van die land en terugkeer na die land gegaan het nie, maar ook om die realiteit dat familie-eiendom verlaat is, en later weer in besit geneem is (Berlin 2010:13). Die verhaal van die eksodus en die ervaring van die ballingskap spreek dus van verlies, maar ook van kontinuïteit. In albei gevalle het 'n volk die gevaar geloop om uit te sterf; dit het egter nie gebeur nie, en die land wat verlaat is, het weer in besit van die volk gekom.

Berlin (2010:12) sê verder dat Rut 3:9, 4:5 in samehang met Rut 4:12 gelees moet word: die oudstes wens Boas toe dat sy huis mag word soos die huis van Peres wat Tamar vir Juda gebaar het. Hierbo is verwys na eksegete wat in die verleidingstoneel parallelle tussen Juda en Tamar trek, maar Berlin se insigte bied 'n besondere perspektief op Israel se identiteit en die posteksiliese situasie. In die Juda-Tamar episode word die tema van die leviraat aangeraak (Berlin 2010:12). Die leviraat bemiddel die kontinuïteit van 'n familie, spesifiek die lyn van Juda. In Genesis 38 versuim Juda sy plig ten opsigte van die leviraat; in die Rutverhaal vervang Boas vir Juda, maar terselfdertyd doen hy ook meer as wat nodig is. Wat belangrik is, is dat dit in albei verhale oor Judese kontinuïteit gaan, en dat die ingrype op 'n moment plaasvind wanneer 'n familielyn op die punt staan om dood te loop. Berlin verwys nie daarna nie, maar dit is miskien ook betekenisvol om in gedagte te hou dat dit 'vreemde vroue' is wat in hierdie krisismoment 'n plan beraam om die familielyn te laat kontinueer.

Vervolgens sê Berlin (2010:13) dat die kombinasie van leviraat en lossing van die land uiters geskik vir Israel se terugkeer uit ballingskap is, dit is as't ware twee kante van dieselfde muntstuk: behoud van familie en behoud van grond. Die 'go'el' sorg dat die grond in die familie se besit bly, en die 'levir' verseker dat daar 'n familie is om die grond te besit. Die 'levir' se plig kom ter sprake as die familielyn op die punt staan om dood te loop, en die 'go'el' moet optree wanneer die eiendom van die familie die gevaar loop om van die oorspronklike eienaar vervreem te raak. Die wetlike bepalings in die torah - oor die leviraat en die lossing - is bedoel om die kontinuïteit van die familie en die familie se grondbesit te verseker (Berlin 2010:13). Posteksiliese Israel het presies hierdie probleem in die oë gestaar: hul kontinuïteit as 'n nasionale eenheid was onseker, en hul land het in die hande van 'n vreemde, die Persiese regering, beland.

Die belofte van 'n land en die belofte aan 'n nageslag, die beloftes van JHWH aan die voovaders, was vir die posteksiliese gemeenskap baie belangrik en hierdie beloftes speel ook 'n prominente rol in die posteksiliese geskrifte. Wetgewing in die torah maak voorsiening daarvoor dat 'n familie nie uitsterf nie, en dat die land nie in vreemde hande beland nie. Deur die kontinuïteit van spesifiek die Judalyn, word die weg gebaan vir die Dawidiese monargie en die koninkryk van Juda. Die Rutboek wil die hoop skep dat die verhaal wat in die verre verlede afspeel - die tyd van die rigters - in die nabye toekoms herhaal sal word.

So skryf Berlin (2010:14):

The book of Ruth is not an accurate depiction of legal practice, nor is it a midrash on Torah law *per se*. It is a fictional story of return that uses Torah texts to strengthen its audience's hope that the renewal of progeny and land will happen again in their own day. The Judean family who long ago underwent 'exile' and almost lost its family line and its ancestral land, but whose continuity was restored by means of Torah laws, is a metaphor for the exilic or postexilic community which

is being encouraged to see in the Torah the vehicle for its own community of people and land.

Wanneer die Rutverhaal die huwelik en die lossing verknoop, word die beloftes aan 'n nageslag en die belofte aan 'n land geaksentueer. Berlin merk dit nie op nie, maar in die Rutverhaal is dit 'n 'vreemde vrou' wat die nageslagsbelofte sowel as die landsbelofte bemiddel, en deur wie se toedoen die Dawidiese dinastie tot stand gebring word. Anders gestel, deur 'n gemengde huwelik word die beloftes aan die aartsouers verwesenlik, en word daar hoop vir die toekoms gebied.

4 Konklusie

Die derde hoofstuk speel in die donker van nag en die liminale ruimte van die dorsvloer af waar verwarring die onmoontlike moontlik maak. Dis 'n hoofstuk van buitengewone gebeure, wat op 'n manier aangebied word asof dit nie eintlik anders kan nie. Die klimaks waarop die derde hoofstuk van die Rutboek afstuur, is 'n versoek tot 'n huwelik: 'n gemengde huwelik.

Die meesterbrein agter die plan is Naomi: 'n ellendige weduwee. Van die begin af is dit duidelik dat sy 'n huwelik vir haar skoondogter, Rut, in gedagte het. Die man is Boas, 'n vermoënde familielid van Naomi se oorlede man, Elimelek. Naomi gee aan Rut opdrag om haar identiteit geheim te hou, totdat Boas, nadat hy genoeg geëet en gedrink het, gaan lê om te slaap. Dan moet sy stilletjies naderkom, en hom as't ware verlei. Sinspelings op die Juda-Tamar episode en die intrige tussen Lot en sy dogters kan nouliks misgekyk word, terselfdertyd systap die Rutverhaal enige direkte parallele: Rut is op geen manier aan Boas verwant nie, en alhoewel Boas onkant betrap word, weet hy presies wat aan die gang is, en hy stem toe tot Rut se versoek - 'n huwelik.

Dis veral Rut se identiteit wat in hierdie nag drastiese veranderinge ondergaan. Eers is sy identiteitloos, onopgemerk. Verder is sy nie een keer 'die Moabitiese' nie. Wanneer sy wel haar identiteit onthul, is dit nie dié van 'n slavin wat daar buite op die lande werk nie, maar dié van 'n diensmeisie wat in die private sfeer van 'n familie werksaam is. Asof dit nie genoeg is nie, verhef Boas haar status verder tot 'n 'vrou van deug' - iemand wat deur die hele gemeenskap gerespekteer word.

Die versoek tot die huwelik wat Rut aan Boas rig, is ook in meer as een opsig buitengewoon. In die eerste plek kom die versoek van 'n vrou, verder is dit 'n direkte versoek sonder die gebruikelike onderhandelinge tussen families soos wat dit praktyk in antieke tye was nie. Die skokkendste is egter dat dit 'n versoek tot 'n gemengde huwelik is en dat daar 'n tweede versoek daarmee saam gerig word, naamlik, die versoek tot die lossing.

Eksegete bespiegel heelwat of die gebruik van die huwelik en lossing natuurlik saamhoort (3.3.1 hierbo), en of dit 'n nuutskepping in die Rutboek is (3.3.2). Berlin (2010:12-14, 3.3.2.2 hierbo) se voorstel is besonder heuristies ten opsigte van die tydperk van die tweede tempel. In die lossing, die vrykoop van grond, sien sy 'n realisering van die landsbelofte, en in die huwelik sien sy 'n realisering van die belofte van 'n nageslag. Dit is beloftes waaraan die posteksiliese gemeenskap wou vashou en wat vir hulle baie belangrik was: onder die Persiese regering was die land nie meer hulle s'n nie, en Israel se voortbestaan as nasie was van 'n nageslag afhanklik. Die feit dat albei hierdie beloftes deur die toedoen van 'n 'vreemde' vrou verwesenlik word, was in die tydperk van die tweede tempel van kardinale belang. Deur Rut se toedoen kan Israel in die land bly woon; Rut se huwelik met Boas verseker 'n nageslag waaruit uiteindelik koning Dawid gebore gaan word.

Hoofstuk 10

Geslagsregisters en Israel se identiteit

Oorsig

Die fokus van hierdie hoofstuk is geslagsregisters. Oor die algemeen is dit nie gewilde leesstof nie, behalwe vir iemand wat sy of haar herkoms na die een of ander voorouer in die verre verlede wil herlei. Geslagsregisters in die Hebreuse Bybel bestaan uit naam op naam waarvan baie van die name slegs een maal in die hele Bybel voorkom en dit is in die betrokke geslagsregister. Weereens, dis nie gewilde leesstof nie. Hierdie hoofstuk gaan egter aantoon dat die wyse waarop geslagsregisters saamgestel is, die name wat daarin opgeteken is, die volgorde waarin hulle verskyn en die generasies wat hulle oorspan, besonder beduidend is. As voorbeeld gaan die meer 'oop' en inklusiewe geslagsregister van die Judastam ondersoek word soos wat dit in die boek van 1 Kronieke opgeteken is, en die 'geslote' eksklusiewe genealogie van Esra in Esra 7:1-5. Albei geslagsregisters weerspieël iets van die denke oor Israel se identiteit in die posteksiliese tydperk.

Sleutelwoorde

Geslagsregisters, herinneringe, etnisiteit, identiteit, Kronieke, Juda, Esra

Inleiding

Oor geslagsregisters skryf Martin Fitzenreiter (2005:1):

Durch das "Genealogische" in der Anordnung der Ereignisse wird die Vergangenheit als ein dimensioniertes Gebilde, als "Zeit-Raum" konstruiert: es gibt einen Anfang / ein Hinten; es gibt Abzweigungen / "Seiten"; es gibt verknüpfenden "Nähen" und trennende Entfernungen, es gibt das Jetzt / "Vorn". Durch das "Genealogische" wird die Vergangenheit zudem als bewegt und als kausal verknüpft

gesehen; die Ereignisse "werden", sie "blühen", sie "vergehen", sie entstehen aus einander. Durch das "Genealogische" wird die Vergangenheit schließlich zu einem logischen Teil – zum Ursprung – der Gegenwart.

Geslagsregisters sê iets van 'n mens se identiteit, dit herlei 'n mens na sy of haar verlede, dit vertel 'n geskiedenis van waar 'n mens vandaan kom, van bande wat gesmee of verbreek is; daar is 'n stamboom met meerdere takke en sytakke – sommige word vinnig kortgeknip en ander vertak heeltemal in ander rigtings. Deur 'n geslagsregister word verlede en hede met mekaar verknoop, geslagsregisters slaan 'n brug van die verlede na die hede. Die name wat in so 'n geslagsregister opgeteken word, word met groot sorg uitgekies. Daar is mense in die voorgeslagte wat 'n belangrike rol in die geskiedenis gespeel het; daar is egter ook ander name wat doelbewus vergeet word, om watter redes ookal. Fitzenreiter skryf vanuit 'n hedendaagse perspektief op geslagsregisters en hy maak 'n belangrike punt as hy argumenteer dat geslagsregisters nie noodwendig 'n weerspieëling van 'n mens se werklike biologiese afkoms is nie; dikwels bevat geslagsregisters ook 'n element van 'fiksie', van verbeelding om 'n ideale beeld van kontinuïteit met die verlede te handhaaf.

1 Geslagsregisters - herinneringe, etnisiteit, simboliek, mag

In antieke tye was geslagsregisters ook belangrik - soos in hoofstukke 3 en 5 uiteengesit word, het afkoms en kontinuïteit deel van 'n volk se identiteit uitgemaak, en dit kon in geslagsregisters gesien word. Daar is egter enkele dog belangrike verskille: hedendaagse geslagsregisters, ten spyte daarvan dat die werklikheid dalk 'n bietjie skeefgetrek word, weerspieël min of meer iets van 'n bestaande familie. Daar is oupas en oumas wat moontlik nog lewe, of miskien 'n grootjie wat iemand in die familie dalk geken het. Antieke geslagsregisters het nooit oor individuele families gegaan nie, maar het binne stamverband of volksverband funksioneer. 'n Individu is deur die genealogie van die groep by die stam of volk ingelyf. Die meeste name, indien nie almal nie, was nooit bedoel om

rekord van bestaande of oorlede individue te hou nie, maar was ideologies gelade, en het eerder weerspieël hoe 'n stam of 'n volk oor hul identiteit gedink het: watter groepe of stamme was deel van 'n volk, en hoe skakel hulle met mekaar. Met ander woorde, die funksie van geslagsregisters in die antieke tye was heel anders as die doel waarvoor geslagsregisters vandag gebruik word.

1.1 Geslagsregisters en herinneringe

Ben Zvi (2013:7) sê dat geslagsregisters deel van 'n volk se gemeenskaplike herinneringe uitgemaak het, geslagsregisters vertel ook die geskiedenis van 'n volk. Dit konstrueer herinneringe en gee vorm aan die lyne waarlangs 'n volk sy geskiedenis onthou. Een van die belangrikste funksies van 'n geslagsregister was om 'n gevoel van verwantskap, van gemeenskaplike bestaan te skep. Gemeenskaplike voorouers was 'n besonder gewilde wyse om so 'n verwantskap te bevestig: almal in die groep kon daarop aanspraak maak dat hulle wettige afstammeling van sulke patriargale helde van die verlede was. Terselfdertyd het so 'n geslagsregister ook aangedui waar en hoe 'n groep in die groter raamwerk binne die res van die volk inpas.

Dus, geslagsregisters van die antieke tyd herroep herinneringe (Ben Zvi 2013:7). Die name wat daarin voorkom, is gewoonlik belangrike figure in 'n volk se geskiedenis, soos die name van die aartsouers, konings of ander volksleiers. Een funksie van geslagsregisters is om die geskiedenis van 'n groep of 'n volk te vertel en om die identiteit van die groep na aanleiding van die belangrike rolspelers in die geskiedenis te konstrueer.

1.2 Geslagsregisters en etnisiteit

Knoppers (2001:17; 2011:188) skryf oor geslagsregisters en etnisiteit: geslagsregisters, en etnisiteit het ook 'n groep se sosiale en nasionale identiteit definieer, en het funksioneer om groepe van mekaar te onderskei en teenoor

mekaar te posisioneer. Geslagsregisters, net soos etnisiteit, sê Knoppers, is ook 'n manier waarop groepe grense trek om hulself teenoor ander groepe te identifiseer, en te bepaal watter mense - nie in terme van die individu nie, maar in terme van genealogiese afkoms - word by die groep ingesluit of uitgesluit. Hier gaan dit om 'n bepaalde bloedlyn - of bloedlyne - waarlangs identiteit gekonstrueer word. Deur geslagsregisters word aangedui watter bloedlyne tot 'n groep behoort en watter nie: identiteit word in terme van afkoms uitgespel, en geslagsregisters baken die grense van so 'n groep af (Knoppers 2001:17; 2011:188-189).

1.3 Geslagsregisters, simboliek en mag

Thomas Hieke (2010:150) brei vervolgens op geslagsregisters uit. Hy beaam dat geslagsregisters in die antieke wêreld 'n baie belangrike rol gespeel het. Konings, volke en selfs gode is na aanleiding van hul genealogiese herkoms voorgestel. Volke in die antieke tye het talle godelyste en koningslyste wat na hul oorsprong, dikwels 'n mitiese oorsprong herlei kan word. Ander lyste is meer histories van aard en bevat name van die leiers of helde wat 'n rol in die geskiedenis gespeel het. Hieke beklemtoon egter die gefabriseerde aard van sulke lyste. Nie net die name nie, maar ook die volgorde waarin die name gelys word, en die aantal name wat in so 'n geslagsregister voorkom, is belangrik. Byvoorbeeld, geslagsregisters wat uit tien manlike lede bestaan, was besonder gewild (kyk ook bespreking hieronder). Sulke lyste van name kon etlike generasies oorspan, en meestal was hierdie tydperke so lank dat dit histories hoegenaamd nie geloofwaardig kan wees nie. Met ander woorde, geslagsregisters in antieke tye is minimum geskiedenis, maksimum fiksie en simbolies gelade.

Geslagsregisters is dus hoegenaamd nie bedoel om 'n akkurate rekord van die geskiedenis te wees nie. Nihan (2011:68) voeg nog 'n dimensie van geslags registers by, en hy sê dat verskillende genealogieë wat uit die Persiese tyd dateer, daarop dui dat daar gedurende hierdie tyd mededingende wyses was

waarop die posteksiliese gemeenskap in Jehud hul identiteit probeer definieer het. Volgens hom is geslagsregisters wat in die posteksiliese tyd saamgestel is, 'n weerspieëling van die politieke en godsdienstige magsverhoudinge van die tyd. Eerder as om 'n weergawe van die verlede of die geskiedenis te wees, vertel antieke geslagsregisters iets oor die kontemporêre belangegroep van hul tyd.

Geslagsregisters word geïnspireer deur herinneringe, etnisiteit, simboliek en mag. Die name, die volgorde, die getal, die formaat, die tydperk, alles in 'n geslagsregister, het niks met geskiedenis te make nie, maar verklap alles oor die denke van 'n bepaalde groep se identiteit.

2 Tipes geslagsregisters

In die Hebreeuse Bybel kom verskillende soorte geslagsregisters voor, en alhoewel hulle verskillende funksies het, wil elkeen iets oor Israel se identiteit meedeel. James T Sparks (2008:16-17) en Thomas Hieke (2010:166-167) onderskei twee basiese vorme van genealogieë, naamlik segmentêr en lineêr. Segmentêre genealogieë dui die basiese geslagslyn sowel as meerdere vertakkings aan. Dit sê wie die stamvader en soms wie die stammoeder was, en dit verstrek ook die name van meerdere seuns en dogters. Lineêre genealogieë daarenteen is meestal patrilineêr van aard en strek slegs oor een lyn: stamvader, seun, kleinseun, ensovoorts oor 'n spesifieke aantal geslagte. Patrilineêre genealogieë is geneig om voorkeur aan 'n tienledige stamboom te gee, nl. tien geslagte van vader en seun wat mekaar opvolg.

Sparks (2008:17-18) onderskei slegs twee elementêre tipes geslagsregisters wat om diepte en breedte gaan. Hieke (2010:166-167) brei verder uit en onderskei vier elementêre tipes:

(i) *toledot* (in Afrikaans gewoonlik vertaal met 'geslagsregister' of 'geskiedenis');

- (ii) *yalad*-aktief ('X het die lewe geskenk aan Y' of 'X was die vader van Y) en *yalad*-passief ('vir X word Y gebore') [Sparks (2008:17-18) se diepte];
- (iii) *ben*-tipe (meestal manlik, maar soms ook vroulik 'hy / sy' was die vader / moeder van' of 'hy / sy was die seun / dogter van');
- (iv) en broer-suster-tipe ('hy / sy was die broer / suster van') (Sparks (hierbo) se breedte).

Eersgenoemde twee tipes, *toledot*- en *yalad*-tipes word albei na aanleiding van die Hebreeuse werkwoord לָדָר gekonstrueer; hulle is gewoonlik spesifiek en dui een bepaalde deurlopende geslagslyn aan. Laasgenoemde twee, die *ben*- en broer-suster-tipes word na aanleiding van die betrokke selfstandige naamwoord - vader, moeder, broer, suster - gekonstrueer; hulle is algemeen van aard en dui verskillende familievertakkinge aan.

3 Geslagsregisters het verskillende funksies

In die Hebreeuse Bybel kom die meeste genealogieë in die boeke Genesis en 1 Kronieke voor. Vervolgens kortliks 'n oorsig oor die wyses waarop sommige navorsers die funksies van die verskillende geslagsregisters interpreteer.

3.1 Geslagsregisters bind verhale saam - Genesis

So skryf Naomi Steinberg (1989:41) oor Genesis: 'Genesis is a book whose plot is genealogy.' Hiermee bedoel sy dat die verskillende genealogieë die verskillende intriges in die Genesisboek by mekaar betrek. Daar is verskillende intriges oor verskillende karakters en gebeure wat skynbaar los van mekaar staan, maar die geslagsregisters ryg hulle aanmekaar om 'n samehangende verhaal te vertel. Sy (Steinberg hierbo; kyk ook Thomas 2011:3) verduidelik soos volg. Die eerste geslagsregister in die Bybel kom net ná die broedermoord voor en dit is die geslagsregister van Kain: Genesis 4:17-24. Daarna volg die geslagsregister van Adam, Genesis 5:1-29, en dit vat alles saam van wat vanaf die Skepping tot by die Vloed gebeur

het. Die Vloedverhaal is volgende aan die beurt, Genesis 6-9; Genesis 10 volg met die name van van Noag se kinders, Jafet, Gam en Sem se afstammeling. In Genesis 11 word van die toring van Babel vertel, en die gebeure eindig met die genealogie van Sem, Genesis 11:10-26. Sem se stamboom slaan die brug tussen die oergeskiedenis en die historiese tydperk van die aartsvaders, Abram, Isak en Jakob.

In die eerste elf hoofstukke van Genesis funksioneer die geslagsregisters dus om die indruk van koherente geheel te skep, vanaf die Skepping tot by die aartsouers en om 'n oorgang tussen die oergeskiedenis en die geskiedenis te bewerk. Hierna gaan dit om die spesifieke stambome van die aartsvaders: Abraham, Isak en Jakob. Die fokus vernou dus vanaf die grootse skepping van die wêreld en die mensdom, tot by 'n spesifieke voorvader van die volk Israel, en deur wie Israel as volk sou voortplant. Thomas (2011:126) merk op dat dit nie slegs die aartsvaders is wat 'n stamboom in die boek Genesis ontvang nie; die aartsouervertellings word kort-kort deur ander geslagsregisters ook onderbreek. Byvoorbeeld, alhoewel die Here se beloftes deur Isak verwesenlik sou word, ontvang ook Ismael 'n stamboom vol belofte (Gen 25:12-15). Alhoewel Jakob die stamvader van die twaalf stamme van Israel is, kry Esau ook 'n nageslag (Gen 36).

Teen die einde van Genesis word 'n uitgebreide geslagsregister gegee met die name van al die seuns wat in Egipte aangekom het, sowel as dié van hul nasate (Gen 46:8-25). Thomas (2011:126) reken dat die belofte wat ná afloop van die Vloed gemaak is, beteken het dat die mensdom nooit weer uitgewis sou word nie. Een mens se geslagslyn is dus nie voldoende om die mens te laat voortplant nie, en daarom moes geslagsregisters ook meerdere lewende groepe insluit - soos Esau en Ismael wat ook deur die Abraham-verbond en die teken van die besnydenis ingesluit is. Met ander woorde, daar is nie net een hooftak van die Abraham-familie nie, maar ook die sytakke kry aandag; alhoewel hulle nie deel van die hoofstroom familie uitmaak nie, het hulle nie uitgesterf nie, maar op 'n manier bly voortplant, soos wat die mens bly voortplant.

In terme van die posteksiliese samelewing, sou 'n mens kon byvoeg dat daar onder sommige kringe 'n bepaalde verdraagsaamheid teenoor die Abraham-familie bestaan het - dit is die Edomiete en Ismaeliete. Alhoewel hulle nie 'Israel' was nie, het JHWH hulle ook op 'n manier by sy verbond ingesluit, en hulle, net soos Israel met 'n nageslag geseën.

3.2 Geslagsregisters is huishoudelik of polities - 1 Kronieke

Sparks (2008:18) skryf oor 1 Kronieke en wys op die besondere 'vloeibaarheid' in die geslagsregisters in hierdie boek. Met 'vloeibaarheid' bedoel hy dat die verskillende genealogieë binne verskillende sferes funksioneer - die huishoudelike, politiese, juridiese en religieuse sferes - en dat dieselfde persoon se genealogiese verwantskappe binne die verskillende sferes op verskillende maniere voorgestel word. Daar kan selfs oënskynlike teenstrydighede voorkom. Byvoorbeeld, in 1 Kronieke 2:10-17, in Ram se geslagsregister, is Dawid maar een van Isai se sewe seuns; hy word slegs - bykans terloops - as die sewende seun gelys en op geen manier van sy broers onderskei nie. Hy het wel 'n vader, broers en susters en susterskinders, maar hy, Dawid as die jongste, het nog nie kinders nie. In die koningslys van 1 Kronieke 3:1-23 waar al die konings van Juda en hul eksiliese en posteksiliese nasate gelys word, word Dawid as die oorspronklike voorvader van alle konings beskou. Hier het Dawid geen vader, moeder, broers, susters, neefs, niggies of enige ander familie nie - maar hy het baie kinders.

Sparks (hierbo) argumenteer dat hierdie twee lysse in twee verskillende sferes funksioneer: Ram se genealogie is huishoudelik van aard, en verteenwoordig maar een segment van die vele segmente in die groter (huishoudelike) Judese genealogieë, wat op hul beurt ook 'n onderdeel van die nog-groter Israelitiese genealogieë is. Die koningslys is polities van aard en is 'n opeenstapeling van die lysse van Dawid se seuns om 'n lys van al die Dawidiese konings saam te stel. Net soos Hieke (2010:150), merk Sparks (2008:21) die historiese onbetroubaarheid van geslagsregisters in die antieke tye op. Dit gaan nie in die

eerste plek om die individue nie, maar om die doel waarvoor die geslagsregister gekonstrueer is.

4 Geslagsregisters: oop of geslote

Ben Zvi, Steinberg, Hieke en Sparks se verduidelikings ten opsigte van geslagsregisters is 'n betreklik neutrale verstaan van die maniere waarop geslagsregisters in die antieke tye saamgestel is en die verskillende wyses waarop hulle funksioneer het. Knoppers en Nihan wys ook op die ideologieë van etnisiteit en mag wat geslagsregisters inspireer het, en meer daarop gerig was om groepe van mekaar te onderskei. Meer as om net 'n bepaalde groep se identiteit op een of meer maniere te verwoord, het kompeterende belange van verskillende groepe 'n rol gespeel in die manier waarop geslagsregisters in die posteksiliese tyd saamgestel is. Juda se geslagsregister in 1 Kronieke en Esra se geslagsregister in Esra 7:1-5 dien as voorbeelde van hierdie verskillende denke oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel.

4.1 Juda se 'oop' geslagsregister in 1 Kronieke

Verskeie eksegete trek parallelle tussen Dawid se geslagsregister in 1 Kronieke 2:4-15 en Rut 4:18-22. Dawid se geslagsregister kom slegs in hierdie twee gedeeltes van die Hebreeuse Bybel voor. Die primêre fokus van die volgende bespreking, is dus Juda (Dawid is uit die stam van Juda) se geslagsregister soos wat dit in 1 Kronieke voorkom.

Knoppers (2001:28) dateer die Kroniekeboeke in die Persiese en vroeë Hellenistiese periode. Wat die geslagsregisters in Kronieke oor die algemeen betref, merk hy op dat die Kronieke-skrywers 'n besondere etniese en sosiale diversiteit aan die stam van Juda toeskryf, en dat dit in skrilte kontras met die eksklusiwiteit van Esra en Nehemia staan ('n bespreking oor Esra se geslagsregister volg hierna). Hy stem met ander eksegete saam dat Esra en

Nehemia die term 'Israel' uitsluitlik vir die teruggekeerdes uit die ballingskap reserveer, en dat vir hulle, die basis, die oorsprong van die volk, in die ervaring van die ballingskap geleë was. Die identiteit van die volk kon in die ballingskap gevind word, en die genealogie van die volk is gekonstrueer na aanleiding van die ballinge en hul afstammeling.

In die genealogie van Juda, soos wat dit in die Kroniekeboeke, spesifiek 1 Kronieke 2:3-8:40 aangebied word, word hierdie basis van Esra en Nehemia se posisie ondermyn. Juda se oorsprong kan na verhoudinge en ondertrouery met verskillende volke toe teruggevoer word. Waar Esra (9:10-15) ernstig waarsku dat Israel se bestaan en toekoms in die land deur gemengde huwelike bedreig word, sê die skrywer van Juda se geslagsregisters in die eerste Kroniekeboek daarenteen dat gemengde huwelike juis die wyse is waarop Juda in die land uitbrei en ontwikkel (Knoppers 2001:29-30).

Knoppers (2001:16; 2011:177) merk op dat 1 Kronieke 2:3-4:23 'n besondere prominente posisie aan die Judastam toeken. Selfs nadat die fokus van Juda in 1 Kronieke 5 na Ruben verskuif, val die kollig steeds op Juda. Juda is nie die eersgeborene nie, en ook nie die ontvanger van geboortereg nie, nogtans word hy 'groot' onder sy broers en 'n leier kom uit hom voor (1 Kron 5:2). Die 'groot onder sy broers' is 'n duidelike verwysing na die Dawidiese koningskap. Amit (2001:146-147) reken dat Juda se prominensie terug herlei kan word na 'n betreklik vroeëre tradisie binne die breër Israelitiese stamverband, en sy sien dit in in Jakob se laaste seënwense (Gen 49:1-12). Volgens vers 8 sal Juda se broers voor hóm buig en nie voor Josef soos wat Josef in sy drome gevisualiseer het nie. Die 'septer' in vers 10 en die 'kleed' in vers 11 is onmiskenbaar koninklike simbole. Knoppers (2011:117) meen ook dat Juda se koninklike tradisie na alle waarskynlikheid aan die Kronis bekend was – en, 'n mens sou ook kon sê, na aanleiding van die geslagsregister aan die einde van die Rutboek, dat die outeur van hierdie boek op sy beurt steeds die tradisie handhaaf.

Sparks (2008:224) wys daarop dat daar veral in Juda se genealogie 'n hele aantal verwysings na 'vreemdelinge' voorkom, dit is, nie-Israeliete wat by die stam van Juda deur 'n huwelik ingesluit is. Knoppers (2001:19-23; 2011:180-186) brei verder uit op 'n aantal gemengde huwelike, spesifiek binne die Judalyn:

1) Juda, die stamvader begin deur 'n Kanaänitiese vrou te neem (1 Kron 2:3; vgl ook Gen 38:2) en hierdie gemengde huwelik is die eerste basis vir die verdere ontwikkeling van die Judastam (Knoppers 2001:19; 2011:180).

2) Sekere afstammeling van Sela trou in Moab in, en hierdie afstammeling gaan woon later in Betlehem (1 Kron 4:21-22).⁴ 'n Lyn wat hiermee parallel loop, is die afstammeling van Juda en sy Kanaänitiese skoondogter Tamar (Knoppers 2001:19; 2011:182). Tamar skenk geboorte aan 'n tweeling, Peres en Serag.

3) Gesron (seun van Peres; vgl ook Rut 4:18-19) se oudste seun is Jeragmeel, en sowat ses geslagte ná Jeragmeel kom Sesan. Sesan het nie seuns nie, net dogters, en een van sy dogters gee hy aan sy Egiptiese slaaf met die naam Jorha (1 Kron 2:34-35). 'n Besonder vrugbare nageslag volg – dertien geslagte lank (Knoppers 2001:20; 2011:182).

4) 1 Kron 2:17 verwys na Abigail, 'n suster van koning Dawid. Die aanloop tot Abigail begin reeds in 1 Kronieke 2:4 met Tamar, Juda se skoondogter wat vir hom Peres en Selag gebaar het. Ten opsigte van die Rutboek, is veral hierdie paar verse in 1 Kronieke 2 van besondere belang: Peres, Gesron (v 5) Ram, Abinadab (v 10), Nagson, Salmon, Boas, Obed, Isai (vv 11 & 12), en Dawid (v

⁴ Hierdie interpretasie strook nie met die Afrikaanse vertaling nie. Knoppers (2001:22; 2011:181) merk op dat die teks korrup is en uiters verwarrende probleme oplewer. Die meeste vertalings, soos ook die Afrikaanse vertaling, verdoesel die kompleksiteit deur **בְּעֵלָיו** as 'heers' te interpreteer, maar die meer algemene betekenis van die Hebreeuse werkwoord impliseer 'trou' (Knoppers 2001:22; 2011:181). **לְהָם וְיָשָׁבִי** word in Afrikaans met 'n eienaam, Jasubi-Legem vertaal. Knoppers (2011:181 n 29) lees dit **בֵּית לְהָם וְיָשָׁבִי** en neem aan dat die MT die **בֵּית** laat val het, soos wat dit soms in saamgestelde naamkonstruksies gebeur. Die betekenis van die teks is dan nie dat Koseba, Joas en Saraf oor Moab geheers het nie, maar in Moab ingetrou het; Jasubi is ook nie 'n eienaam nie, maar het betrekking op 'n latere verblyf in Betlehem (Knoppers 2011:181-182).

15) is almal name wat ook in die geslagsregister aan die einde van die Rutboek (4:18-22) voorkom. (Slegs in hierdie twee gedeeltes, 1 Kronieke 2:4-15 en Rut 4:18-22 word besonderhede oor Dawid se genealogie verstrek.) Abigail, Dawid se suster het 'n dogter, Amasa wie se vader Jeter, die Ismaeliet was (1 Kron 2:17; Knoppers 2011:182; kyk ook Knoppers 2001:19).

5) Koning Dawid neem Maäka, dogter van koning Talmai van Gesur as vrou – moontlik 'n diplomatieke huwelik – en een van hul seuns was Absolom (1 Kron 3:2; Knoppers 2001:21; 2011:183).

6) Nog iemand uit die Judastam met die naam Mered, neem naas sy Judese vrou ook Bitja, die dogter van 'n Egiptiese farao (1 Kron 4:18; Knoppers 2001:21; 2011:186).

In Juda se geslagsregister is daar dus Kanaäniete, Ismaeliete, Gesuriete Egiptenaars en Moabiete - 'n bonte verskeidenheid van etniese groepe wat uitdruklik deur Esra en Nehemia afgekeur word. Gegee die gefabriseerde aard van geslagsregisters in die antieke tye, is die insluiting van hierdie 'vreemde nasies' in Juda se geslagsregister nouliks toevallig. Waar Esra en Nehemia gemengde huwelike verbied het (kyk hoofstuk 8), is gemengde huwelike na die Kronis se mening van die maniere waarop Juda se nasate binne die land voortgeplant het en 'n bydrae gelewer het tot die volk wat hulself 'Israel' noem.

Schweitzer (2013:16) maak 'n algemene opmerking oor die geslagsregisters in 1 Kronieke 1 - 9 en hy skryf: '. . . lineages may be constructed to challenge the current status quo by presenting a radically different picture of the world as if it were reality . . .' Die belangrikste doel van genealogiese materiaal in Kronieke, sê Schweitzer (2013:16), is om iets van die identiteit te vertel van die entiteit wat 'Israel' genoem word. Al die genealogieë is op die een of ander manier besig om Israel se identiteit in terme van etnisiteit en biologiese verwantskap te definieer. Wat opvallend in Kronieke is, is dat die genealogiese lyste nie poog om 'Israel' van die 'ander' te onderskei nie, daar word nie individue of groepe opgenoem wat uitgesluit behoort te word nie. Dit gaan eerder om die interne organisering van

die gemeenskap (Israel) deur verhoudinge tussen mense uit te beeld wat van Israel deel is of deel behoort te wees (Schweitzer 2013:22). Daar word eenvoudig aanvaar dat al die 'nasies' wat in die geslagsregister opgenoem is, bygedra het tot die vorming van Israel se identiteit in die posteksiliese tydperk. In die Kronieke-geslagsregisters word 'n hele aantal nie-Israeliete ook ingesluit (soos dit byvoorbeeld in die bespreking van die Juda-stam hierbo geblyk het). Dit, sê Schweitzer (2013:22) is enersyds om hul posisie in die tyd van die Kronis te legitimeer, en erkenning te gee aan die betekenisvolle rol wat sommige individue of groepe reeds in die sosio-historiese werklikheid van die tyd van die tweede tempel gespeel het.

Geslagsregisters moet egter nie net tot 'legitimiteit' gereduseer word nie. Schweitzer maak gebruik van wat hy 'n 'utopian literary theory' noem (Schweitzer 2013:16, 22) – 'n utopiese literêre teorie. Hiermee wil hy – soos ander eksegete – te kenne gee dat geslagsregisters nie histories betroubaar is nie, maar literêre konstruksies. Die doel is egter nie net om huidige sosiale verhoudinge te legitimeer nie, maar om verder te gaan en juis kritiek teen die bestaande bestel uit te spreek. Die huidige bedeling is onvolkome en moet in die lig van 'n beter, alternatiewe realiteit – 'n 'utopia' verander. (Schweitzer 2013:22). Geslagsregisters wil nie die status quo bevestig of legitimeer nie, maar kritiseer. Schweitzer (2013:23) sê:

In Israel's past, so the Chronicler contends, foreigners have either aided or have been examples for 'Israel,' and they will continue to be so in the present and in the future. Chronicles seems to suggest in the genealogies that, if these foreigners are not accepted by those claiming to be 'Israel,' then the correct response is simply to redefine 'Israel' and include these foreigners.

Met ander woorde, 'Israel' is nie 'n geslote entiteit nie, maar 'n vloeibare groep wat daartoe in staat is om hulself voortdurend te herdefinieer. Dit wil egter lyk asof so 'n 'utopiese' en 'oop' gemeenskap nie vir almal die ideale 'Israel' voorgestel het nie.

4.2 Esra se geslote geslagsregister: Esra 7:1-5

Buite die geslagsregisters in Genesis en 1 Kronieke 1 - 9, is die langste geslagsregister dié van Esra, in Esra 7:1-5. Terwyl die Judalyn soos wat dit in 1 Kronieke (hierbo) voorgestel word, 'n meer geskakeerde samestelling van herkoms voorstel, is Esra se geslagsregister verteenwoordigend van 'n suiwer 'etniese' genealogie. Wat hy met die term 'heilige saad' (kyk veral hoofstuk 8, 2.3.1 - 2,3,1,2) bedoel, word veral duidelik as 'n mens na die name kyk wat in sy indrukwekkende genealogie verskyn. Esra se geslagsregister (7:1-5) is 'n patrilineêre geslagsregister wat oor sewentien geslagte sterk. Die getal sewentien as sodanig is nie beduidend nie, maar die getalle tien en sewe wel (vgl Prinsloo 1982:104; Zenger 1986:100; Frevel 1992:158; Gow 1992:88; Loader 1994:100; Doob-Sakenfeld 1999:85; Fischer 2001:259; Ron 2010:85 - meer hieroor in die volgende hoofstuk oor die bespreking van Rut 4:18-22). Of daar enige simboliek aan Esra se geslagsregister wat uit 10 + 7 bestaan, is egter nie duidelik nie.

Esra het 'n indrukwekkende *ben*-tipe geslagsregister: Esra is die seun van Seraja, seun van Asarja, seun van Hilkia, seun van Sallum, seun van Sadok, seun van Agitub, seun van Amarja, seun van Asarja, seun van Merajot, seun van Seragja, seun van Ussi, seun van Bukki, seun van Abisua, seun van Pineas, seun van Eleasar, seun van Aäron. As 'n mens na hierdie lys voorsate kyk, blyk dit dat Esra sy herkoms na 'n ononderbroke priesterlike lyn herlei. Histories is die lys ongeloofwaardig, en sommige van die name is heeltemal onbekend. Daar is egter sekere figure in hierdie gefabriseerde genealogie wat besonder insiggewend is, en wat wil sê wie hierdie Esra is: Esra wat opgetrek het uit Babel, Esra die skrifgeleerde, Esra, vaardig in die torah van Moses wat JHWH die God van Israel gegee het. Leuchter (2010:46-48) bespreek die belangrikste figure in die reeks.

Eerstens word Esra voorgestel as 'seun van Seraja'. Dit kan nouliks 'n biologiese vader-seun verband wees. In 2 Konings 25:18 is Saraja die hoëpriester

wat tydens die regering van Sedekia gedien het, maar hy is in Ribla tereggestel en sou dus nie die ballingskap meegemaak het nie (Leuchter 2010:47). Selfs al het Esra oorleef en was hy op daardie stadium 'n kind, sou hy nog voor die terugkeer gesterf het. Grabbe (1998:26-27) stem saam dat Esra onmoontlik die seun van Seraja kon wees; as 'n mens berekeninge op grond van historiese gegewens maak, raak dit heeltemal absurd, want dan moes Esra, teen die tyd wat hy ná die ballingskap na Jerusalem toe sou terugkeer, ten minste 120 jaar oud gewees het. Die teks wil egter hê dat Esra as die 'seun van Seraja' aanvaar word, en Leuchter (2010:47) verduidelik: Seraja was die laaste hoëpriester van pre-eksiliese Juda, en dit is belangrik. As Esra as 'die seun van Seraja' voorgestel word, bevestig dit 'n bepaalde kontinuïteit met die verlede. Esra kom vanuit die pre-eksiliese tradisie, en hy kan vertrou word om hierdie (heilige) tradisies ook in die posteksiliese tyd oor te lewer.

Sadok is ook 'n belangrike priesterlike figuur. Volgens die historiese tradisie hoort Sadok tot die hoogbloei-tydperk van die monargie, die roemryke tyd van Dawid en Salomo. 2 Samuel 15:24-29 vertel dat Sadok vir Dawid tydens sy vlug voor Absolom ondersteun het, en volgens 1 Konings 1:44-45 tree hy as hoëpriester tydens Salomo se troonbestyging op. Ook hierdie tekste is egter nie histories betroubaar nie: Jonker (2011:72) wys daarop dat tekste wat Sadok se hoëpriesterskap tydens die verenigde monargie beskryf, ook uit die tydperk van die tweede tempel dateer. Sy pre-eksiliese priesterskap, reken Jonker (2011:72), 'was "re-invented" in later times by relating the priests to Zadok and Aaron.' Sadok as vooraanstaande pre-eksiliese priester, is 'n posteksiliese 'her-ontwerp' om 'n bepaalde priesterkring aan Sadok en aan Aäron te verbind, en Esra staan in hierdie lyn.

Esra en Sadok is slegs 'n onwaarskynlike vier geslagte van mekaar verwyder. Net soos die vader-seun verhouding tussen Esra en Seraja, is die historiese afstand tussen Esra en Sadok ook ongeloofwaardig. In die bespreking oor Israel se identiteit in die Persiese tydperk (hoofstuk 5, 3.1.1) is die

moontlikheid genoem dat daar gedurende hierdie tyd spanning tussen sekere priesterlike kringe kon bestaan het, en dat veral die Sadokitiese priesters besonder invloedryk was en ook magsposisies in die samelewing beklee het (kyk weer Bonfiglio: sj; Barton & Bowden 2004:171; en Jonker 2011:72). Leuchter (2010:46-47) vermoed dat dit ook die rede vir die kunsmatige nabyheid tussen Esra en Sadok is: spanning onder sommige priesterlike kringe in die tyd van die tweede tempel wat met mekaar om dominansie en mag in Jehud se godsdienstopolitiek meegeding het. In die figuur van Sadok gaan dit om kontinuïteit en om mag. Sadok, die pre-eksiliese hoëpriester in die tyd van Dawid en Salomo, is nie te ver verwyderd van die posteksiliese Esra by die tempel in Jerusalem nie. Hoe nader in tyd aan die legendariese Sadok, hoe meer legitiem is sy opvolger, in hierdie geval, Esra. Esra se noue verwantskap aan Sadok, bevestig die vermoede dat die boek Esra, soos verpersoonlik deur die figuur Esra, die belange van die posteksiliese Sadokitiese priesters op die hart dra, en die mag wat hulle in die posteksiliese gemeenskap gehad het, bevestig.

Die figure van Pineas, Eleasar en Aäron laat Esra se geslagslyn in die woestyntyd begin. Eers iets oor Aäron, alhoewel hy laaste in Esra se geslagsregister genoem word. Esra 7:5 noem Aäron die 'hoëpriester', maar nêrens elders in die Hebreeuse Bybel word die amp van hoëpriester aan Aäron toegeken nie. Esra het moontlik Numeri 3:6 in gedagte waar Moses instruksies ontvang dat die ander Leviëte Aäron en by implikasie sy afstammeling moet dien, maar die offisiële amp van hoëpriester is nog nie hier ingestel nie (Leuchter 2010:46). 'n Onderskeid word dus tussen die Leviëte self gemaak: almal is priesters, maar Aäron en sy nageslag is verhewe bo die res. Hierdie toegeskrewe status aan Aäron dui alreeds daarop dat daar allerlei ideologieë in Esra se geslagsregister aan die werk is.

Aäron se seun Eleasar, is een van vier broers: Nadab, Abihu, Itamar en Eleasar (Num 3:2-4). Nadab en Abihu sterf omdat hulle 'vreemde vuur' voor die Here in die woestyn gebring het, maar Itamar en Eleasar het in die priesteramp gebly.

Na Pineas is daar ook al meerdere male in die proefskrif verwys, spesifiek sy optrede in Numeri 25:7-11. Pineas is die een wat met groot godsdienstige ywer die kamp van die Israeliete van die teenwoordigheid en invloed van vreemde vroue suiwer, en 'n mens kan nie help om 'n parallel tussen Pineas se optrede en dié van Esra in Esra 10 te sien nie. Esra bring wel nie die vreemde vroue om die lewe nie, maar hy stuur hulle en hul kinders weg - hy suiwer as't ware die kamp net soos sy voorvader Pineas.

Esra se geslagsregister wat na Aäron toe terug herlei word, en die vermelding van sy seun Eleasar en sy kleinseun Pineas, ondersteun Aaron (2013:463) se waarneming dat daar in die posteksiliese tyd 'n priesterlike 'kas' (caste) was wat hul oorsprong in die woestynggebeure gevind het. Die verhale van die woestyntyd was hul geskiedenis, dit het aan hulle gesag verleen en hul gesag was gelykstaande aan JHWH se instruksies wat Hy aan Moses oorgedra het. Verder, die verbintenis met Seraja en veral Sadok, verbind Esra tot 'n ononderbroke priesterlike geslag van die pre-eksiliese monargiese tyd tot en met die posteksiliese tydperk. Esra word dus verbind met die status van 'n verhewe priesterlike klas wat in die woestyntyd deur JHWH self vasgelê is, wat 'n belangrike rol tydens die Dawidiese monargie gespeel het, en wat ononderbroke tot in die posteksiliese tye bly voortbestaan het.

Wie was hierdie Esra? Barton & Bowden (2004:171) twyfel aan sy historisiteit - waarskynlik is hy 'n literêre figuur wat vir 'n sekere doel geskep is. Daar is inderdaad verskeie aanduidings in die teks self wat hierdie vermoede bevestig. Grabbe (1998:26-27) sê dat alhoewel Esra oënskynlik uit 'n priesterlike, selfs 'n hoëpriesterlike geslag kom, hy nêrens op die priesterlike amp aanspraak maak nie: hy word voorgestel as 'n skrifgeleerde, vaardig in die wet van Moses (Esra 7:6). Volgens Esra 7:10 het hy sy 'hart daarop gerig om die torah van JHWH te ondersoek en te betrag en om Israel die insettinge en verordeninge te leer'. Dit, sê Grabbe, is vreemd. Die literati se funksies was intellektuele aktiwiteite: om aandag te gee aan alles wat gelees en geskryf is - briewe, dokumente, argiewe, verslag doen, boekhou, opmetings van grond, tempels, ensovoorts (kyk ook hoofstuk 7, 2.1). 'n Literator se verantwoordelikhede sou

ook die produseer van kultiese tekste kon insluit, maar ook dit was 'n intellektuele onderneming, en nie 'n funksie van die priesters nie, priesters was hoofsaaklik met die kultus en kultiese handeling gemoed. Esra is egter albei. Esra 7:11 beskryf Esra as 'n priester-skrifgeleerde en dit is buitengewoon.

Gerstenberger (2005:82-83) stem saam dat daar bittermin historiese waarheid aan die Esra-figuur te bespeur is en dat die waarheid wat hy wil bemiddel eerder eties-teologies van aard is. Sy geslagsregister en die name van die karakters daarin wat van onberispelike wetsgetrouheid getuig, stel Esra voor as iemand wat bekwaam is om leiding te neem wanneer die posteksiliese gemeenskap hulself opnuut aan die godsdiens toewy. Hy is 'n 'skrifgeleerde': hy ken die boektradiese, die versameling en oorlewering van die vaders van die geloof en die riglyne wat hulle vir die lewe gegee het; hy is ook 'n priester, die prototipe van die amp in sy geslagslyn wat alreeds by Aäron begin het. Aäron was die broer van Moses, die bemiddelaar van die Woord. Met ander woorde, sê Gerstenberger (2005:84), in die figuur van Esra word verskeie ampte verenig: die leer van die torah sowel as beheer van die kultus. Sy Sadokitiese afkoms maak van hom 'n volbloed priester, maar hy is ook verbonde aan die Levitiese skrif en leraarstradieses. Esra se geslagsregister wil waarskynlik vertrouwe inboesem, hy ken die torah en is bekwaam genoeg om die voorskrifte daarvan uit te voer.

Wat vir die doel van die bespreking belangrik is, is dat die figuur van Esra, sy geslagsregister en sy optrede, ook sy denke oor Israel se identiteit weerspieël: die 'heilige saad'. Israel se identiteit moet op dieselfde wyse as Esra s'n langs suiwer 'Israelitiese' lyne gekonstrueer word. Die volk Israel word gekenmerk aan afsondering, 'n heilige en priesterlike nasie vir JHWH, en daarin stel Esra die voorbeeld.

5 Konklusie

Die belangrikste punt wat hierdie hoofstuk wil beklemtoon, is dat geslagsregisters in die antieke tyd nie bedoel was om histories betroubaar te wees nie. Geslagsregisters is op verskillende wyses saamgestel, hetsy lineêr of segmentêr, maar dit was groepsgeöriënteer, en het iets van die belange van die groep weerspieël. Dit het elemente ingesluit soos herinneringe en etnisiteit, alles wat in vorige hoofstukke as belangrike merkers vir Israel se identiteit aangedui is: geslagsregisters sê dus ook iets van 'n groep of 'n volk se identiteit.

Geslagsregisters wat uit die tyd van die tweede tempel dateer, het veral verskillende denke oor Israel se identiteit gedurende daardie tydperk weerspieël. Enersyds was daar die skrywer van die boek Esra wat Israel se identiteit langs suiwer etniese lyne wou trek: dit is wat Esra, die priester-skrifgeleerde uit die boek van Moses geleer het, en dit is wat hy aan die volk kom oordra het. Hulle is 'n heilige uitverkore volk en moet hulle van die nasies afskei. Andersyds was daar die Kronieke-skrywer wat Juda se stamboom opgestel het en verskillende 'nasies' daarby betrek het. Juda se geslagsregister is bont en geskakeerd en wemel van vreemde vroue van wie Esra, na aanleiding van die 'boek van Moses' graag ontslae sou wou raak.

Knoppers (2011:189) waarsku egter dat 'n mens nie so 'n radikale onderskeid tussen Esra en Juda se genealogieë moet tref deur die een sien as uiters konserwatief en die ander as heeltemal liberaal nie. Dit gaan nie om twee teenoorgestelde pole wat mekaar probeer opponeer nie. Hy skryf: 'Both sets of writers are keenly interested in the conservation of Israel. The question that needs to be asked is: What is the Israel that each of these works seeks to conserve?' (Knoppers 2011:189). Vir albei partye gaan dit om Israel se identiteit. Die vraag is egter, langs watter kontoere moet hierdie identiteit getrek word?

Wat die Rutboek betref, is hierdie bespreking oor geslagsregisters ook belangrik, aangesien die boek met 'n geslagsregister eindig, naamlik, die geslagsregister van Dawid. Ook in hierdie geslagsregister word denke oor Israel se identiteit weerspieël, maar die aanloop tot Dawid se stamboom begin reeds vroeër in die hoofstuk, met 'n paar verrassende wendings.

Hoofstuk 11

'n Nuwe identiteit en 'n geslagsregister - Rut 4

Oorsig

Hierdie hoofstuk hanteer die laaste hoofstuk in die Rutboek, Rut 4. Die belangrikste bespreking begin ná die verrigtinge in die stadspoort, en die anonieme lossers wat afstand doen van sy reg om te los. Daar word na die oudstes van die stad se seënwenne aan Boas gekyk, en dit blyk dat hulle vroue as die grondleggers vir Israel en die Judastam voorstel. 'n Belangrike wending in die verhaal is dat Rut feitlik dadelik na die huwelik met Boas swanger word en 'n kindjie in die wêreld bring. Deur hierdie kindjie verander Naomi se identiteit: sy word sy pleegmoeder.

Die laaste gedeelte van die hoofstuk ondersoek die geslagsregisters, veral die langer tienledige toledot (Rut 4:18-22) aan die einde van die Rutboek. Vrae wat gevra word is die volgende: is die geslagsregister inherent of sekondêr tot die narratief; is daar enige afhanklikheid tussen Rut 4:18-22 en 1 Kronieke 2:4-15 aangesien dit die enigste twee plekke in die Hebreeuse Bybel is waar Dawid se stamboom voorkom; is die tienledige stamboom in die Rutboek vergelykbaar met die tienledige genealogieë in die boek Genesis? Die hoofstuk word afgesluit met 'n fokus op die tienledige slot-toledot, die prominente name in die lys, en die implikasies daarvan vir Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel.

Sleutelwoorde

Boas, Rut, Naomi, Ragel, Lea, Tamar, Eliseba, identiteit, pleegmoeder, geslagsregisters, Dawid.

Inleiding

Die vierde hoofstuk begin met die verrigtinge in die stadspoort. Dit is net ná die verrigtinge op die dorsvloer. Soos Naomi voorspel het, het 'die man nie gaan rus tensy hy vandag nog die saak afgehandel het nie' (Rut 3:18). Boas het nie op hom laat wag nie. Waarskynlik is hy al met dagbreek na die stadspoort toe om die saak tussen hom en die naamlose lossers af te handel; dit is, om Naomi se grond los te koop en om Rut as vrou te neem. In hoofstuk 9, die hoofstuk waarin Rut 3 bespreek is, is die redes waarom die twee gebruike, die lossing en die huwelik saamval, volledig bespreek (kyk veral 3.3 - 3.3.2.2). In hierdie hoofstuk word die gebeure vanaf Rut 4:6 opgetel: die naamlose lossers, So-en-so sien nie kans vir die dubbele verpligting wat Boas op hom lê nie, want dit sal sy eie erfdeel benadeel. Hy doen dus afstand van sy reg op lossing.

Prosedures wat by so 'n ruiltransaksie geskied, word kortliks in Rut 4:7 beskryf en daar word verduidelik dat dit 'vroeër' in Israel die gebruik was. 'n Man trek sy skoen uit om daarmee aan te dui dat hy 'n transaksie beklank. Dit lyk asof die outeur Deuteronomium 25:5-10 in gedagte het, maar hy interpreteer hierdie vroeëre gebruik ook net soos hy wil. Die teks in Deuteronomium het hoofsaaklik met die leviraat te make. Alhoewel So-en-so 'n nadere lossers as Boas is, is daar steeds geen aanduiding dat hy Maglon of Kiljon se bloedbroer was nie, of dat hy onder een dak met hulle gewoon het nie. Rut 4:7 maak die skoenritueel op die lossing van toepassing, nie op die leviraat nie. In Rut 4:3-7 gaan dit om 'n huwelik wat nie 'n leviraatshuwelik is nie, sowel as die verpligtinge rondom die lossing. Die skoenritueel beklank sommer alles ter sprake - hetsy vroeër of later in Israel.

In hierdie hoofstuk speel herinneringe aan 'n gemeenskaplike verlede, etnisiteit sowel as 'n geslagsregister belangrike rolle om Israel se identiteit te definieer. Daar is egter 'n paar verrassings.

1 Herinneringe

1.1 Die stammoeders: '. . . soos Ragel en Lea maak . . .' - Rut 4:11a

Nadat die nodige rituele geskied het, roep Boas die oudstes en die volk as getuies om te bevestig dat alles volgens wet geskied het: die anonieme lossers het van sy aanspraak op sowel Naomi se grond as van Rut afstand gedoen. Boas onderneem om die grond te koop en om Rut as vrou neem. Die teenwoordiges in die stads-poort spreek hul seën oor Boas se voorneme uit. Oënskynlik lyk dit na 'n androsentriese toneel: mans wens 'n man met sy prestasie geluk. Fischer (2001:249) wys egter daarop dat nie Boas nie, maar dat sy vrou, dit is Rut, die objek van JHWH se seën is. Die oudstes se seënwense het in die eerste plek op Rut betrekking. Braulik (1996:124) sien 'n moontlike sinspeling tussen 'die vrou wat in jou huis inkom' en die 'broer' in Deuteronomium 25:9 se weiering om die 'huis van sy broer' op te bou. Net soos daardie 'broer' het die anonieme lossers nie kans gesien om 'n 'huis' op te bou nie. Net soos in die tweede hoofstuk van die Rut-boek, doen Boas weer meer as wat van hom verwag kan word: hy neem verantwoordelikheid vir die oorledenes, vir Elimelek en sy seuns, Kiljon en Maglon (v 9).

Dit is nie toevallig dat Rut met 'Ragel en Lea' vergelyk word nie, maar eers moet die vraag gevra word waarom die outeur die volgorde, naamlik 'Ragel en Lea' aandui. 'n Mens sou verwag dat Lea eerste genoem word: sy was die oudste suster, Jakob se eerste vrou, en ook was sy die stammoeder van Juda, die stam waaruit Boas sowel as die oorlede mans in die verhaal kom. Frevel (1992:140) en Fischer (2001:248) vermoed dat Ragel eerste genoem word omdat die gebeure in Betlehem afspeel, en dit is waar Ragel ook gesterf het en begrawe is (Gen 35:19). Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:84) reken dis omdat Ragel Jakob se lieflingsvrou en ook sy eerste keuse as vrou was.

Hieke (2010:177-178) maak 'n belangrike opmerking as hy sê dat die verwysing na Ragel en Lea nie anders kan nie as om die ongelukkige gebeure in Genesis 29:31-30:34 te herroep. Twee susters wedywer om die liefde van

'n man, en uit hierdie kompetisie word die basis van die volk Israel gelê. Die Rutboek verswyg egter enige verwysing na struweling tussen die twee susters - moontlik 'n geval van doelbewuste vergeet - en vertel slegs dat hulle 'saam' aan die huis van Israel gebou het. Fischer (2001:248) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:84) merk ook die afwesigheid van kompetisie tussen Ragel en Lea in die Rutboek op, en voeg by dat die Rut-narratief as geheel 'n kontras met ander narratiewe in die Hebreeuse Bybel vorm. Meestal, waar twee vroue onder een dak saam verkeer, is daar konflik: soos byvoorbeeld Sara en Hagar, Lea en Ragel, Hanna en Peninna. Die Rutboek daarenteen vertel van die samewerking, ondersteuning en solidariteit tussen twee vroue. Deur Rut analoog aan die twee susters te stel, sonder enige verwysing na twis en tweestryd, is dit asof die outeur van die Rutboek wil sê dat die 'huis van Israel' - in die tyd van die tweede tempel - deur samewerking en solidariteit, nie deur twis en tweedrag nie, opgebou moet word.

Laastens, gegee die patriargale samelewing, merk Frevel (1992:141-142), Fischer (2001:246), en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:83) op dat dit tog merkwaardig is dat die oudstes sowel as die hele volk die oorsprong van Israel nie in terme van die aartsvader Jakob identifiseer nie, maar in terme van sy twee vroue. Nie Jakob nie, maar Ragel en Lea het die huis van Israel gebou. In die oudstes se seënwense word Rut by implikasie op gelyke voet met die stammoeders van die volk gestel. Sy bou nie net aan die persoonlike huis van Boas of die familie van Elimelek nie, maar sy bou aan die huis van Israel. Net soos Ragel en Lea, word Rut ook as grondlegger van die volk uitgebeeld, en bou sy saam aan Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel. Die frase 'huis van Israel' onderstreep die feit wat meer as een keer genoem is: die Rutboek vertel nie 'n klein verhaal oor 'n private en eenvoudige familie nie: in die Rutboek gaan dit oor volksgeskiedenis in die vorm van 'n familieverhaal (kyk weer Fischer 2001:82; Hieke 2010:178).

1.2 Die Dawid-dinastie: 'Verwerf aansien in Efrata en maak naam vir jouself in Betlehem' - Rut 4:11b

Die objek van die tweede deel van die gelukwensing is Boas. Die oudstes wens hom persoonlike mag en roem in sy persoonlike omgewing, in Efrata, Betlehem toe. Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:84) merk op dat hierdie toewensing 'n netjiese inclusio vorm: Boas se verhaal begin en eindig in Betlehem. Hulle verduidelik dat Efrata 'n ou naam vir Betlehem is, en dat die twee plekname in hierdie vers as 'n parallelle konstruksie gebruik word. 'n Ander moontlikheid is egter ook dat die teks by Genesis 35:19 wil aansluit: 'Efrata, dit is Betlehem . . .' is die plek waar Ragel gesterf het.

Frevel (1992:160) en Petermann (2012:138) sien in hierdie teks, in die plekname Betlehem en Efrata, ook 'n bepaalde messiaanse perspektief. Hulle meen dat Rut 4:11b by Miga 5:1 aansluit: 'En jy, Betlehem-Efrata, klein om te wees onder die geslagte van Juda, uit jou sal vir My uitgaan (een) om 'n heerser in Israel te wees.' Volgens Frevel en Petermann dui Betlehem en Efrata in Rut 4:11b op die oorsprong van Dawid, en eggo terselfdertyd die versugting van Miga 5:1 na 'n messiaanse verlosser. Frevel (hierbo) sien beide tekste as 'n aanduiding van 'n messiaanse verwagting wat besonder aktueel in die latere tydperk van die tweede tempel was. Gedurende die posteksiliese tydperk, sê hy, het 'n tradisie ontwikkel dat Betlehem 'n klein onbeduidende plekkie van (die historiese) Dawid se herkoms was, maar dat hierdie stad uiteindelik die koningstad sou word waaruit redding vir die hele Israel sal kom. Redding lê in 'n toekomstige 'messiaanse' koning, 'n nuwe Dawid. Hierdie messiaanse verwagting word in die Rutboek voltrek wanneer die 'losser' vir Naomi – Dawid se oupa - aangekondig word, en in die geslagsregister aan die einde van die boek bevestig word.

1.3 Die vreemde vrou: Tamar - Rut 4:12

Nadat die oudstes vir Boas met sy persoonlike prestasie in die gemeenskap gelukgewens het, is hul aandag weer op 'n vrou gefokus. Hulle sê: 'Mag die

nageslag wat die Here jou uit hierdie jong vrou gee, wees soos dié van Peres wat deur Tamar vir Juda in die wêreld gebring is' (Rut 4:12). Zenger (1986:95), Frevel (1992:143-145), Fischer (2001:249), Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:85) en Petermann (2012:137) merk almal op dat Tamar, Juda en Peres vermeld word, en dat hier 'n direkte sinspeling op die gebeure in Genesis 38 is. Juda het sy plig ten opsigte van die leviraat teenoor Tamar, sy skoonogter versuim, Tamar neem sake in eie hande, stel vir Juda 'n slim lokval, word by hom swanger en verseker 'n nageslag vir die Judalyn wanneer die tweeling, Peres en Serag gebore word. Die oudstes van die volk noem slegs die naam van Peres in hul gelukwensing, nie Serag s'n nie, aangesien Dawid uit die Juda-Peres-lyn gebore gaan word, en nie deur een van Juda se ander seuns, Serag of Sela nie. Dit moet alreeds hier in gedagte gehou word dat Dawid se geslagsregister aan die einde van die boek (Rut 4:18) met die stamboom van Peres begin.

Parallele tussen Tamar en Rut is opvallend. Albei vroue is 'vreemd', oftewel nie-Judees. Albei se seuns, Peres en Obed word deur die onkonvensionele, selfs waaghalsige optredes van hul moeders in die wêreld gebring. Tamar-Peres, Rut-Obed se ingrype in Israel se geskiedenis is direk en oorsaaklik daarvoor verantwoordelik dat koning Dawid uit die geslag van Juda gebore word. In die gelukwensings van die oudstes en hul woorde dat Rut soos Tamar mag maak, kan hierdie stukkie ironie nouliks misgekyk word: op narratiewe vlak gebeur dit dat mans, en dit nogal die volksleiers, baie beïndruk met die onkonvensionele seksuele optrede van vroue is, en dit selfs aanmoedig. Dis amper asof die oudstes besonder naïef is oor wat hulle besig is om te sê! Verder is hierdie vroue nie-Judees, maar nêrens word enige opmerking daarvoor gemaak nie. In die tydperk van die tweede tempel sou hul 'vreemdheid' egter nie ongesiens verbygegaan het nie: was dit nie vir Tamar en Rut nie, was daar geen koning Dawid nie.

As die outeur van die Rutboek die name van hierdie vroue, Ragel, Lea, Tamar en Rut, in die mond van die oudstes se gelukwensing lê, beeld hy daarmee

die geskakeerdheid van Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel uit. Die moeders van die twaalf stamme, Ragel en Lea, was inheemse vroue. Aan hulle word erkenning gegee dat hulle die fundamente vir die 'huis van Israel' gelê het. Hierdie huis kan egter nie sonder die inisiatief en samewerking van 'vreemde vroue' gebou en uiteindelik voltooi word nie. In die tydperk van die tweede tempel lyk Israel se identiteit soos die vroue: Ragel, Lea, Tamar en Rut. Hierdie vroue verpersoonlik samewerking en kreatiewe inisiatief. Daarsonder is daar geen toekoms nie.

1.4 Nie kinderloos nie - Rut 4:13

Die huwelik tussen Boas en Rut is besonder vrugbaar. Binne enkele woorde die vers (13), verloop nege maande van swangerskap en die geboorte van 'n kind. LaCocque (2004:141) merk 'n paar dinge op: eerstens vorm hierdie gebeure 'n kontras met die verhaal wat in Rut 1 met twee kinderlose huwelike begin het. Dit vorm ook 'n kontras met Sara en Ragel se kinderloosheid en die verdriet wat hulle as gevolg daarvan moes verduur. Rut word so te sê onmiddellik swanger, en dit is JHWH self wat sorg dat dit gebeur. By implikasie dra Boas en Rut se huwelik, 'n gemengde huwelik ook die goedkeuring van JHWH weg.

Fischer (2001:251) merk op dat הָקַלָּה hier gebruik word om te vertel dat Boas vir Rut as vrou 'gevat' het. Rut 1:4 het die werkwoord אָשַׁף (vir Maglon en Kiljon) gebruik. Onder die bespreking van Rut 1:4 is daarop gewys dat אָשַׁף in die posteksiliese tyd dikwels op gemengde huwelike betrekking gehad het, en spesifiek in die boeke Esra en Nehemia aangewend word om sulke huwelike af te keur. In teenstelling met אָשַׁף , meld Fischer (hierbo) dat הָקַלָּה die term is wat op die aartsouers se handeling om 'vrou te vat' van toepassing is. Wanneer Boas in 4:13 vir Rut הָקַלָּה , kan die afleiding gemaak word dat hierdie daad nie as die tipiese gemengde huwelik gesien word nie, en dat daardeur bevestig word dat Rut op gelyke voet met die volksmoeders van die volk verkeer. Met ander woorde, Rut is vanaf hierdie stadium nie meer 'n 'vreemde' vrou nie.

2 Etnisiteit?

Is Rut, soos Fischer (2001:151) gesê het, regtig nie meer die 'vreemde' vrou nie? Kan dit aanvaar word dat sy, nadat Boas haar $\eta\lambda\eta$ het, werklik volledig by die Judese gemeenskap geïntegreer is? Wüncb (2015:58-59) aanvaar dat die struktuur van die hele Rutboek oor proselitisme gaan en dat dit uiteindelik die klimaks van die vierde hoofstuk in die boek is. 'The final sub-section of the book shows how God accepted Ruth into the people of Israel by making her the great-grandmother of King David. In this way Chapter 4 is the conclusion of everything in the whole book' (Wüncb 2015:59). Ellen van Wolde (1997:28) spreek egter 'n beswaar teen Rut se volledige opname in die Judese gemeenskap uit. Die outeurs van die Rutboek is na haar mening al te beïndruk hiermee.

It is as if the loss of her identity as Moabite is prerequisite for becoming part. Only after the foreignness of the foreigners is negated, they are acceptable as parts of their history. The mirror intended to unveil the audience, unfortunately has led to the emptying of foreigners, who do not confront, but confirm the Judahite identity.

In die Rutboek soek Van Wolde 'n konfrontasie met die bestaande Judese identiteit, nie 'n bevestiging daarvan nie.

Yee (2009:120) en Southwood (2014:112) het ook bedenkinge oor so 'n 'volledige integrasie'. Yee se werk het nie primêr op die Rutboek betrekking nie, sy neem Rut as voorbeeld om parallele na hedendaagse situasies te trek waar vreemdelinge uit minderheidsgroepe – soos Asiate – by Westerse samelewings probeer inskakel. Volgens Yee word Rut slegs as gevolg van haar deug en die bydrae wat sy vir die samelewing kan lewer, aanvaar. Yee argumenteer dat vreemdelinge slegs voorwaardelik aanvaar word en dat hul aanvaarding op grond van meriete geskied. Aanvaarding moet verdien word, en Yee wil hierteen beswaar aanteken.

Southwood merk op dat daar slegs twee plekke in die hele Rutboek is waar die adjektief 'Moabitie' nie voorkom nie: 4:13 en 3:9. Uit die res van die boek waar Rut wel as 'Moabitie' beskryf word, lei sy af dat Rut nooit werklik haar etniese identiteit verloor nie. Volgens haar (Southwood 2014:114) is Rut 'n individuele buitestaander vir wie die gemeenskap bereid was om hul etniese grense te verskuif. Rut se Moabitiese identiteit het nie verdwyn toe sy in die Judese gemeenskap opgeneem is nie: 'Ruth's ethnic change is that of "translation"', skryf sy (Southwood 2014:114). Met 'ethnic translation' bedoel sy dat 'n verskuiwing van etniese grense aan albei kante plaasvind: van Rut se kant sowel as aan die kant van die Judese gemeenskap. Rut het wel haar rug op haar volk en god(e) gedraai, maar in die oë van die Judese gemeenskap is sy steeds Moabitie en hulle aanvaar haar as sodanig: 'die Moabitiese.' Ten spyte daarvan dat sy hul gewoontes en gebruike aanvaar, kan sy nooit volledig haar oorspronklike etniese identiteit prysgee nie.

Ten opsigte van Van Wolde (hierbo) se beswaar, is Southwood se verstaan van 'ethnic translation' insiggewend. Sy wil aantoon dat etniese eienskappe en (etniese) identiteit nooit heeltemal verdwyn nie. Wanneer 'n vreemdeling by 'n gemeenskap opgeneem wil word, vereis dit 'n 'ethnic translation' – 'n verskuiwing van grense, van albei kante. In Rut se geval moes Rut, sowel as die Judese gemeenskap aanpassings maak. Southwood (hierbo) reken dat die Judese gemeenskap in die tydperk van die tweede tempel oorwegend eksklusief was, maar tog in uitsonderlike gevalle vir uitsonderlike individue 'n toegewing sou maak. Moontlik sou sulke individue nooit werklik hul 'vreemdelingskap' afskud nie, ten spyte daarvan dat hulle soos Rut die volk (Israel) se godsdienst, taal en kultuur volledig aanvaar het.

Yee (2009:120-121) se besware oor die voorwaardelike aard vir die opname van vreemdelinge in die gemeenskap is ook belangrik: dit is inderdaad so dat Rut, veral in hoofstuk 2 haar vermoëns en ywer getoon het. Na alle waarskynlikheid is 'n gemengde huwelik in die tyd van die tweede tempel nie

onvoorwaardelik aanvaar nie en moes sulke uitlanders hulself op 'n manier bewys, voordat hulle deur die res van die gemeenskap aanvaar is. Soos daar ook in die hoofstuk oor die Israel se identiteit in die Persiese tydperk aangetoon is, kan daar geen sprake van 'n onvoorwaardelike universele inklusiwiteit wees nie. Wat Middlemass (2011:117-118) die gedragskomponent noem, was baie beslis op vreemdelinge van toepassing wat by die gemeente van JHWH wou aansluit: aanbid die God van Israel en doen wat Hom behaag.

Dit is dus baie moeilik om te bepaal tot watter mate uitlanders soos Rut werklik in die samelewing van Israel in die tyd van die tweede tempel opgeneem is. Waarskynlik was die situasie nie so ongekompliseerd soos dit in die Rutboek voorgestel word nie, en hou die outeur 'n ideale beeld (utopie) voor (Schweitzer 2013:16, 22). Die verhaal laat dit immers lyk asof die grootste probleem was om Boas tot aksie te laat oorgaan! Die werklike probleem is egter Rut: in watter mate hou sy op om 'n 'vreemde vrou' te wees, en hoe volledig is haar integrasie in die Judese (posteksiliese) gemeenskap? Dit is onmoontlik om te sê. Xenofobie in die antieke tye was 'n realiteit en alle vreemdelinge is met agterdog bejeën. Posteksiliese Israel sou geen uitsondering op die reël wees nie. Southwood (2014:114) is korrek in haar waarneming: etnisiteit word nooit werklik afgeskud nie, nie in hedendaagse samelewings nie, ook nie in die antieke tye nie.

3 'n Nuwe identiteit

3.1 Verlos uit 'n doodse bestaan . . . Rut 4:14 - 15a

Na die geboorte van die kind, praat die vroue van Betlehem, en hulle wens nie vir Rut geluk nie, maar prys die Here oor wat Hy vir Naomi gedoen het. Haar droewige lot is omgekeer: van 'n hawelose ellendige weduwee waar sy niemand gehad het om haar te versorg nie (Rut 1), kry sy nou 'n lossier wat haar in haar 'grysheid' sal versorg. Frevel (2009:40) sê dat moderne lesers dikwels by die werklike implikasie van die vers verbylees, en die klimaks in

Naomi se nuutgevonde vreugde sien. Dit gaan egter om meer as om Naomi se persoonlike blydschap. Die realiteit was, sê Frevel (2009:40-41), dat 'n bejaarde kinderlose weduwee se posisie in ou Nabye Oosterse samelewings haglik was, veral 'n weduwee sonder seuns. Net soos vandag was die versorging van bejaardes primêr die naaste familie, maar hoofsaaklik die kinders se plig. Dit was nie ongewoon dat drie tot vier geslagte saam onder een dak woon nie. Soms het broers saamgewoon, maar die eersgebore seun het permanent in sy ouers se huishouding gewoon, en dit was hy wat na sy bejaarde ouers moes omsien, tot die dag van hul dood. Dít, sê Frevel (2009:41) is waarop die gebod om 'jou vader en moeder te eer' in wese neerkom. Die seuntjie wat vir Rut en Boas gebore word, is die oudste, die eersgebore seun wie se plig dit is om Naomi tot die dag van haar dood te versorg.

Vir weduwee-Naomi beteken dit dat die 'leegheid' waarmee sy uit Moab teruggekeer het, nou gevul is. Haar uitsiglose bestaan het omgekeer. Die kind wat 'vir Naomi' gebore word, red letterlik haar lewe. Sonder iemand wat na haar op haar oudag kan kyk, staar sy die dood in die oë. Die vreugde oor die kindjie is meer as blydschap oor 'n kleinkind: hy is haar verlosser uit 'n doodse bestaan. Naomi is nie meer op die welwillendheid en toevallige sorg of aalmoese van andere in die samelewing afhanklik nie, daar is iemand wat nou direkte verantwoordelikheid vir haar versorging sal aanvaar.

3.2 . . . deur sy wat 'beter is as sewe seuns . . .' Rut 4:15b

Nadat die vroue in Naomi se vreugde gedeel het, spreek hulle 'n besondere waardering vir Rut uit. Alhoewel hulle haar nie by die naam noem nie en slegs na haar as Naomi se 'skoondogter' verwys, is sy volgens hulle vir haar 'meer werd as sewe seuns'. Enersyds mag dit bloot 'n geykte spreekwoordelike 'beter as'-uitdrukking wees, waarvan daar talle voorbeelde in die Hebreeuse Bybel voorkom; Moen Saxegaard (2001:271) wys op verskeie voorbeelde: 1 Samuel 15:22; Psalm 63:4; Spreuke 8:12; 22:1; Hooglied 1:2. Zakovitch (1999:168),

Moen Saxegaard (2001:271), LaCocque (2004:143) en Köhlmoos (2010:82) merk ook op dat die beskrywing van Rut as 'beter as sewe seuns' in Elkana se woorde aan Hanna gevind kan word as hy haar troos: 'Is ek nie vir jou meer werd as tien seuns nie?' Moen Saxegaard (2001:271-272) is egter korrek as sy opmerk dat hier twee verskillende situasies ter sprake is en 'meer as tien seuns' en 'meer as sewe seuns' verskillend geïnterpreteer moet word. Elkana probeer troos bied in 'n situasie van mislukking en kinderloosheid; Rut ontvang eer binne 'n suksesverhaal by die geboorte van 'n kind.

Moen Saxegaard (2001:271) lig die volgende buitengewone nuanses van die gelukwensing uit. Uiteraard is 'sewe seuns' meer as net een seun. Verder is dit ongewoon en paradoksaal in die Ou Testament dat 'n vrou 'n seun kan vervang, en selfs 'beter' kan wees. Laastens is Rut nie sommer enige vrou nie, sy is Naomi se skoondogter en sy is Moabitie. Moen Saxegaard (2001:269) verduidelik die vroue se gelukwensing (in terme van karakterisering en rolspel) soos volg: Rut is wel Naomi se skoondogter, maar sy speel die ondersteunende rol wat 'n moeder van 'n seun kan verwag. In Rut 4:15b neem Rut dus albei rolle oor - skoondogter en seun - en haar lojaliteit word in die oortreffende trap beskryf: sy is 'beter as sewe seuns' (Moen Saxegaard 2001:269)

Fischer (2001:259) het 'n ander siening op die saak, en sy trek parallels tussen Boas en Rut na aanleiding van die geslagsregister wat in Rut 4:18-22 opgeteken is. Daar verskyn Boas sewende op die lys. Wanneer Rut as meer werd as 'sewe seuns' beskryf word, word sy by implikasie op gelyke voet met Boas geplaas: in terme van die 'vroulike genealogie' van die volk, beklee sy ook die sewende posisie in die lys, en is sy net so belangrik soos Boas.

3.3 '... sy het sy pleegmoeder geword' - Rut 4:16

Vir die doel van die bespreking is dit belangriker om te onthou dat dit nie net oor Naomi se vreugde of verlossing gaan nie, en nie net oor Rut se aansien in

die samelewing nie, maar dat Naomi 'n identiteitsverandering ondergaan het, en dat Rut daartoe instrumenteel is. Weduwee-Naomi se leegheid waarmee sy in Rut 1 terugkeer het, is gevul. Daar is vir haar 'n lossere gebore. Sy tel die kindjie op haar skoot, en sy het sy pleegmoeder geword. Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:91) verduidelik wat moontlik met 'pleegmoeder' bedoel kan word: in Hebreeus is dit 'n term wat 'n betroubare versorger of 'n surrogaat ouer kan aandui wat nie 'n biologiese ouer is nie. Frevel (1992:150) merk op dat daar soms aanvaar word dat hierdie teks as 'n geval van wettige aanneming geïnterpreteer moet word, maar hy wys dit af. Dit kom eenvoudig daarop neer dat vers 16 die opheffing van Naomi se kinderloosheid ('Aufhebung der Kinderlosigkeit') simboliseer.

Die belangrikste implikasie van hierdie vers is egter dat Naomi se sosiale identiteit verander het. Van 'n kinderlose weduwee wat op die rand van die samelewing gestaan het, word sy nou 'n versorger van 'n pasgebore kindjie, 'n seuntjie. Sy het 'n belangrike rol wat sy in die samelewing vervul. In hierdie vers gaan dit om veel meer as net 'n leegheid wat gevul word, of kinderloosheid wat opgehef word: dit gaan om 'n identiteitsverandering: weduwee-Naomi het die pleegmoeder van een van koning Dawid se voorsate geword, en hierdie identiteitsverandering is deur Rut, die Moabitiese bemiddel.

Weduwee-Naomi se identiteitsverandering is metafoor vir weduwee-Israel se identiteitsverandering. Naomi ondergaan 'n sosiale identiteitsverandering; weduwee-Israel se identiteit as volk het ná die terugkeer uit die ballingskap verander. Wat Naomi se verhaal wil tuisbring, is dat posteksiliese Israel se identiteit deur die bemiddeling van uitlanders gaan verander, maar hierdie verandering sal positief wees. Samewerking, solidariteit deur almal wat deel van die volk Israel wil wees en die God van Israel aanbid, gee vorm aan 'n nuwe identiteit wat hoop op die toekoms bied.

4 Geslagsregisters in die Rutboek⁵

Die laaste afdeling van hierdie hoofstuk handel oor die geslagsregisters in die Rutboek. Net soos die datering van die Rutboek, is ook die teenwoordigheid van die geslagsregisters 'n betreklik omstrede aangeleentheid (Loader 1988:110, 113). Daar sal kortliks aandag daaraan gegee word, en uiteindelik sal die denke oor Israel se identiteit in die Rutboek deur middel van die geslagsregisters ondersoek word.

4.1 Twee geslagsregisters

Die Rutboek eindig met twee geslagsregisters van koning Dawid: 'n verkorte een in Rut 4:17c, en 'n langer een in 4:18-22. Die debatte hieroor is nog lank nie afgehandel nie: sommige eksegete sien een of albei as latere toevoegings, en ander beskou dit as deel van die oorspronklike verhaal. Hieroor kortliks die volgende:

4.2 Een of albei geslagsregisters is sekondêr

Zenger (1986:11) reken dat albei geslagsregisters, 4:17c sowel as verse 18-22 sekondêr is. Om die waarheid te sê, hy reken dat die oorspronklike vertelling reeds in vers 16 sou afgesluit het, met Naomi wat die kindjie op haar skoot neem. Die naamgewing, sowel as die geslagsregisters getuig van 'n Dawidiese perspektief wat 'n latere toevoeging is. Frevel (1992:28) reken ook dat albei geslagsregisters bygevoeg is, maar reken dat die oorspronklike verhaal met die naamgewing van die kind sou kon eindig – dus, 'n bietjie later in die vertelling as wat Zenger meen. Köhlmoos (2010:84) beskou egter slegs die langer geslagsregister as sekondêr en neem aan dat die verkorte geslagsregister deel van die oorspronklike teks vorm.

⁵ Hierdie afdeling maak ryklik gebruik van De Villiers 2013a: [dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.798](https://doi.org/10.4102/ve.v34i2.798)

Prinsloo (1982:103), Zenger (1986:28) Loader (1994:11) sien 'n sterk argument vir die sekondêre aard van een of albei geslagsregisters in die Dawidiese perspektief wat vreemd aan die res van die verhaal is. Die hele storie gaan oor wat met twee vroue gebeur, en daar is hoegenaamd geen aanduiding dat alles uiteindelik op Dawid gaan afstuur nie. Die heenwysing na hom kom as 'n groot verrassing. In die geslagsregisters is daar ook net mans, die vroue wat die hoofrol in die verhaal gespeel het, is heeltemal afwesig. Juis die wisseling in perspektief, naamlik dat die oorwegend manlike genealogie die vroulike perspektief van die res van die verhaal verlaat, is vir Frevel (1992:28) en Pressler (2002:306-306) een van die redes waarom Rut 4:18-22 'n latere toevoeging tot die verhaal moet wees.

Loader (1994:100) en Nielsen (1997:99) noem die moontlikheid dat die geslagsregister later aangeheg sou wees om Dawid se Moabitiese herkoms te legitimeer – 'n geleentheid om 'n verleentheid weg te steek, maar tereg vra Frevel (1992:30), watter verleentheid kan 'n Moabitiese oor-oumagrootjie wees as geslagsregisters in die antieke wêreld, ook in ou Israel hoofsaaklik langs patrilineêre lyne geloop het?

Ander redes benewens 'n apologie vir Dawid se Moabitiese herkoms, is die volgende. Volgens Zenger (1986:10), Frevel (1992:28) en Matthews (2004:242) is die slotposisie van 'n genealogie aan die einde van 'n verhaal buitengewoon. Prinsloo (1982:100-103), Zenger (1986:10) en Larkin (1996:46) merk op dat die gekke taal en styl van die geslagsregister nie by die kunstige verteltrant van die res van die verhaal inpas nie. Loader (2004:688-689) meen dat die stamboom in 4:21 waar Boas genoem word, teenstrydig met vers 12 is waar die twee huise, Boas en Peres s'n met mekaar vergelyk word; hier in vers 21 word hy by Peres s'n ingesluit, en daarom moet die stamboom die werk van 'n ander outeur wees. Loader beskryf die geslagsregister as 'n 'corroboration of King David's lineage' –

die byvoeging is ter bevestiging van die Dawidiese dinastie gedoen, waarvan daar vroeër in die verhaal geen sprake was nie.

Dus, die blote aard, perspektief, taal, inhoud van een of albei geslagsregisters, wyk af van die res van die narratief, en moet as die byvoeging van 'n latere redaktor gesien word, is die argument van bogenoemde eksegete.

4.2.1 Die vraag na afhanklikheid: Rut 4:18-22 en 1 Kronieke 2:4-15

Die argumente vir die sekondêre aard van die langer stamboom aan die einde van die Rutboek, hou verband met die feit dat Dawid se uitgebreide geslagsregister slegs in Rut 4:18-22 en 1 Kronieke 2:4-15 voorkom, en dit laat die vraag na afhanklikheid ontstaan. Die feit dat Dawid se stamboom slegs in die Rutboek en 1 Kronieke voorkom, vra die vraag na die oorspronklike bron: het Rut Kronieke geraadpleeg, of het Kronieke by Rut kers opgesteek? Ter sake is die langer geslagsregister in die Rutboek, Rut 4:18-22 aangesien dit veral oor die name gaan wat vanaf Peres tot by Dawid genoem word en in albei betrokke tekste voorkom.

In terme van Hieke (kyk hoofstuk 10, 2) se onderskeidings is Rut se genealogie 'n patrilineêre *yabad*-aktief toledot wat slegs oor een manlike lyn loop en wat slegs uit tien lede bestaan, terwyl Kronieke s'n 'n segmentêre *ben*-tipe is wat soveel vertakkings moontlik insluit. Volgens Prinsloo (1982:102), Zenger (1986:11, 100), en Köhlmoos (2010:84) lyk dit asof Rut Kronieke geraadpleeg het om 'n uittreksel daaruit te maak: elke naam in die Rutgeslagsregister kom ook in Kronieke voor: die outeur van die Rutboek sou dus die langer en meer uitgebreide Kronieke-genealogie as bron kon gebruik en daaruit tien name geselekteer het om 'n tienledige geslagsregister saam te stel.

Hierteenoor argumenteer Frevel (1992:157) dat die Rutboek met die geykte priesterlike formule begin: 'Hierdie is die "toledot" van . . .' en dat dit op 'n tyd

vóór Kronieke dui. Verder neem hy ook aan dat die kortste teks gewoonlik die oorspronklike is. Volgens hierdie redenasie moet 'n mens tot die gevolgtrekking kom dat die outeur van Kronieke eerder die Rutboek as bron gebruik het en daarop uitgebrei het.

Daar is egter nog 'n moontlikheid. Miskien het Rut en Kronieke nie by mekaar geleen nie, maar het albei boeke se outeurs 'n ander gemeenskaplike bron tot hul beskikking gehad. Prinsloo (1982:104), Gow (1992:88) en Loader (1994:100) vermoed dat daar dalk iets soos 'n tempelrol sou kon wees en dat die onderskeie outeurs van Rut en Kronieke hierdie geskrif sou gebruik om vir verskillende doeleindes aan te wend: die Kronis wou 'n grootse ingangsportaal tot die geskiedenis van Israel skilder, terwyl die Rutboek se outeur 'n tienledige koninklike geslagsregister wou saamstel wat op koning Dawid afstuur. Met ander woorde, dieselfde bron was tot albei die outeurs van die boeke Rut en 1 Kronieke se beskikking, hulle het net op verskillende maniere daarmee omgegaan.

4.2.2 Rut 4:18-22 en Genesis

Die ooreenkoms in name tussen geslagsregisters is nie die enigste maatstaf waarvolgens genealogieë beoordeel word nie, dit gaan ook om styl. Sonder om die afhanklikheidshipotese noodwendig prys te gee, is daar meerdere eksegete wat parallels tussen die tienledige slot-toledot in die Rutboek en tienledige genealogieë in die boek Genesis raaksien. Zenger (1986:100), Frevel (1992:158), Hamlin (1996:73), Doob Sakenfeld (1999:85), Zakovitch (1999:172), Fischer (2001:72), Köhlmoos (2010:84), Ron (2010:85) en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:93) noem die volgende tienledige geslagsregisters in Genesis: van Adam tot by Noag (Gen 5:1-29) en van Sem tot by Abraham (Gen 11:10-26). Die geslagsregister in Genesis 5:1-22 begin by die Skepping met Adam as eerste lid, en slaan 'n logiese brug na die Vloedverhaal met Noag in die tiende posisie. So ook Genesis 11:10-26 – Sem se geslagsregister eindig by Abram en deur hom word die oorgang van die

Vloedverhaal na die aartsouervertellinge bewerk. In die Hebreeuse Bybel is so 'n afgeronde genealogie wat uit tien generasies bestaan, kenmerkend van 'n besondere epog.

Fischer (2001:71) egter een van die eksegete wat meen dat daar hoegenaamd geen verband tussen die Rutboek se geslagsregister van Dawid en dié van 1 Kronieke is nie. Die twee funksioneer heeltemal onafhanklik van mekaar. Die herhaling van tekstuele gegewens wat in meer as een bron voorkom – in hierdie geval Rut 4:18-22 en 1 Kronieke 2:4-15 is nie noodwendig 'n aanduiding dat die een die ander se materiaal gebruik het nie sê sy. Sy wys die afhanklikheidshiptese tussen die Rutboek en Kronieke heeltemal af, sowel as die moontlikheid dat die onderskeie outeurs 'n gemeenskaplike bron tot hul beskikking gehad het. Sy sien 'n betekenisvolle leidraad juis in die tienledige geslagsregisters wat in die boeke Rut en in Genesis voorkom. Sy meen dat daar nie vir 'n verband tussen Rut en Kronieke gesoek moet word nie, maar tussen Rut en Genesis. Nie die name wat in Rut en Kronieke herhaal word, is belangrik nie, maar die getal wat uit tien name in die geslagsregister bestaan, gee 'n aanduiding waar verbande tussen die Rutboek en ander tekste gesoek moet word.

Fischer se vertrekpunt dat die Rutboek se geslagsregister doelbewus die styl van Genesis naboots, gee aanleiding daartoe dat sy een van die eksegete is wat die geslagsregister in die Rutboek nie as 'n latere addendum aanvaar nie, maar as inherent deel van die oorspronklike narratief beskou.

4.3 Rut 4:18-22 deel van die oorspronklike teks

Enkele eksegete wat die Rutboek vooreksilies dateer, reken dat die narratief van begin tot einde as 'n eenheid geskryf is. Vir hulle gaan dit ook om Dawid se Moabitiese agtergrond, maar anders as byvoorbeeld vir Loader (2004:688-689), is dit vir hulle nie 'n argument teen die sekondêre aard van die geslagsregister nie,

maar ondersteun dit juis die eenheid van die verhaal as geheel. Nielsen (1997:21-24, 99) dateer die boek in die tydperk van die vroeë monargie, en die doel daarvan was om koning Dawid se Moabitiese herkoms, wat 'n welbekende feit was, te verdedig. Sekere ondersteuners van onderskeidelik Samuel en Saul was daarop uit om Dawid se herkoms te beswadder. In reaksie teen hierdie sirkels herinterpreteer die Rutboek alles wat verdag sou voorkom as 'n besondere uitverkiesing deur JHWH. Die genealogie vorm inherent deel van die verhaal.

Steeds in die trant van Dawid se Moabitiese herkoms, is die kommentaar van Gow (1992:138). Die hele boek is apologeties van aard. Die rede waarom Dawid eers aan die einde genoem word, en waarom die intensie van die boek eers aan die einde blyk, is vergelykbaar met die gelykenis van Natan, die profeet. Alhoewel die Rutboek beslis nie 'n gelykenis is nie, word die klimaks van die storie tot die einde weerhou om daardeur die trefkrag te verhoog.

Eksegete wat die Rutboek posteksilies dateer, sien egter ander redes waarom die narratief en slot-toledot bymekaar hoort. Gedurende die tydperk van die tweede tempel ontwikkel bepaalde literêre genres of 'Gattungen'. Een daarvan is byvoorbeeld waar narratiewe geskryf word om regstekste van die torah uit te lê of te herinterpreteer en te aktualiseer. Zakovitch (1999:62-63) en LaCocque (1999:112; LaCocque 2004:13, 148) sien die Rutboek as 'n voorbeeld van hierdie soort literatuur: dis 'n narratief wat op sekere wette in die torah kommentaar lewer, dit is 'n bepaalde 'Gattung' wat as geheel bestaan en waarvan die stamboom deel van die geheel uitmaak; daarom is die stamboom ook deel van die oorspronklike vertelling.

'n Ander tipe literatuursoort in die tydperk van die tweede tempel kan in die boek Genesis gesien word waar verskillende narratiewe siklusse met mekaar deur middel van genealogieë verbind word en soos 'n vervolghaai ontvou (kyk weer Steinberg 1989:41). Die ooreenkomste tussen die stamboom in Rut 4:18-22 en ander tienledige genealogieë in Genesis, oortuig sommige eksegete wat die

Rutboek posteksilies dateer, dat die hele verhaal van begin tot einde as 'n eenheid geskryf is. Kontra Zenger (1986:10), Frevel (1992:28) en Matthews (2004:242), reken Fischer (2001:71-72, 76) en Hieke (2010:165) dat die slotposisie van die genealogie ook glad nie buitengewoon nie, maar juis tipies is: dit rond die een narratief af om die brug na die volgende te slaan.

Fischer (2001:72) pas die gedagte van narratiewe siklusse wat deur genealogieë by mekaar betrek word, en 'n stamboom wat aan die einde van 'n narratief voorkom, besonder kreatief op die Rutboek toe. Wanneer die styl van Genesis nageboots word, is dit nie bloot ter wille van literêre styl in die tyd van die tweede tempel nie. Genesis het met die aartsouervertelling geëindig, net voor die woestyntyd. Die Rutboek se geslagsregister begin by Peres, nie by die aartsvader Jakob of by die stamvader Juda nie. Volgens Fischer begin die Rutboek se geslagsregister doelbewus by Peres om oor te neem waar Genesis eindig, en verder is dit belangrik dat Peres die nasaat van die aartsvader Jakob is wat nog in sy (Jakob se) leeftyd gebore is. By wyse van narratief-cum-slot-toledot word die Rutboek by die verhalende siklusse van Genesis betrek, en word die Rutboek 'n 'Fortschreibung' van die aartsouervertelling (Fischer 2001:72). Aan die einde van die aartsouervertelling, neem Peres verhaal verder in die woestyn in, en laat dit by die Dawidiese dinastie eindig.

Fischer se argument van Rut as 'Fortschreibung' van Genesis is besonder aantreklik; so ook argumente wat Rut as eksegetiese literatuur in die tyd van die tweede tempel beskou en wat vir 'n inherente samehang tussen die narratief en slot-toledot staan. Die probleem met vergelykings of parallels tussen die styl van Rut en Genesis is die aanname dat die Rutnarratief en die genealogie aan die einde die produk van dieselfde outeur moet wees. Daarenteen is Genesis die produk van meerdere outeurs, en alhoewel die genealogieë 'n bepaalde koherensie aan die narratiewe verleen, kan nie gesê word dat dit van die begin af so beplan was nie. Dit is deur latere redaktors gedoen. Op hierdie stadium moet daar met Loader (2004:688-689) saamgestem

word dat voorkeur steeds aan die sekondêre aard van die genealogie aan die einde van die Rutboek verleen moet word.

4.4 Die slot-toledot in die Rutboek en Israel se identiteit

Rut 4:18-22 word as תולדות ה' aangedui, die algemene selfstandige naamwoord woord in die Hebreeuse Bybel waarmee geslagsregisters ingelui word. Dit kan ook op geskiedenis betrekking hê: dit is die 'geskiedenis' van. Daarna word dit voortgesit met 'n reeks eiename wat telkens met הוליד voorafgegaan word - הוליד word gekonstrueer na aanleiding van die *hiph'el* van die werkwoord ילד en betreklik letterlik vertaal, beteken dit 'het die vader geword van'. Net soos ander geslagsregisters, vertel die geslagsregister aan die einde van die Rutboek 'n geskiedenis, hier, oënskynlik die geskiedenis van Peres en sy nasate, maar uiteindelik, soos dit sal blyk, die geskiedenis van Israel, en in die vertel van hierdie geskiedenis, blyk ook die denke oor Israel se identiteit.

4.4.1 Tien manlike lede

Rut 4:18-22 is 'n patrilineêre *yalad*-aktief geslagsregister (kyk Hieke 2010:166-167) en bestaan uit tien lede: Peres, Gesron, Ram, Amminadab, Nagson, Salma/Salmon, Boas, Obed, Isai, en Dawid. Verse 20 en 21 het twee verskillende spellinge in Hebreeus: Salma (v 20) en Salmon (v 21). Die tekskritiese aantekeninge dui daarop dat dit nie 'n noemenswaardige afwyking is nie. Daar kan dus aangeneem word dat dit een en dieselfde persoon is.

Verskeie kommentare wys op die simboliese waarde van die getal tien wat op volmaaktheid, volledigheid, afgerondheid dui (vgl oa Prinsloo 1982:104; Zenger 1986:100; Frevel 1992:158; Gow 1992:88; Loader 1994:100; Sakenfeld 1999:85; Fischer 2001:259; kyk ook die artikel van Ron 2010:85). Frevel en Fischer voeg by dat koninklike geslagsregisters in die Nabye Ooste tipies uit

tien name bestaan het: die feit dat die geslagsregister in die Rutboek op koning Dawid afstuur, handhaaf moontlik hierdie tradisie.

Gow (1992:88), Loader (1994:100) en Doob Sakenfeld (1999:85) merk op dat die stamboom aan die einde van die Rutboek eintlik die geslagslyn van Juda is, maar by sy seun Peres begin, en hulle vra waarom die stamboom by Peres begin, en nie by Juda, die stamvader nie. Hulle vind 'n verklaring hiervoor in die tradisionele tienledige stamboom. Die dwang van literêre konvensie vir 'n volledige, volmaakte tienledige stamboom, verduidelik waarom Rut 4:18 met Peres begin en nie met Juda nie. Sou die lys met Juda begin, het dit uit elf name en nie tien bestaan nie.

Fischer (2001:259) sê Rut 4:18 moet in samehang met 4:12 gelees word, aangesien vers 12 alreeds by die geslagsregister aansluit, en ook verduidelik waarom die stamboom in vers 18 met Peres begin, en nie met Juda, die stamvader nie. In 4:12 word Juda aangekondig, en is hy dus implisiet teenwoordig; vers 18 is bloot 'n voortsetting van hierdie verwantskap. Fischer merk ook 'n vernoude fokus op wat reeds in vers 11 begin en in vers 22 op 'n spits gedryf word. Vanaf vers 11a se 'huis van Israel' vernou die fokus in vers 12 na die Judastam, maar spesifiek na Peres (nie Serag of Sela, Juda se twee ander seuns nie); in vers 18 is dit uiteindelik Peres se lyn waaruit koning Dawid in vers 22 gebore gaan word.

'n Stamboom wat uit tien lede bestaan, is om die volgende redes ook belangrik: Zenger (1986:100), Sasson (1989:102, 181), Frevel (1992:158), Gow (1992:88), Nielsen (1997:97), Köhlmoos (2010:84) en Ron (2010:89) wys daarop dat tienledige genealogieë spesiaal gestruktureer is om voorrang aan sekere lede te gee. Die eerste, sewende en tiende lid in die lys, beklee 'n besondere posisie. Die eerste naam is gewoonlik dié van die stamvader, in die geval van die Rutboek, Peres. In die sewende posisie is Boas, die held van die verhaal. Zenger (1986:100) merk op dat Henog, in die geslagsregister van

Genesis 5, ook die sewende posisie beklee. Dawid, die hoogtepunt waarop die geslagsregister van die Rutboek afstuur, is tiende op die lys.

Opvallend is egter die feit dat, behalwe vir Dawid, nie een van die mans in hierdie geslagsregister 'n beduidende rol in Israel se geskiedenis of in die Hebreeuse Bybel speel nie. Fischer (2001:260) verduidelik dat die name van die meeste mans in die lys slegs in geslagsregisters of die konteks van afkoms voorkom. Byvoorbeeld: Peres se geboorte word in Genesis 46:12 aangekondig. Daarna is hy 'n naam in 'n lys (Num 26:20; 1 Kron 2:4; 4:1; 9:4; 27:3; Neh 11:4, 6). Gesron word slegs as een van Juda se nakomelinge genoem (Gen 46:12; Num 26:21; 1 Kron 2:9, 5, 9) en ook sy seun Ram is bloot 'n naam in 'n stamboom (1 Kron 2:9 en Rut 4:19). Amminadab en sy seun Nagson word hoofsaaklik in die boek Numeri genoem (Amminadab - Num 1:7; 2:3; 7:12, 17 en 10:14; Nagson - Num 1:7; 2:3; 10:14 [meer oor Amminadab en Nagson hieronder]). Salmon, net soos Ram is 'n naam in 'n stamboom (1 Kron 2:11 en Rut 4:20, 21). Selfs Boas speel slegs in die Rutboek 'n aktiewe rol, en buite hierdie boek word hy slegs in 1 Kronieke 2:11 & 12 as een van Juda se afstammeling genoem. Dieselfde geld vir Obed. Van hom word slegs in die Rutboek en 1 Kronieke 2:12 melding gemaak. Dawid se vader Isai tree ook nooit selfstandig op nie. Behalwe sy naam wat in die Rutboek (4:17 & 22) en in 1 Kronieke (2:12 & 13) genoem word, word hy hoofsaaklik met Dawid se optredes in verband gebring (vgl bv 1 Sam 16). Die geslagsregister van die Rutboek betrek dus randfigure by die Dawid-genealogie, en dis presies wat Knoppers (2001:25) sê die geslagsregisters in 1 Kronieke doen waar daar ook heelwat onbekende en onbeduidende name voorkom: een van die funksies van genealogieë in die posteksiliese tydperk was om randfigure of -stamme by 'n sentrale groep (binne die hele Israel) in te skakel.

Dus, die meeste name in die geslagsregister van Rut 4:18-22 is - wat die geskiedenis van Israel betref - onbelangrik. Wat hulle wel in gemeen het, is dat hulle op 'n manier by die Judastam inskakel en deel van Dawid se genealogie vorm. Zakovitch (1999:173-174) en Fischer (2001:259) sluit verder by Knoppers (2001:25 hierbo) se opmerking aan: hulle reken dat die

stamboom van die Rutboek die res van die narratief ondersteun deur te verduidelik hoe dit gebeur het dat 'n onbeduidende tak van die stam van Juda, die familie van Elimelek, by die hooflyn betrek word waarlangs die beloftes loop wat aan Jakob gemaak is. Uit 'n onbeduidende familie wat op die rand daarvan staan om uit te sterf, word 'n koning gebore.

4.4.2 Herinnering aan die woestyntyd

Die tien name in die geslagsregister van Peres tot by Dawid strek oor 'n tydperk van min of meer sewe honderd jaar in die geskiedenis van Israel, van net voor die woestyntydperk tot by Israel se toetrede tot die ou Nabye Oosterse statewêreld. Alhoewel histories onbetroubaar (net soos al die ander geslagsregisters in die Hebreeuse Bybel), is dit tog insiggewend dat hierdie tydperk in Rut 4:18-22 in twee fases verdeel kan word. Zenger (1986:101), Frevel (1992:157), Loader (1994:100), Zakovitch (1999:172), Fischer (2001:259), en Köhlmoos (2010:84) merk op dat die verdeling by Nagson, die vyfde lid in die lys plaasvind. Buiten Dawid is hy die enigste van die mans wat elders in die Hebreeuse Bybel ook 'n aktiewe rol speel – ofskoon dit ook betreklik gering is. Nagson tree in die woestyntyd op. Ná die vertrek uit Sinai is hy Juda se verteenwoordiger en word hy voorgestel as leier van die stam van Juda in die woestyn (Num 1:7; 2:3; 10:15). Nadat Moses die tabernakel opgerig het, verteenwoordig Nagson weer die stam van Juda deur offers na die nuutgeboude altaar toe te bring (Num 7:12, 17).

Vir Zenger (1986:101), Fischer (2001:260-261), Hieke (2010:168), en Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:94) is Nagson verder ook 'n belangrike figuur, en nie net omdat hy in die middel van Israel se geskiedenis en in die middel van die geslagsregister staan nie. Volgens Eksodus 6:22 het Aäron ' . . . Eliseba, die dogter van Amminadab, die suster van Nagson vir hom as vrou geneem; en

sy vir hom gebaar: Nadab en Abihu, Eleasar en Itamar'. Amminadab, (Rut 4:19 & 20) is die vader van Nagson, Nagson is die broer van Eliseba, en Eliseba is die vrou van Aäron. Die implikasie is dat Amminadab, via sy dogter Eliseba, die voorvader van die Aäronitiese priesters sowel as 'n direkte voorvader van die Dawidiese dinastie is.

Eliseba speel geen noemenswaardige rol in Israel se geskiedenis nie, maar paradoksaal genoeg is sy uiters belangrik in terme van die uiters eksklusiewe geslagsregister van Esra (kyk die vorige hoofstuk) en die meer inklusiewe Juda-lyn soos wat dit ook in Rut 4:18 voorgestel word. Eleasar, seun van Aäron en Eliseba is ook in Esra se geslagsregister opgeteken (Esra 7:5). Op 'n vreemde manier kruis die geslagsregisters van Dawid en Esra in die middel van die woestyn, deur middel van die vrou, Eliseba. Sy word nie deur een van hulle by die naam genoem nie, tog is sy implisiet aanwesig: in die Dawid-lyn as dogter van Amminadab, suster van Nagson; in die Esra-genealogie as vrou van Aäron en moeder van Eleasar.

Ten spyte van die verskillende denke oor Israel se identiteit deur die eksklusiewe en inklusiewe kringe literati in die tydperk van die tweede tempel, lyk dit asof albei skrywerskringe die verhouding tussen die priesterlike stamme van Levi en die koninklike stamme van Juda wou bly handhaaf (Fischer 2001:261). Eliseba se implisiete teenwoordigheid in 'n eksklusiewe sowel as 'n inklusiewe geslagsregister ondersteun hierdie vermoede. Vir posteksiliese identiteit was dit belangrik om deurentyd die pre-eksiliese verhoudings tussen die stamme Levi en Juda te handhaaf, en daardeur ook 'n bepaalde kontinuïteit met die verlede te vind.

4.4.3 Dawid

Die stamboom in Rut 4:18-22 eindig met die aankondiging van Dawid: hy is tiende op die lys en die belangrikste figuur, die een op wie alles afstuur (kyk Zenger 1986:100; Sasson 1989:102, 181; Frevel 1992:158; Gow 1992:88; Nielsen (1997:97; Köhlmoos 2010:84; Ron 2010:89). Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky (2011:95) merk op dat die naam Dawid in die Hebreeuse Bybel slegs op hierdie individu van toepassing is - daar is nie nog 'n 'Dawid' nie. Deur die geslagsregister en die boek met Dawid te laat eindig, vorm die Rutboek 'n inleiding en slaan 'n brug na die Israelitiese monargie, en dit is moontlik een van die redes waarom die boek in die Septuaginta en die Christelike kanon tussen die boeke Rigters en Samuel geplaas word.

Zenger (1986:52-53) en Köhlmoos (2011:85) dateer die slot-toledot in die Rutboek so laat as die Hellenistiese / Makkabeër tydperk. Hulle sê dat Dawid 'n bepaalde soort 'messiaanse' vooruitsig in hierdie hopelose tyd bied. Köhlmoos brei nie uit nie, maar Zenger wel. Aan die einde van sy kommentaar sê hy (Zenger 1986:101-102) dat Israel se hoop nie daarin lê dat die nuwe / messiaanse Dawid uit die stam van Juda is nie, maar hoe die stam van Juda 'n bepaalde messiaanse inhoud gekry het. Hy sien dit in die verbande wat die outeur van die Rutboek tussen Peres, Obed en Dawid lê. Israel het die geboorte van hul eerste koning te danke aan die vasberadenheid van twee uitlandse vroue. Peres het 'n Kanaänitiese ma en Boas het 'n Moabitiese vrou. Uiteindelik word hulle 'zu Retterinnen des davidisch-messianischen Lebens. Ruth als messianische <Löserin>, die aktiv dem Kommen des Messias den Weg bereitet - das ist die Vision, die das Buch in seinem Endgestalt aufscheinen laßt' (Zenger 1986:102).

Die tienledige geslagsregister aan die einde van die Rutboek is in meer as een opsig relevant tot Israel se identiteit. As daar aanvaar word dat die Rutboek Israel se volksgeskiedenis in terme van 'n familieverhaal vertel, dan gaan dit nie om Dawid se stamboom nie, maar om Israel s'n. Tien as simboliese getal van volledigheid, mag moontlik daarop dui dat die outeur van die boek Israel as geheel in gedagte het: só lyk die identiteit van die hele Israel. Hierbo is ook

gewys op die prominente posisies van die eerste, die sewende en die tiende lede in die stamboom (kyk Zenger 1986:100; Sasson 1989:102, 181; Frevel 1992:158; Gow 1992:88; Nielsen 1997:97; Köhlmoos 2010:84; Ron (2010:89). As 'n mens Fischer (2001:259-260) se argument aanvaar dat die aanloop tot die stamboom alreeds vanaf Rut 4:11 gegee word (waar die volksmoeders, Ragel en Lea, en die stammoeder, Tamar aangekondig word), is die vroue wie se name aan die mans in hierdie lys gekoppel word, ook belangrik. In die eerste posisie is Peres, sy moeder is Tamar; in die sewende posisie is Boas; sy vrou is Rut. Dawid in die tiende posisie het dus 'n gemengde afkoms; hyself het meer as een nie-Israelitiese vrou gehad waarvan Batseba waarskynlik die bekendste is. Dawid se geslagsregister aan die einde van die Rutboek wil Israel se identiteit dus langs inklusiewe lyne konstrueer, lyne wat die kreatiewe en vindingryke bydraes van uitlanders verwelkom om saam te bou aan 'n nuwe posteksiliese identiteit.

5 Konklusie

Hierdie hoofstuk het die laaste hoofstuk in die Rutboek hanteer, naamlik Rut 4. Die drade is ná die vorige aand se gebeure op die dorsvloer opgetel en nadat die anonieme lossers van sy reg om te los, afstand doen. Fischer (2001:241) se opmerking is belangrik: net soos Orpa in Rut 1, moet die anonieme So-en-so nie as 'n negatiewe karakter gesien word nie. Albei reageer redelik: hulle kom voor 'n situasie te staan waarbinne hulle 'n keuse moet uitoefen. Die keuses is logies. Orpa sien nie kans vir die onbekende, selfs vyandige omgewing waarheen sy sou moes gaan nie, en So-en-so gaan sy eie erfdeel bederf. Vir posteksiliese Israel is Orpa en So-en-so se optredes vergelykbaar met wat elke redelike en denkende Israeliet sou doen. Rut en Boas se optredes daarenteen getuig van roekeloosheid, waaghalsige maar kreatiewe keuses, wat uiteindelik tot die geboorte van koning Dawid lei, en 'n mens kan byvoeg, tot 'n nuwe identiteit vir Israel, waarvan Naomi se pleegmoederskap getuig.

Besonder insiggewend in die vierde hoofstuk van die Rutboek, is die oudstes van die stad se seënwense aan Boas. Hulle wens hom toe dat Rut net soos die volksmoeders, Ragel en Lea, en soos die stammoeder, Tamar moet maak. By implikasie sê hulle dat die fundamente vir die 'huis van Israel' en die stam van Juda deur vroue gelê is, en dat Rut hierdie tradisie sal voortsit. Opvallend is die 'vreemde' vroue wat soveel lof kry: Tamar, die Kanaänitiese, en Rut, die Moabitiese, albei vroue wat deur hul kreatiewe ingrype die geskiedenis van Israel 'n besondere wending laat neem het. Albei van hulle het impetus tot die geboorte van Dawid verleen. Die 'huis van Israel' wat gebou word en wat uiteindelik koning Dawid sal huisves, word in samewerking met uitlanders gebou, nie deur hulle uit te sluit nie.

Daar is kortliks aandag gegee aan die twee stambome aan die einde van Rut 4, en daar is bespreek of veral die uitgebreide stamboom sekondêr tot die narratief of inherent deel daarvan is. Die moontlikheid van afhanklikheid tussen Rut 4:18-22 en 1 Kronieke 2:4-15 is ook ondersoek, aangesien dit die enigste twee plekke in die Hebreeuse Bybel is waar Dawid se genealogie opgeteken is. Die ooreenkomste tussen Rut 4 se tienledige geslagsregister en die tienledige geslagsregisters in die boek Genesis is ook aangedui, en hierdie ooreenkomste laat by sommige eksegete die vermoede ontstaan dat die stamboom inherent tot die Rutnarratief hoort (bv Fischer 2001:71-72, 76; Hieke 2010:165). Argumente ter ondersteuning van die eenheid tussen narratief en stamboom is aantreklik, maar op hierdie stadium is die meeste eksegete egter nog van mening dat die stamboom sekondêr tot die narratief is.

Die laaste gedeelte van die hoofstuk het spesifiek op die tienledige slot-toledot in die Rutboek gefokus. Die simboliek van tienledige geslagsregisters is aangetoon, asook die prominente posisies wat aan die eerste, sewende en tiende lede toegeken word. Alhoewel dit 'n patrilineêre geslagsregister is, is die vroue wat aan die mans in die prominente posisies gekoppel word, ook belangrik. Peres, die eerste naam in die lys, se moeder was Tamar. Boas, die

sewende naam op die lys, se vrou is Rut. Dawid, die tiende naam op die lys, is dus van gemengde afkoms.

'n Besondere interessante perspektief is gebied deur die feit dat die tienledige geslagsregister deur twee gedeel kan word, en dat die middelpunt die woestyngbeure is met Nagson, die vyfde naam op die lys. Dit het geblyk dat Nagson 'n suster met die naam Eliseba gehad het. Eliseba was die vrou van Aäron: Amminadab, die vader van Nagson en Eliseba was dus die voorvader van die latere Aäronitiese priesters sowel as die Dawidiese dinastie. Eliseba en Aäron se seun, Eleasar se naam kom ook in Esra se geslagsregister voor. Esra se eksklusiewe en Dawid se inklusiewe geslagsregisters kruis dus op 'n onverwagte manier in die middel van die woestyn. Dit lyk asof die pre-eksiliese verhoudings tussen die priesterlike stam van Levi en die koninklike stam van Juda in posteksiliese tye steeds gehandhaaf is.

'n Mens kan dus nie sê dat die eksklusiewe en inklusiewe kringe radikaal teenoor mekaar te staan kom nie. Albei dra dieselfde belange op die hart, en dit is Israel se identiteit. Die denke oor hoe hierdie identiteit moet lyk, verskil egter, en die belangrikste vraag is: kan uitlanders by Israel ingesluit word, of nie? Daar is herhaaldelik aangetoon dat uitlanders vir die eksklusiewe golah-elite nie welkom was nie en hulle eintlik gereken het dat slegs die nasate van die eertydse ballinge as 'Israel' beskou moet word. Die inklusiewe kring het argumenteer dat uitlanders ook by Israel ingesluit kan word, mits hulle JHWH aanbid en sy wil doen (kyk hoofstuk 5, 3.2). 'n Vraag wat onbeantwoord gelaat moet word, is in watter mate uitlanders werklik by Israel geïntegreer is. Die Rutboek skets 'n idilliese situasie, maar Southwood (2014:111-114) spreek bedenkinge hieroor uit. Die ideaal is nooit 'n weerspieëling van die werklikheid nie, en waarskynlik was die opname van vreemdelinge in die gemeenskap nie heeltemal so onproblematies soos wat die Rutverhaal dit laat lyk nie. Miskien was die posteksiliese gemeenskap basies eksklusief, maar sou hulle vir uitsonderlike individue wel 'n uitsondering maak.

Die Rutboek wil uiteindelik op 'n positiewe noot van hoop afsluit. Deur samewerking en solidariteit in die posteksiliese gemeenskap, kry Israel se posteksiliese identiteit 'n nuwe inhoud, en kan daar met hoop na die toekoms

uitgekyk word. Die geslagsregister aan die einde van die boek konstrueer Israel se identiteit op die klassieke manier van 'n tienledige patrilineêre toledot, en alhoewel dit op hierdie stadium lyk asof dit sekondêr tot die res van die verhaal hoort, kan dit nie los van die narratief geles word nie. Israel se identiteit, volgens die Rutboek sowel as die stamboom, sluit herinneringe aan ondernemende vroue in, vroue wie se 'vreemde' etnisiteit nie Israel se identiteit bedreig nie, maar op verrassende wyse verryk.

Hoofstuk 12

Konklusies en bydrae

Oorsig

Die laaste hoofstuk van die proefskrif bied 'n oorsig oor die navorsing wat gedoen is. Dit beoog nie om 'n volledige opsomming te gee nie, maar om die hooftema, naamlik identiteit, soos 'n goue draad deur Israel se posteksiliese situasie en die Rutboek te trek: hoe lyk Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel en wat sê die Rutboek oor hierdie identiteit. Sowel die benadering tot die hoofstukke in die proefskrif as tot die hoofstukke in die Rutboek, is tematies, dit wil sê, die opskrifte soos wat dit in die proefskrif aangedui word, word nie noodwendig gevolg nie. Hier gaan dit om koherensie, om alles tot 'n sinvolle geheel saam te bind.

Sleutelwoorde

Israel, Rutboek, herinneringe, etnisiteit, identiteit, posteksiliese tydperk, tweede tempel, literati, eksklusiwiteit, inklusiwiteit, grense, gemengde huwelike, geslagsregisters

Inleiding

Vervolgens 'n samevatting van die belangrikste temas en oorwegings wat in die proefskrif aangeraak word (per hoofstuk).

1 Hoofstuk 1: Doel en werkswyse

Die titel van die proefskrif is: 'Israel se identiteit en die boek Rut'. Die eerste hoofstuk was inleidend. Die belangrikste hiervan was die doel van die

proefskrif (hoofstuk 1, 2) en die werkswyse (hoofstuk 1, 3). Dit gaan om Israel se identiteit en wat die Rutboek oor hierdie identiteit vertel. Daar is aangedui dat die werkswyse 'n ondersoek na teks, konteks van die teks en interteks behels. Dit beteken dat die Rutboek in 'n bepaalde historiese tyd in Israel se geskiedenis gedateer word en gekyk is met watter ander tekste die boek in gesprek tree.

2 Hoofstuk 2: Benaderings en datering

Die tweede hoofstuk begin deur 'n oorsig te gee oor die verskillende benaderings wat sedert die tagtigerjare van die vorige eeu gevolg is om die Rutboek te verstaan (hoofstuk 2, 1 - 5). Daar is gewys op literêr kritiese en sinkroniese ondersoeke soos struktuuranalises, leser-responskritiek, feministiese en post-kolonialistiese kritiek, en ondersoeke na intertekstuele verbande tussen die Rutnarratief en ander narratiewe in die Hebreeuse Bybel op sinkroniese vlak. Die sosiale wetenskappe beklemtoon ook die waarde van die historiese konteks - die denke wat daar in 'n bepaalde historiese tydperk oor identiteit bestaan het. Laastens is daar ondersoeke wat die wisselwerking tussen teks, historiese konteks en intertekstuele diskoers in ag neem. Dit is die benadering waarby hierdie proefskrif aansluit.

Vervolgens is oorwegings vir verskillende daterings van die Rutboek bespreek (hoofstuk 2, 5 - 5.3) en dit wissel van so vroeg soos die pre-eksiliese monargiese tydperk tot so laat soos die Hellenistiese tydperk. Alhoewel sommige eksegete reken dat die datering van die boek nie noodsaaklik is om die betekenis daarvan te snap nie, blyk dit egter dat datering 'n aansienlike invloed op die interpretasie van die boek uitoefen. Byvoorbeeld, as die boek pre-eksilies dateer word, word 'n argument gemaak dat die Rutnarratief apologie vir Dawid se Moabitiese herkoms aanteken (hoofstuk 2, 7.2); 'n posteksiliese datering daarenteen lees die boek as polemieks teen Esra en Nehemia se beleid ten opsigte van gemengde huwelike (hoofstuk 2, 7.3). Hierdie proefskrif het 'n keuse vir laasgenoemde datering

uitgeoefen, naamlik om die Rutboek teen die agtergrond van die tweede tempel te lees en dit as protes teen Esra en Nehemia se eksklusiewe maatreëls ten opsigte van vreemdelinge te interpreteer.

3 Hoofstuk 3: Herinneringe

Die uitgangspunt van die proefskrif is dat die Rutboek in 'n tyd ná die ballingskap geskryf is, toe Israel opnuut oor haar identiteit moes besin. Die pre-eksiliese staat Juda het tot niet gegaan, en daarmee saam die pre-eksiliese simbole van identiteit: tempel, stad, en die Dawidiese dinastie. Gedurende die ballingskap het die geleerdes van die tyd oor die katastrofe besin, en 'n teologiese antwoord gekry: die volk was ontrou aan JHWH en daarom het Hy toegelaat dat die ramp gebeur (hoofstuk 3, 1). In die nadenke tydens die ballingskap het die tekste wat later die Pentateug sou vorm, die wetlike sowel as die narratiewe tekste, hul beslag gekry, en het literêre eksegesië nie net 'n alternatiewe manier geword om JHWH te aanbid nie, maar die heel belangrikste manier van toewyding tot Hom. Alternatiewe wyses van aanbidding, weg van Jerusalem en weg van die tempel, het tot gevolg gehad dat ook nie-Israeliete hulself tot die God van Israel aangetrokke gevoel het, en 'n behoefte gehad het om Hom net soos Israel en saam met Israel te aanbid (hoofstuk 3, 2.2).

JHWH-aanbiddende nie-Israeliete het ernstige implikasies vir Israel se identiteit ingehou, maar dit was nie die enigste probleem nie. Posteksiliese Israel was 'n besonder heterogene gemeenskap wat uit verskillende groepe binne sowel as buite die Persiese provinsie Jehud bestaan het (hoofstuk 5, 2.3.1, 2.3.2), en al hierdie verskillende groepe het hulself as deel van Israel beskou. Pogings is aangewend om hierdie uiteenlopende groepe met uiteenlopende belange iets te gee waarmee almal kon identifiseer, en dit was gemeenskaplike herinneringe aan 'n gemeenskaplike verlede. Anders gestel: herinneringe aan Israel se geskiedenis (hoofstuk 3) was 'n raakpunt waarby die verspreide posteksiliese gemeenskap aanklank kon vind, en wat die pre-eksiliese simbole van identiteit vervang het.

Hierdie herinneringe is ook in die 'boek' opgeteken, en die belangrikste hiervan was: die gebeure rondom die aarstouers, die eksodus en Sinai, en die Dawidiese dinastie (hoofstuk 3, 3). Al hierdie herinneringe sou 'n belangrike rol speel om Israel se denke oor hul identiteit in die posteksiliese tyd vorm te laat aanneem. Die probleem was egter steeds: hoe gemaak met nie-Israeliete?

3.1 Hoofstuk 4: Herinneringe - Rut 1

Die eerste hoofstuk van die Rutboek maak veral van hierdie stereotipiese herinneringe gebruik om impetus aan die verhaal te verleen (hoofstuk 4). As gevolg van hongersnood moet 'n Judese gesin die tuisland verlaat om 'n tydelike heenkome in die vreemde te soek. Hongersnood, die land verlaat, verblyf in vreemde is alles temas wat met die verhale oor die aartsouers en die eksodus resoneer (hoofstuk 4, 1.1, 1.2). Die hooftema van Rut 1 is egter verlies. Op narratiewe vlak gebeur dit dat eers Naomi se man en dan haar twee seuns sterf (hoofstuk 4, 1.1.3). Dit was 'n ellendige en harde werklikheid: 'n weduwee in die ou Nabye Ooste sonder kinders se posisie was haglik. Sy is uit die samelewing verstoot omdat daar niemand was om vir haar te sorg nie. Nog erger vir Naomi, wanneer sy haar man en haar seuns verloor, verloor sy ook haar identiteit. In die ou Nabye Ooste is 'n vrou in terme van haar man of haar seuns geïdentifiseer. Naomi, vrou sonder man, vrou sonder kinders, is 'n vrou sonder identiteit. Op hierdie moment in die verhaal word weduwee-Naomi paradigmatis vir weduwee-Israel wat ook haar identiteit in die vreemde, in ballingskap verloor het. Israel se verhaal word voortaan in terme van Naomi se verhaal vertel (hoofstuk 4, 2). Die Rutnovelle, so blyk dit, is nie 'n private klein familiestorie nie, maar volksgeskiedenis, Israel se geskiedenis in die vorm van familiegeskiedenis.

Naomi keer dan 'leeg' na haar tuisland toe terug. Sy is leeg, sonder identiteit. Sy is egter nie alleen nie. Haar Moabitiese skoondogter, Rut, is saam het haar. Namate die res van die verhaal ontvou, gaan dit blyk dat hierdie skoondogter die 'leegheid' op 'n besondere manier gaan vul, en vir Naomi 'n

nuwe identiteit gee. Weduwee-Israel het uit die ballingskap teruggekeer, en saam met hulle was daar uitlanders wat ook die God van Israel begin aanbid het. Hierdie uitlanders is egter nie onvoorwaardelik in die groep aanvaar nie.

4 Hoofstuk 5: Etnisiteit, identiteit, grense

In die posteksiliese gemeenskap het daar nie eenstemmigheid in die denke oor Israel se identiteit bestaan het nie. Alhoewel hulle almal op gemeenskaplike herinneringe aanspraak gemaak het, het nie almal in die posteksiliese gemeenskap saamgestem oor wie werklik tot die volk Israel mag behoort nie. Daar was twee perspektiewe op Israel se identiteit: 'n suiwer eksklusiewe Israel wat alle vreemdelinge per definisie van Israel wou uitsluit, en 'n meer geskakeerde inklusiewe Israel wat ook nie-Israeliete by Israel wou insluit (hoofstuk 5). Met ander woorde, die posteksiliese gemeenskap het uit eksklusiewe en inklusiewe groepe bestaan.

Een van die groepe in die posteksiliese gemeenskap was die invloedryke nasate van die eertydse ballinge wat na die Persiese provinsie Jehud teruggekeer het, die sogenaamde golah-elite (hoofstuk 5, 2.2.3). Na alle waarskynlikheid het hulle nie uit sentimentele patriotisme na die land toe teruggekeer nie, maar is deur die magtige Persiese vorste aangestel om die provinsie namens die owerhede te administreer. Hierdie groep het die politiese en die religieuse mag in hul hande gehad, en onder hulle het 'n uiters eksklusiewe groep gevorm wat eintlik net die nasate van die eertydse ballinge as die 'ware Israel' beskou het (hoofstuk 5, 3.1).

Die eksklusiewe groep het die ware Israel deur twee faktore definieer: genealogie en die 'boek' / wet van Moses / JHWH. Vir hulle het Israel se identiteit in afkoms en religie gelê. Die boeke Esra en Nehemia is verteenwoordigend van hierdie groep, en Esra se term 'heilige saad' verwoord hierdie definisie van Israel se identiteit in terme van afkoms en religie op 'n wyse wat uniek aan Esra is (hoofstuk 5, 3.1; veral 8, 2.3.1). Hierdie eksklusiewe gemeenskap wat slegs

hulself as die 'ware' Israel beskou het, het baie nou grense - etnies en religieus - rondom hulself getrek. Hul meersternarratief was die ballingskap, en hulle moes hulself duidelik van die 'nasies' afskei om rein en heilig te kan voortplant, en om Israel as 'n etniese en religieuse groep se suiwerheid te bewaar.

Die inklusiewe groep daarenteen het argumenteer dat die grense rondom Israel 'n bietjie wyer oopgespan kon word. 'Israel' kon vreemdelinge ook insluit (hoofstuk 5, 3.2). Dit is egter belangrik om in ag te neem dat hierdie inklusiwiteit nie 'n algehele onvoorwaardelike en universele inklusiwiteit impliseer het nie. Vir die inklusiewe groep was aanbidding van JHWH steeds die bepalende maatstaf, hulle wou net die klem wat daar op etnisiteit geplaas is, verminder. Met ander woorde, hulle wou nooit van die 'boek' ontslae raak nie, hulle wou net die aksente anders laat val. Religie, en nie afkoms nie, moes die deurslaggewende faktor wees wat Israel se identiteit bepaal. 'n Mens kan dus nie sê dat die inklusiewe en eksklusiewe groepe radikaal teenoor mekaar gestaan het en opponerende belange gehandhaaf het nie: vir albei groepe was Israel se identiteit belangrik, en albei wou 'n gemeenskap sien wat JHWH aanbid en sy wil doen. Die inklusiewe groep wou net die etniese grensdrade 'n bietjie verslap.

Binne die eksklusiewe en inklusiewe groepe was daar skrifgeleerdes - literati - wat besonder vindingryk en selfs 'akademies' te werk gegaan het om Israel se identiteit te verwoord. Dit is opvallend dat die eksklusiewe groep literati, soos dit in die boeke Esra en Nehemia blyk, telkens en herhaaldelik gebruik maak van terme soos torah/boek van Moses/JHWH, en van formules 'soos geskryf is' om gesag aan hul standpunte te verleen. Daarenteen vermy die literati van die inklusiewe groep hierdie terme heeltemal, of hulle maak van alternatiewe formulerings gebruik, terwyl dit duidelik is dat hulle ook baie goed weet wat in die torah of boek geskryf is (hoofstuk 5, 3.2). Die gesofistikeerde aard van hierdie debat word in hoofstuk 7 uiteengesit. Hoofstuk 5 as geheel beklemtoon die veelkleurige landskap van posteksiliese Israel, en toon ook die verskillende belangegroepes aan wat Israel se identiteit op verskillende maniere

gevisualiseer het. Daardeur word die agtergrond geskep vir die manier waarop die Rutboek met konsepte rondom identiteit, etnisiteit en grense in gesprek tree.

4.1 Hoofstuk 6: Etnisiteit, grense uitgedaag - Rut 2

Die tweede hoofstuk van die Rutboek speel af op Betlehem se veld, ten tye van die oesseisoen. Herinneringe speel steeds 'n rol. In hierdie hoofstuk word veral die eksodusgebeure en in insameling van manna in die woestyn getematiseer (hoofstuk 6, 1.3). Die weerloosheid en afhanklikheid van twee ellendige weduwees herinner aan Israel se broos en afhanklike bestaan in die woestyn toe hulle dag vir dag op JHWH se genade aangewese was. In hierdie tweede hoofstuk verskyn 'n nuwe karakter op die toneel, naamlik Boas, en daar word gesê dat hy op die een of ander wyse van Naomi se oorlede man familie is. Hy word as 'n rasegte Judeër voorgestel (hoofstuk 6, 3.1 - 3.1.3): hy is vermoënd en iemand wat aansienlike agting in die gemeenskap geniet. Anders gestel, Boas is 'n goeie Israeliet.

Boas is egter meer as net 'n nuwe manlike held: hy is ook iemand wat dit waag om die sosiale grense van die gemeenskap te oorskry (hoofstuk 6, 4 - 4,3). Daar word vertel hoedat hy vryelik met sy werkers meng, maar dit is veral sy optrede teenoor Rut wat opmerklik is. Hy is Judees en ryk; sy is Moabitiese en arm. Hy laat haar toe om are op sy land op te tel, bied haar sy beskerming gedurende die hele oesseisoen aan, en hy oorskry die normale bepalings wat vir die gemarginaliseerdes ten opsigte van die oes geld. Boas en sy land word paradigma vir die landskap van die posteksiliese gemeenskap, en sy bereidwilligheid om grense te oorskry daag die eng grense van 'n suiwer eksklusiewe Israel uit. Terselfdertyd word Rut die anti-tipiese Moabitiese vrou wat mans tot afgodsdienst verlei: sy is juis iemand wat onder die vleuels van JHWH, die God van Israel kom skuiling soek het (hoofstuk 6, 5.1). In hierdie episode gaan dit om 'meer as' en 'anders as'. Boas doen 'meer as' wat nodig is, en Rut doen 'anders as' wat verwag word. Hierdie hoofstuk maak 'n ideale voorstelling

van die posteksiliese samelewing waar Israeliete bereid is om vreemdelinge in die gemeenskap te aanvaar, en dekonstrueer terselfdertyd die vooroordele wat daar teenoor sulke vreemdelinge mag bestaan. Met ander woorde, vreemdelinge hoef nie as 'n bedreiging vir Israel se identiteit gesien te word nie. Etnisiteit is nie die bepalende maatstaf vir toetrede tot die gemeenskap nie, maar die religieuse komponent word steeds gehandhaaf.

5 Hoofstuk 7: Identiteit - 'n intellektuele debat

Gedurende die posteksiliese tyd het die literati, die skrifgeleerdes onder die eksklusiewe en inklusiewe groepe 'n lewendige debat oor Israel se identiteit gevoer waarin hulle hul standpunte gestel het. Hierdie literati was maar 'n klein handjievol 'spesialiste' in die samelewing: die oorgrote meerderheid was ongeletterd en sou nie daarin belang stel om te leer lees en skryf nie. Landbou en boerdery was belangriker as geletterdheid. Tekste wat oor inklusiwiteit handel, is na alle waarskynlikheid die produk van 'n bitter klein persentasie literati en dit was 'n hoogs gespesialiseerde, intellektuele en akademiese debat (hoofstuk 7).

Hoofstuk 7 verduidelik breedvoerig die opleiding wat literati in die ou Nabye Ooste, en waarskynlik ook Israel ondergaan het. Die kurrikulum het uit verskillende fases bestaan en oor 'n lang periode gestrek wat etlike jare lank geduur het. Omdat die Rutboek oor die wel en wee van vroue handel, word daar soms aangevoer dat die outeur van die Rutboek 'n vrou kon gewees het. In hierdie hoofstuk word die standpunt egter aangeneem dat 'n vroulike outeur onwaarskynlik is. In die antieke tye was die sosiale druk op 'n vrou om haar huishoudelike pligte te vervul, heeltemal te sterk, en so 'n lang en intense opleiding wat 'n literator moes ondergaan, sou haar te lank van die huis af weghou (hoofstuk 7, 2.2.1). As dit nie eens in die meerderheid mans se belang was om te leer lees of skryf nie, nog minder vir 'n vrou.

6 Hoofstuk 8: Gemengde huwelike

Die hartklop van identiteit kan in die huwelik gevind word - as't ware in die moederskoot. Uit 'n huwelik word die volgende geslag gebore, en in die tydperk van die tweede tempel was gemengde huwelike 'n groot probleem: dit het Israel se 'heilige saad', die kern van Israel se identiteit bedreig (hoofstuk 8, 2.3.1). In die aartsouervertelling word voorkeur aan endogame huwelike verleen (3.1.1.1) en waarskuwings teen eksogamie in die Hebreeuse Bybel is volop; behalwe dat gemengde huwelike die etnisiteit van Israel bedreig, was 'n verdere gevaar ook godsdienstige afvalligheid. Die optrede teen gemengde huwelike, veral teen vreemde vroue, is besonder hard en dikwels gewelddadig (hoofstuk 8, 3.1 - 3.1.1.2).

Daar is egter ook 'n paar vertellings van gemengde huwelike, meestal huwelike met 'vreemde' vroue wat nie veroordeel word nie, en wat selfs tot Israel se voordeel is (hoofstuk 8,3 - 3.3). Hierdie episodes is indirek van aard en staan nie endogamie eksplisiet teen nie, ook argumenteer dit nie duidelik ter wille van eksogamie nie. Die ambivalensie rondom Moses se 'vreemde vroue' en die bepalings 'in die boek van Moses' wat eksogamie duidelik verbied (hoofstuk 8, 3.2), dui daarop dat huwelike in die tydperk van die tweede tempel 'n besonder komplekse aangeleentheid was wat Israel se identiteit betref.

6.1 Hoofstuk 9: 'n Gemengde huwelik - Rut 3

Die huwelik tussen Boas en Rut is 'n gemengde huwelik, en die derde hoofstuk in die Rutboek vertel van die aanloop tot hierdie gebeure. In hierdie hoofstuk 'knetter die lug vanaf die eerste moment met erotiese spanning' (hoofstuk 9, 1.2 - 1.2.3). Die ruimte waarteen die gebeure afspeel, is die dorsvloer en die tyd waarin die aksie plaasvind, is die nag. Die scenario is suggestief, geheimsinnig en leen hom tot allerlei verrassende momente. In die donker nag word identiteit verhuul, onthul en verander, en dis veral Rut se identiteit wat ter sake is. Op

Naomi se instruksies maak Rut haar soos 'n bruid gereed, gaan stilletjies in die donker na waar Boas ná sy ete gaan lê, en verras hom in die middel van die nag met haar teenwoordigheid. Hy herken haar nie, en as hy na haar identiteit vra, stel sy haarself net as 'Rut' voor, nie soos gebruikelik as die 'Moabitiese' nie. Gevolglik kwalifiseer sy haarself as sy binnenshuise 'diensmeisie' en nie sy buitenshuise 'slavin' nie. Hy op sy beurt aanvaar haar as 'n 'vrou van deug' (hoofstuk 9, 2.2 - 2.2.3).

Die verrassende in die derde hoofstuk van die Rutboek lê egter in Rut se versoek aan Boas om 'n huwelik met haar aan te gaan sowel om as lossers op te tree (hoofstuk 9, 3 - 3.3). Hierdie twee instellings in Israel, 'n huwelik en die loskoop van grond, is nie vanselfsprekend by mekaar betrokke nie, en verskeie eksegete gee uiteenlopende verklarings hiervoor (hoofstuk 9, 3.3.1 - 3.3.2.1). Adele Berlin (hoofstuk 9, 3.3.2.2) se insig is besonder heuristies en sluit aan by alles wat tot dusvêr oor Israel se identiteit gesê is: deur die huwelik en die lossing met mekaar te verbind, word die nageslagsbelofte en die landsbelofte verwesenlik, en 'n 'vreemde vrou' is instrumenteel daartoe. In die tydperk van die tweede tempel was hierdie aartsbeloftes besonder aktueel: die provinsie Jehud was Persiese eiendom, en vir Israel om voort te bly bestaan, was 'n nageslag belangrik. Deur Rut se ingrype kan Israel in die land bly woon, en verseker sy 'n nageslag wat uiteindelik op die geboorte van koning Dawid afstuur.

7 Hoofstuk 10: Geslagsregisters

Laastens is daar genealogieë, oftewel geslagsregisters. Dit is vanselfsprekend dat geslagsregisters, etnisiteit en identiteit ten nouste met mekaar verband hou: geslagsregisters vertel wie die voorouers was en waar hulle vandaan gekom het. Geslagsregisters in die antieke tyd het egter nie oor die individu gegaan nie, maar oor die groep, die stam of die volk (hoofstuk 10, 1). Geslagsregisters kan op verskillende maniere saamgestel word (hoofstuk 10, 2), en hou ook met die herinneringe, die geskiedenis van groep verband. So 'n geslagsregister was egter

nie veronderstel om histories betroubaar te wees nie, maar was hoogs simbolies van aard: die manier waarop dit saamgestel is, die aantal name wat gelys is, die volgorde waarin die name voorkom sowel as die tydperk wat oorspan word, het alles 'n rol gespeel wat iets oor die identiteit van die groep gesê het.

Met betrekking tot geslagsregisters het dit geblyk dat die inklusiewe en eksklusiewe groepe in posteksiliese Israel hul stambome langs verskillende lyne trek (hoofstuk 10, 4). Esra se suiwer genealogie wat langs indrukwekkende priesterlike lyne tot by Aäron, die eerste priester in die woestyntyd herlei word, weerspieël die priesterlike belange van die eksklusiewe golah-elite. Die stamboom van Juda soos wat dit in die eerste Kroniekeboek opgeteken is, is daarenteen 'oop' waar daar name van vreemdelinge, ook vreemde vroue voorkom (hoofstuk 10, 4). Dus, veral in die genealogieë blyk die verskillende denke oor Israel se identiteit in die tydperk van die tweede tempel.

7.1 Hoofstuk 11: 'n Veranderde identiteit en 'n geslagsregister - Rut 4

Rut 4 is die laaste hoofstuk in die Rutboek, en dit eindig met 'n geslagsregister: die geslagsregister van Dawid. Die aanloop tot hierdie geslagsregister moet egter reeds in die gelukwensing van die oudstes aan Boas, net ná sy huwelik met Rut gesoek word (hoofstuk 11, 1.1 - 1.4). Dit is besonder insiggewend dat Rut met Ragel en Lea, die volksmoeders van Israel, en met Tamar, die stammoeder van Juda vergelyk word. Wat die oudstes by implikasie sê, is dat die fundamente vir Israel se identiteit deur vroue gelê is, en dat dit vreemde vroue, soos Tamar en Rut insluit.

Die huwelik tussen Boas en Rut is besonder vrugbaar: JHWH gee aan haar swangerskap en sy skenk geboorte aan 'n seuntjie. Naomi se 'leegheid' waarmee sy uit die veld van Moab teruggekeer het, is gevul. Sy tel die kindjie op haar skoot en sy word sy 'pleegmoeder' (hoofstuk 11, 3.3). Hier gaan dit

om meer as net Naomi se persoonlike vreugde en die versekering dat sy tot op haar oudag versorg gaan word. Naomi se identiteit het verander. Vanaf 'n gemarginaliseerde randfiguur in die samelewing, vervul sy nou 'n belangrike versorgende funksie in die binnekering van die familie. Die een wat dit bewerk, is Rut, wat vir haar meer werd as sewe seuns is. As die uitgangspunt gehandhaaf word dat weduwee-Naomi se verhaal ook weduwee-Israel se verhaal is (kyk hierbo), is die implikasie dat die vreemdelinge in die samelewing 'n bydrae kan lewer om posteksiliese Israel se identiteit op 'n positiewe manier te beïnvloed.

Die laaste hoofstuk sluit af met twee geslagsregisters wat albei op koning Dawid afstuur: een is baie kort en noem net die name van Obed, Isai en Dawid; die ander ene is langer en bestaan uit 'n tienledige toledot (hoofstuk 11, 4.1). Daar kan op hierdie stadium nog nie uitsluitel gegee word of die geslagsregisters 'n sekondêre addendum tot die verhaal is of inherent daarvan deel is nie, (hoofstuk 11, 4.2), en of daar enige afhanklikheid tussen Rut 4:18-22 en 1 Kronieke 2:4-15 bestaan nie (hoofstuk 11, 4.2.1).

Die langer geslagsregister wat uit tien lede bestaan, is egter belangrik. In antieke tye het die getal tien op volmaaktheid gedui, en in 'n tienledige toledot was die posisie waarin sekere name voorgekom het, betekenisvol. Besondere prominensie is toegeken aan die eerste, die sewende en die tiende lid in so 'n stamboom. In Rut 4:18-22 is die eerste lid op die lys Peres, die sewende is Boas, en die tiende is Dawid. Oënskynlik lyk dit na 'n patrilineêre stamboom, maar die oudstes se gelukwensing aan Boas het alreeds die volgende impliseer: vroue het 'n belangrike rol in Israel se geskiedenis gespeel, en ook om Israel se identiteit langs sekere kontoere vorm te laat aanneem. Peres, eerste op die lys se moeder was Tamar; Boas, sewende op die lys se vrou was Rut; as dit nie vir hierdie twee vroue se kreatiewe en selfs waaghalsige ingrepe

in Israel se geskiedenis was nie, sou daar nooit 'n Dawid, tiende op die lys gewees het nie (hoofstuk 11, 4.4.1 - 4.4.3).

'n Interessante stukkie geskiedenis ontvou egter in die middel van die geslagsregister, by Nagson, die vyfde naam op die lys van tien. Nagson verteenwoordig die woestyntydperk in Israel se geskiedenis (hoofstuk 11, 4.4.2). Nagson se vader is Amminadab, en benewens sy seun Nagson, het hy ook 'n dogter, Eliseba. In die woestyntyd word Eliseba die priester Aäron se vrou en die moeder van Eleasar. Amminadab word dus indirek via sy dogter 'n voorsaak van die Aäronitiese priesters sowel as 'n direkte voorsaak van die Dawidiese dinastie via sy seun Nagson. Eleasar, seun van Eliseba en Aäron word ook in die eksklusiewe priesterlike geslagsregister van Esra vermeld. Net soos die aanbidding van JHWH vir albei groepe belangrik was, so was die kontinuïteit van die pre-eksiliese verhoudings tussen die priesterlike stam van Levi en die koninklike stam van Juda steeds belangrik (hoofstuk 4.4.2).

'n Belangrike en kritiese vraag wat in hierdie hoofstuk gevra moet word, is met betrekking tot Rut se identiteit as 'Moabitiese' (hoofstuk 11, 2). Die verhaal laat dit lyk asof sy volledig by die Judese gemeenskap geïntegreer is, maar Katherine Southwood (2014:111-114) reken dat etnisiteit iets is wat 'n mens nooit regtig afskud nie. Die realiteit is, sê sy, dat die posteksiliese gemeenskap oorwegend eksklusief was, maar dat hulle bereid sou wees om toegewings vir sekere individue - soos Rut - te maak. Rut word as Rut, die 'Moabitiese' aanvaar, sy behou met ander woorde haar Moabitiese etnisiteit en identiteit. Southwood praat van 'n 'ethnic translation' wat daarop neerkom dat die gemeenskap sowel as die vreemdeling wat by hulle wou aansluit, hul grense verskuif.

8 Bydrae van die proefskrif

Die unieke bydrae van hierdie proefskrif, is dat dit 'n aanvaarbare verduideliking bied waarom die Rutverhaal spesifiek in die tyd van die rigters afspeel, en waarom die protagonis van die verhaal Rut, die Moabitiese is.

> In die tyd van die rigters

Die outeur - of outeurs - van die Rutboek kan onder die inklusiewe groep literati gevind word, en sluit aan by 'n skrywerstegniek wat torah-terminologie doelbewus vermy. Tot op hede het navorsing nog geen werklike bevredigende verklaring gegee waarom die Rutboek in die tyd van die rigters afspeel nie, terwyl dit in die tyd van die tweede tempel gedateer word. 'n Moontlike verklaring vir hierdie groot gaping tussen verteltyd en vertelde tyd lê hierin: die verskil in denke oor Israel se identiteit tussen die eksklusiewe en inklusiewe literati en die manier hoe hulle hierdie identiteit verwoord het. In die Rutboek is verwysings na tempel, kultus, priesters, boek, heeltemal afwesig. Om die verhaal in die rigtertyd te laat afspeel, vóór 'n geïnstusionaliseerde priesterdom en gesaghebbende geskifte, is ook die aangewese manier om die eksklusiewe literati se jargon te vermy (hoofstuk 5, 4.2). Verder, deur die protagoniste van die verhaal as twee weerlose, magtelose weduwees voor te stel deur wie se toedoen koning Dawid gebore word, word die mag van eksklusiewe golah-elite, veral die magtige priesterklas en die wyse waarop hulle Israel se identiteit wil voorstel, gedekonstrueer.

> Rut, die Moabitiese

Die inklusiewe groep literati laat dus die klem op die torah anders val en wil 'n ander uitleg van die wet voorstel. In hierdie verband speel Moab 'n baie belangrike rol. 'n Vraag wat hiermee verband hou, is waarom die outeur van die Rutboek Elimelek en sy gesin juis na Moab ten tyd van 'n hongersnood laat vlug het, en waarom die heldin van die verhaal Rut, die Moabitiese is en nie Rut die Ammonitiese of Rut die barmhartige Samaritaan nie. Die moontlikheid bestaan dat Rut kritiek wil lewer teen die sogenaamde Moabieteparagraaf in Deuteronomium 23:3-4 waar Moabiete en Ammoniete in die vergadering van

JHWH verbied word en die negatiewe beeld wat daar oor Moabiete bestaan, wil ophef (hoofstuk 8, 3.3), maar in die posteksiliese tyd het die Moabiete as volk nie meer bestaan nie, en 'n mens moet aanneem dat die boek 'n pleidooi ter wille van alle JHWH-aanbiddende nie-Israeliete wil lewer.

Wanneer die outeur van die Rutboek Moab as die agtergrond vir die eerste hoofstuk van sy verhaal kies, en wanneer hy Rut, die Moabitiese as een van die hoofkarakters voorstel, moet daar onthou word dat Moab die ruimte was waar die tweede generasie Israeliete op die punt gestaan het om die beloofde land binne te gaan. Byna die hele boek Deuteronomium bevat Moses se verduideliking van die torah (hoofstuk 8, 3.3). Die outeur van die Rutboek wil vir die nuwe geslag posteksiliese Israeliete ook 'n verduideliking van die torah ter wille van 'n inklusiewe gemeenskap aanbied; hy doen dit ná die terugkeer uit Moab en sy eksegeet is Rut, die Moabitiese en haar verhaal.

In die Rutboek word die grense van die torah verskuif. Liefde, lojaliteit en deernis triomfeer oor die status quo van die wet en die ingeburgerde gebruike van die tyd. Inklusiwiteit maak ruimte vir omgee en betrek, verruim en omhels. Die Rutnovelle spel dit kunstig en bekoorlik, dog subversief en polemies uit met paslike karaktertekening.

> . . . 'Só sê die Bybel . . . '

Die Rutboek gaan krities met die geskrifte van die tyd om. Dit neem die gesaghebbende tekste van die tyd in oënskou, maar vertel ook van 'n veranderde situasie in 'n nuwe konteks waarin die torah deur 'n ander bril gelees moet word. Dit wil egter nie die hart van die torah prysgee nie: JHWH is steeds die God van Israel wat gedien moet word en wie se wil moet geskied. Die konteks het egter verander en die samestelling van die gemeenskap JHWH-aanbidders lyk ook anders. 'n Veranderde konteks vra 'n hermeneutiese aanpassing.

Vandag aanvaar Christene die Bybel as die gesaghebbende teks vir die geloof en lewe. 'Só sê die Bybel' word aangehaal as daar antwoorde op moeilike vrae

gesoek word. In 'n postmoderne milieu is dit onmoontlik om steeds te handhaaf dat die 'Bybel' altyd 'n antwoord op die mees komplekse situasies sal bied. Die Rutboek se interpretasie van 'n gesaghebbende tekste wat uitlanders in die gemeenskap van JHWH verbied, is 'n voorbeeld - of liewers, 'n waarskuwing - dat 'n eksegeet huiwerig moet wees om bestaande en gesaghebbende tekste te vat en dit letterlik op 'n konteks toe te pas. Hedendaagse vrae oor aborsie, eutanasie, homoseksuele verhoudinge en -huwelike, is voorbeelde van aangeleenthede waarvoor die Bybel niks sê nie. Tog wil 'n gelowige nie met die Bybel wegdoen nie, want dit is die Woord van God. Die Woord moet egter nie by een interpretasie stol nie, maar is kragtig genoeg om telkens nuut en kreatief binne elke veranderde konteks met gesag te spreek.

9 Konklusie

Hierdie laaste hoofstuk bied as't ware ook die konklusie van die proefskrif aan. In 'n verhaal van twee weduwees verweef die Rutboek op 'n unieke en kreatiewe manier temas en aktuele aangeleenthede in Israel se geskiedenis. Die kern van die verhaal is verlies aan identiteit, en die soeke na 'n nuwe identiteit in 'n landskap wat radikaal verander het. Steeds in verhaalvorm spreek die Rutboek knellende probleme in die posteksiliese landskap aan soos die rol wat etnisiteit ten opsigte van identiteit speel en gemengde huwelike wat identiteit bedreig. Deur die loop van die narratief word 'n vrees vir vreemdelinge en stereotipiese opvattinge oor hulle afgebreek, en daar word aangetoon dat vreemdelinge Israel se identiteit op 'n besondere wyse verryk. Die geslagsregister waarmee die boek afsluit, bied 'n oorsig oor Israel se geskiedenis en kyk vooruit na 'n belofteryke toekoms. Die grondleggers van Israel se geskiedenis en wat gestalte aan die identiteit van die volk verleen, is vroue, ook vreemde vroue.

Die feit dat die Rutboek saam met boeke soos Esra en Nehemia in dieselfde Hebreeuse Bybel opgeneem is, en dat daar voorbeelde van eksklusiewe en inklusiewe tekste in die Ou Testament bestaan, getuig weereens daarvan dat daar nie iets soos 'een sentrale waarheid' of een gesaghebbende interpretasie van 'n teks kan wees nie. Die Hebreeuse Bybel getuig van verskillende perspektiewe - kontra mekaar, maar neffens mekaar. Wanneer daar met tekste omgegaan word, moet die verskeidenheid gerespekteer word. Om diversiteit toe te laat en die paradoks van interpretasie te omhels, is ook om toe te gee aan die kompleksiteit van die lewe, en om sin te probeer maak in elke dag tot dag se optrede - soos Boas en Rut: 'meer as' en 'anders as'.

Bibliografie

Aaron, DH 2013. 'Reflections on a Cognitive Theory of Culture and a Theory of Formalized Language Theory for Late Biblical Studies.' Paginae 451-473 in Edelman, DV & Ben Zvi, E (red), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian & Early Hellenistic Periods. Social Memory and Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Albertz, R 1994. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume II: From the Exile to the Maccabees*. Vertaal uit Duits deur J Bowden. London: SCM Press.

Alpert, A 1996. 'Finding our Past: A Lesbian Interpretation of the Book of Ruth.' Paginae 91-96 in Kates, JA & Reimer, GT (red), *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*. New York: Ballantine Books.

Alter, R 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.

Amit, Y 2001. *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.

Assmann, J 1997. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.

Ball, M 1993. 'Heroism and Proper Names.' Paginae 42-69 in Brenner, A (red), *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Barton, J & Bowden, J 2004. *The original Story: God, Israel and the World*. London: Darton, Longman & Todd Ltd.

Bauckham, R 1996. 'The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic.' *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches* 5 (1):29-45.

Becking, B 2006. "'We All Returned as One!'" Critical Notes on the Myth of Mass Return.' Paginae 3-18 in Lipschits, O & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Becking, B 2011. 'Yehudite Identity in Elephantine.' Paginae 403-419 in Lipschits, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Becking, B & Wetter, A-M 2013. 'Boaz in the Gate (Ruth 4,1-12): Legal Transaction or Religious Ritual?' *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* (19): 254-264.

Ben Zvi, E 2011. 'On Social Memory and Identity Formation in the Late Persian Yehud. A Historian;s Viewpoint with Focus on Prophetic Literature, Chronicles and the Deuteronomistic Historical Collection.' Paginae 95-148 in Jonker, L (red), *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ben Zvi, E 2013. 'The Memory of Abraham in Late Persian / Early Hellenistic Yehud / Judah.' Paginae 3 - 37 in Edelman, DV & Ben Zvi, E (red), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian & Early Hellenistic Periods. Social Memory and Imagination*. Oxford: Oxrord University Press.

Berger, Y 2009. 'Ruth and Inner-Biblical Allusion: The Case of 1 Samuel 25.' *Journal of Biblical Literature* 128 (2): 253-272.

Berlejung, A 2006. 'Ehe' [Berlejung A, AT; Merz A, NT]. Paginae 135-138 in Berlejung, A & Frevel, C 2006 (Hrsg), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).

Berlejung, A 2006. 'Ethik.' Paginae 12-13 in Berlejung, A & Frevel, C 2006 (Hrsg), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).

Berlin, A 2010. 'Legal Fiction: Levirate *cum* Land Redemption in Ruth.' Paginae 3-18 in *Journal of Ancient Judaism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Berquist, JL 2006. 'Constructions of Identity in Postcolonial Yehud.' Paginae 53-66 in Lipschits, O & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Bledstein, AJ 1993. 'Female Companionships: If the Book of Ruth were Written by a Woman...'. Paginae 116-133 in Brenner, A (red), *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Blenkinsopp, J 2011. 'Judaens, Jews, Children of Abraham.' Paginae 461-482 in Lipschits, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in and International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Bonfiglio, R sj. 'Priests and Priesthood in the Hebrew Bible' *Oxford Biblical Studies* 1-6. Aanlyn: <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/resource/priests.xhtml>. Geraadpleeg 2014.04.23.

Braulik, G 1996. 'Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut.' Paginae 61-138 in Zenger, E (Hg), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*. Freiburg: Herder.

Braulik, G 1999. 'The Book of Ruth as Intra-Biblical Critique on the deuteronomic Law.' *Acta Theologica* (1): 1-20.

Brenner, A (red) 1993. *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Brenner, A 1993. 'Naomi and Ruth: Further Reflections.' Paginae 140-144 in Brenner, A (red), *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Brenner, A 2011. 'Ruth: The Art of Memorizing Territory an Religion.' Paginae 82-89 in Clines, DJA & Van Wolde, E (red), *A Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Campbell, EF (jr) 1975. *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. New York: Doubleday.

Carr, DM 2005. *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Carr, DM 2007. 'The Rise of Torah.' Paginae 39-65 in Knoppers, GN & Levinson, BM (red), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Claassens, LJM 2012. 'Resisting Dehumanization. Ruth, Tamar and the Quest for Human Dignity.' *The Catholic Biblical Quarterly* (74): 659-674.

Cohen, SJD 1999. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties. Hellenistic Culture and Society*. Berkeley: University of California Press.

Cohn Eskenasi, T & Frymer-Kensky, T 2011. *Ruth*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Conczorowski, BJ 2011. 'All the same as Ezra? Conceptual Differences Between the Texts on Intermarriage in Genesis, Deuteronomy 7 and Ezra.' Paginae 81-108 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. London: T&T Clark International.

Conczorowski, B & Frevel, C 2011. 'Mischen und die Suche nach Identität in der Proviz Jehud. Ungeliebte Scwiechertöchter.' *Welt und Umwelt der Bibel* (3): 60-63.

Cook, LS 2015. *Reading Deuteronomy. A literary and Theological Commentary*. Macon: Smyt & Helwys Publishing, Inc.

Coxon, PW 1989. 'Is Naomi a Scold? On Responding to the Book of Ruth.' *Journal for the Study of the Old Testament* (45): 25-37.

Davies, PR 1998. *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Davies, PR 2013. 'The Dissemination of Written Texts.' Paginae 35-46 in Davies, PR & Römer, T (red), *Writing the Bible. Scribes, Scribalism and Script*. Durham: Acumen.

De Jong, MJ 2007. *Isaiah Among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*. Leiden: Brill.

De Vaux, R 1988. *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. Vertaal uit Frans deur J McHugh. London: Darton, Longman & Todd.

De Villiers, G 2011. 'The Origin of Prophetism in the Ancient Near East.' Paginae 13-28 in Bedford-Strohm, H & De Villiers, E (red), *Prophetic Witnesses. An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?* Berlin: Lit Verlag Dr. W. Hopf.

De Villiers, G 2012. 'Rut 3:9 en 4:5: Wat het die (leviraats)huwelik met lossing te doen?' *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68 (1). doi:10.4102/hts.v68i1.1278

De Villiers, G 2013a. 'Rut 4:18–22: 'n Venster na Israel se verlede?' *Verbum et Ecclesia* 34 (2), Art. #798, 8 bladsye. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.798>.

De Villiers, G 2013b. "Die pen is magtiger as die swaard": Oor skrifgeletterdheid, skrifgeleerdes en Israel se Tweede Tempeltydperk.' *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 69 (1), 9 bladsye. doi: 10.4102/hts.v69i1.1987.

Donner, H 1985. 'Jesaja Ivi: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons Implikationen und Konsequenzen.' Paginae 81-95 in Emerton, JA (red), *Congress Volume Salmananca 1983*. Supplements to *Vetus Testamenticum* 36. Leiden: Brill.

Doob Sakenfeld, K 1999. *Ruth. Interpretation. A Bible Commentary for teaching and Preaching*. Louisville: John Knox Press.

Dor, Y 2011. 'The Rite of Separation of the Foreign Wives in Ezra-Nehemiah.' Paginae 173-188 in Lipschits, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in and International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Dor, Y 2011. 'From the Well in Midian to the Baal of Peor: Different Attitudes to Marriage of Israelites to Midianite Women' Paginae 150-169 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. New York: T&T Clark.

Dorey, P 2005. 'Diakroniese perspektiewe op die huwelik, Kultuur-historiese gesigspunte vanuit verskillende tye en omstandighede (2112 vC – 1753 nC).' *Old Testament Essays* 18 (3):542-566.

Dube, MW 2001. 'Divining Ruth for International Relations.' Paginae 179-198 in Musa, MW (red), *Other Ways of Reading the Bible*. Society of Biblical Literature: Atlanta.

Eagleton, T 1983. *Literary Theory. An Introduction*. London: Basil Blackwell Publisher Limited.

Edelman, DV 2013. 'Introduction.' Paginae i – xxiv in Edelman, DV & Ben Zvi, E (red), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian & Early Hellenistic Periods. Social Memory and Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Edelman, DV, Davies, PR, Nihan, C & Römer, T (red) 2012. *Opening the Books of Moses*. Sheffield : Equinox Pub.

Fewell DN & Gunn DM 1988, 'A Son is Born to Naomi! Literary Allusions and Interpretation in the Book of Ruth.' *Journal for the Study of the Old Testament* (40): 99-108.

Fewell DN & Gunn, DM 1989. 'Boaz, Pillar of Society: Measures or Worth in the Book of Ruth.' *Journal for the Study of the Old Testament* (45): 45-59.

Fewell DN & Gunn, DM 1990. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Fisch, H 1982. 'Ruth and the structure of covenant history.' Paginae 425-442 in *Vetus Testamentum* 32, Leiden: E.J.Brill.

Fischer, I 1995. *Gottestreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*. Stuttgart: Kohlhammer.

Fischer, I 1999. 'The Book of Ruth. A "Feminist" Commentary to the Torah.' Paginae 24-44 in Brenner, A (red), *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible*. Second Series, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Fischer, I 2001. *Rut*. Freiburg im Bresgau: Herder.

Fischer, I 2006. Das Buch Rut Als Exegetische Literatur. *Bibel Forum*, 1-7. Aanlyn <http://www.haus-ohrbeck.de/download/VortragIrmtraudFischer-deutsch.pdf> Geraadpleeg 30.09.2014.

Fish, S 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge: Harvard University Press.

Fitzenreiter, M 2005. 'Einleitung. Genealogie – Realität und Fiktion sozialer und kultureller Identität.' *Realität und Fiktion von Identität*, 1-10. Aanlyn: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes5/>. Geraadpleeg 28.07.2012.

Frevel, C 1992. *Das Buch Rut*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH.

Frevel, C 2009. "Du wirst jemand haben, der dein Herz erfreut und dich im Alter versorgt" (Rut 4,15). Alter und Altersversorgung im Alten/Ersten Testament.' Paginae 11-43 in Kampling, R & Middelbeck-Varwick, A (red), *Alter – Blicke auf das Bevorstehende. Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie 4*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Frevel, C & Conczorowski, BJ 2011. 'Deepening the Water: First Steps to a Diachronic Approach on Inter-marriage in the Hebrew Bible.' Paginae 15-45 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages, Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period*. London: T&T Clark International.

Frevel, C & Rausche, B 2014. 'Mixed Marriages as a Challenge to Identity in Second Temple Judaism.' Paginae 1-12 in <http://www.bibleinterp.com/articles/fre318503shtml>. Geraadpleeg 2015.07.04.

George, AR 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Volume 1*. Oxford: Oxford University Press.

Gerstenberger, ES 2005. *Israel in der Perserzeit 5. Und 4. Jahrhundert v Chr.* Stuttgart: Kohlhammer.

Gesche, PD 2001. *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* Münster: Ugarit Verlag.

Goulder, D 1993. 'A Homily on Deuteronomy 22-25?' Paginae 307-319 in McKay, HA & Clines, DJA (red), *Of prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday*. Sheffield: JSOT Press.

Gow, MD 1992. *The Book of Ruth. Its structure, theme and purpose*. Leicester: Apollos.

Grabbe, LL 1998. *Ezra - Nehemiah*. London: Routledge.

Grabbe, LL 2004. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Volume 1. Yehud: A History of the Persian Province of Judah*. London: T&T Clark International.

Grant, R 1991. 'Literary Structure in the Book of Ruth.' *Bibliotheca Sacra* (1991): 425-443. Aanlyn: <http://www.ancientpath.net/Bible/OT/08ruth/Addendum> Geraadpleeg 2013/04/24.

Grätz, S 2007. 'Second Temple and the Legal Status of the Torah: The Hermeneutics of the Torah in the Books of Ruth and Ezra.' Paginae 273-287 in Knoppers, GN & Levinson, BM (red), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Grätz, S 2011. 'The Question of "Mixed Marriages" (Intermarriage): The Extra-Biblical Evidence.' Paginae 192-204 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. London: T&T Clark.

Hagedorn, AC 2011. 'The Absent Presence: Cultural Responses to Persian Presence in the Eastern Mediterranean.' Paginae 39-66 in Lipschits, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in and International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Halton, C 2012. 'An Idecent Proposal: The Theological Core of the Book of Ruth'. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 26 (1): 30-43.

Hamlin, J 1996. *Surely there is a future. A Commentary on the Book of Ruth*. Grand Rapids: Wm B Eerdmans Publishing Company.

Heckl, R 2013. 'Remembering Jacob in the Late Persian / Early Hellenistic Era.' Paginae 38-80 in Edelman, DV & Ben Zvi, E (red), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian & Early Hellenistic Periods. Social Memory and Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Hieke, T 2010. 'Genalogie als Mittel der Geschichtsdarstellung in der Tora und die Rolle der Frauen im Genealogischen System.' Paginae 149-185 in Fischer, I, Puerto, MN & Taschl-Erber, A (Hrsg), *Tora, die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Jamieson-Drake, DW 1991. *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio Archaeological Approach*. JSOTSup; Sheffield: Almond Press.

Japhet, S 2006. *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah. Collected Studies on the Restoration Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Jenni, E & Westermann, C (Hrsg) 2004 [1975], 6e uitgawe. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Band II. Gütersloh: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Johnston, D 2009. 'Setting the Book of Ruth in its Literary Context with Special Reference to the Epilogue in the Book of Judges.' *Irish Biblical Studies* (27): 156-162.

Jonker, L 2011. 'Engaging with different Contexts. A Survey of the Various Levels of Identity Negotiation in Chronicles.' Paginae 63-93 in Jonker, L (red), *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Jauss, HR 1982. *Toward an Aesthetic of Reception*. Vertaal uit Duits deur Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kampling, R 2006. 'Ethik.' Paginae 13-17 in Berlejung, A & Frevel, C 2006 (Hrsg), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).

Kates, JA & Reimer, GT (red) 1994. *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*. New York: Ballantine.

Kessler, J 2006. 'Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud.' Paginae 91-121 in Lipschits, O & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Kim, YH 2010. 'The Finalization of Num 25,1-5.' *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* (122): 260-264.

Knoppers, GN 2001. 'Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah.' *Society of Biblical Literature* (1): 15-30. Aanlyn: <http://www.jstor.org/stable/3268591> Geraadpleeg 2015.07.04.

Knoppers, GN 2006. 'Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period.' Paginae 265-289 in Lipschits, O & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Knoppers, GN 2011. "'Married into Moab": The Exogamy Practiced by Judah and his Descendants in the Judahite Lineages.' Paginae 171-191 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. London: T&T Clark International.

Knoppers, GN 2015. 'The Construction of Judean Diasporic Identity in Ezra-Nehemiah.' *Journal of Hebrew Scriptures* (15): 1-29. DOI:10.5508/jhs.2015.v15a3. Geraadpleeg 2015.07.06.

Köhlmoos, M 2010. *Ruth*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Korpel, MCA 2001. *The Structure of the Book of Ruth*. Assen: Koninklijke Van Gorcum.

Kruger, PA 1984. 'The Hem of the Garment in Marriage. The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezkiel 16:8.' *Journal of Northwest Semitic Languages* (12):79-86.

Kuhrt, A 1995. *The Ancient Near East c. 3000 – 330 BC*. Volume I. London: Routledge.

LaCocque, A 1990. *The Feminine Unconventional. Four Subversive Figures in Israel's Tradition*. Minneapolis: Fortress Press.

LaCocque, A 2004. *Ruth*. Vertaal uit Frans deur KC Hanson. Minneapolis: Fortress Press.

Larkin, KJA 1996. *Ruth and Esther*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Lau, PHW 2011. *Identity and Ethics in the Book of Ruth. A Social Identity Approach*. Berlin: De Gruyter.

Lee, EP 2012 [1992,1998]. 'Ruth.' Paginae 142-149 in Newsom, CA, Ringe, SH & Lapsley, JE (red), *Women's Bible Commentary* (3e uitgawe). Louisville: John Knox Press.

Lemche, PN 2013. 'Solomon as Cultural Memory.' Paginae 158-181 in Edelman, DV & Ben Zvi, E (red), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian Period & Early Hellenistic Periods. Social Memory and Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Le Roux, JH 1987. 'Teologie in 'n krisis.' Paginae 101-159 in Deist, FE & Le Roux, JH (red), *Rewolusie en Reïnterpretasie. Die Literatuur van die Ou Testament*. Deel 4. Kaapstad: Tafelberg.

Leuchter, M 2010. 'Coming to terms with Ezra's Many Identities in Ezra-Nehemiah.' Paginae 41-63 in Jonker, L (red), *History and Identity (Re)formulation in Second Temple Historiographical Literature*. London: T&T Clark International.

Lipschits, O 2006. 'Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine and the States of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.' Paginae 19-52 in Lipschits, O & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Loader, JA 1988. 'Ruth.' Paginae 107-113 in Bosman, HL & Loader, JA (red), *Old Testament Storytellers. The Literature of the Old Testament*. Kaapstad: Tafelberg Publishers.

Loader, JA 1994. *Ruth. Een praktische bijbelverklaring*. Kampen: Kok.

Loader, JA 2004. 'A Woman Praised by Women is better than a Woman praised by Seven men.' *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 60 (3):687-701.

Malina, BJ 1993. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Westminster: John Knox Press.

Masenya, M 1998. "'Ngwetsi (Bride).'" The Naomi-Ruth Story from an African - South African Woman's Perspective.' *Journal of Feminist Studies in Religion* 14 (2):81-90.

Masenya, M 2010. 'Is Ruth the "eset hayil" for real? An exploration of womanhood from African proverbs to the threshing floor (Ruth 3:1-13).' *Studia Historiae Ecclesiasticae* (XXXVI): 253-272.

Matthews, V 2004. *Judges and Ruth*. Cambridge: Cambridge University Press.

McNutt, P 1999. *Reconstructing the Society of Ancient Israel*. Westminster: John Knox Press.

Meyers, C 1993. 'Returning Home: Ruth 1.8 and the Gebdering in the Book of Ruth.' Paginae 85-114 in Brenner, A (red), *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Mills, M 2001. *Biblical Morality. Moral Perspectives in Old Testament Narratives*. Ashgate: Aldershot.

Middlemas, J 2011. 'Trito-Isaiah's Intra and Internationalization. Identity Markers in the Second Temple Period.' Paginae 105-125 in Lipschits, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Moen Saxegaard, K 2001. "'More than Seven sons.'" Ruth as Example of the Good Son.' *Scandinavian Journal of the Old Testament* 15 (2): 257-275.

Moen Saxegaard, K 2010. *Character Complexity in the Book of Ruth*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Moffat, DP 2013. *Ezra's Social Drama. Identity Formation. Marriage and Social Conflict in Ezra 9 and 10*. London: Bloomsbury T&T Clark.

Nemet-Nejat, KR 2002. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Nielsen, K 1987. *Ruth. A Commentary*. Vertaal uit Deens deur E Broadbridge. Louisville: Westminster John Knox Press.

Neuman, K 2006. 'Name.' Paginae 325-327 in Berlejung, A & Frevel, C 2006 (Hrsg), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).

Nihan, C 2011. "Ethnicity and Identity in Isaiah 56-66." Paginae 67-104 in Lipschits, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Nissinen, M 2004. 'What is prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective.' Paginae 17-37 in Kaltner, J & Stuhlman, L (red), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East. Essays in Honor of Herbert B Huffmon*. London: T&T Clark International.

Otto, E 1994. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Kohlhammer: Stuttgart.

Otto, E 1995. 'Biblische Altesversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich.' *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* (1): 83-110.

Otto, E 2007. 'Law and Ethics'. Paginae 84-97 in Johnstone, SI (red), *Ancient Religions*. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge Massachusetts.

Pakkala, J 2011. 'Intermarriage and Group Identity in the Ezra Tradition (Ezra 7-10 and Nehemiah 8).' Paginae 78-88 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. London: T&T Clark International.

Perdue, LG 2005. *Reconstructing Old Testament Theology. After the Collapse of History*. Minneapolis: Fortress Press.

Petermann, IJ (*Batmartha*) 1998. 'Das Buch Rut. Grenzgänge zweier Frauen im Patriarchat.' Paginae 104-113 in Schottroff, L & Wacker, M-T (red), *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlag Haus.

Petermann, IJ (*Batmartha*) 2012. 'Ruth: Border Crossings of Two Women in Patriarchal Society.' Paginae 128-139 in Schottroff, L & Wacker, M-T (red), vertaal uit Duits deur Dahill, LE *et al*, *Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Pressler, C 2002. *Joshua, Judges and Ruth*. Louisville: John Knox.

Prinsloo, WS 1982. *Die Boek Rut*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Pui-lan, K 2005. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. London: SCM Press.

Pyper, HS 2011. 'Other Mothers: Maternity and Masculinity in the Book of Ruth.' Paginae 309-332 in Clines, DJA & Van Wolde, E (red), *A Critical Engagement: Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Quesada, JJ 2002. 'Body Piercing: The Issue of Priestly Control over Acceptable Family Structure in the Book of Numbers.' *Biblical Interpretation* (10): Aanlyn <http://dx.doi.org/10.1163/156851502753443272>. Geraadpleeg 28 Julie 2012.

Rashkow, I 1993. 'Ruth: The Discourse of Power and the Power of Discourse.' Paginae 26-41 in Brenner, A (red), *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Ron, Z 2010. 'The Genealogical List in the Book of Ruth: A Symbolic Approach.' *Jewish Bible Quarterly* 38 (2): 85-92.

Rollston, CA 2006. Scribal Education in Ancient Israel: The old Hebrew Epigraphic Evidence. *Bulletin of the American Scholls of Oriental Research* (344): 47-74.

Römer, T 2007. *The So-Called Deuteronomistic History*. London: T&T Clark.

Rom-Shiloni, D 2011. 'From Ezekiel to Ezra-Nehemiah: Shifts of Group Identities within the Babylonian Exile Ideology.' Paginae 127-151 in Lipschitz, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Roop, EF 2002. *Ruth, Jonah, Esther*. Believers Church Bible Commentary. Scottdale: Herald Press.

Rothenbusch, R 2011. 'The Question of Mixed Marriages. Between the Poles of Diaspora and Homeland. Observations in Ezra-Nehemiah.' Paginae 60-77 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages and Intermarriage. Group Identity in the Second Temple Period*. New York: T&T Clark.

Sasson, JM 1989. *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and Formalist Folklorist Interpretation*. Sheffield: JSOT Press.

Sasson, JM (red) 1994. *Civilizations of the Ancient Near East*. New York: Scribner's sons.

Saysell, C 2012. 'Deuteronomy in the Intermarriage Crisis in Ezra-Nehemiah.' Paginae 197-208 in Firth, DG & Johnston, PS (red), *Interpreting Deuteronomy. Issues and Approaches*. Illinois: Intervarsity Press.

Scharbert, J & Hentschel, G (red) 1994. *Rut / 1 Samuel. Die Neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung*. Echter Verlag: Würzburg.

Scharper, J 2011. "Torah and Identity in the Persian Period." Paginae 27-38 in Lipschitz, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Scheffler, E 2000. 'The Exilic Literature (586-539 BCE).' Paginae 142-167 in Boshoff, W, Scheffler, E & Spangenberg, I (red), *Ancient Israelite Literature in Context*. Pretoria: Protea.

Scheffler, E 2001. *Politics in Ancient Israel*. Pretoria: Biblia Publishers.

Schmid, K 2011. 'Literaturgeschichte des Alten Testaments. Aufgaben, Stand, Problemfelder und Perspektiven.' *Theologische Literaturzeitung* (136):244-262.

Schmid, K 2011. 'Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Document.' Paginae 3-26 in Lipschits, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Schniedewind, W 2004. *How the Bible Became a Book*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schweitzer, S 2013. 'The Genealogies of 1 Chronicles 1-9: Purposes, Forms, and the Utopian Identity of Israel.' Paginae 9-27 in Evans, PS & Williams, TF (red), *Chronicling the Chronicler. The book of Chronicles and Early Second Temple Historiography*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Selden, R 1986. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Sussex: The Harvester Press.

Sequans, A 2009. 'Foreignness and Poverty in the Book of Ruth. A Legal Way for a Poor Foreign Woman to be Integrated into Israel.' *Journal for Biblical Literature* (3): 443-452.

Ska, J-L 2007. 'From History Writing to Library Building: The End of History and the Birth of the Book.' Paginae 145-169 in Knoppers, GN & Levinson, BM (red), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Southwood, KE 2011a. 'An Ethnic Affair? Ezra's Intermarriage Crisis Against a Context of "self Ascription" and "Ascription of Others."' Paginae 46-59 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. London: T&T Clark International.

Southwood, KE 2011b. 'The Holy Seed: The Significance of Endogamous Boundaries and their Transgression in Ezra 9-10.' Paginae 189-224 in Lipschits, O, Knoppers, GN & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Southwood, KE 2012. *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10. An Anthropological Approach*. Oxford: Oxford University Press.

Southwood, KE 2014. 'Will Naomi's Nation be Ruth's Nation?: Ethnic Translation as a Metaphor for Ruth's Assimilation within Judah.' *Humanities* (3): 102-131; doi:10.3390/h3020102.

Spangenberg, I 2000. 'The Literature of the Persian Period (539-333 BCE).' Paginae 168-198 in Boshoff, W, Scheffler, E & Spangenberg I (red), *Ancient Israelite Literature in Context*. Pretoria: Protea Boekhuis.

Sparks, JT 2008. *The Chronicler's Genealogies. Towards an Understanding of 1 Chronicles 1-9*. SBL; Academia Biblica 28; Leiden: Brill.

Stuhlman, L 1990. 'Encroachment in Deuteronomy: An Analysis of the Social World of the D Code.' *Journal for Biblical Literature* 109 (4): 613-632.

Thomas, MA 2011. *These are the Generations. Identity, Covenant and the 'Toledot' Formula*. London: T&T Clark.

Tov, E 2004. *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts found in the Judean Desert*. Leiden: Brill.

Van der Toorn, K 2007. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge: Harvard University Press.

Van Dijk-Hemmes, F 1993. 'Ruth: A Product of Women's Culture?' Paginae 134-139 in Brenner, A (red), *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Van Wolde, E 1997. 'Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives.' in *Biblical Interpretation* 5(1): 1-28. Leiden: E.J. Brill.

Venter, LS 1992. 'Strukturalisme.' Paginae 510-512 in TT Cloete (red), *Literêre Terme & Teorieë*. Pretoria: HAUM-Literêr.

Von Rad, G 1972 [1961]. *Genesis*. Vertaal uit Duits vertaal deur JH Marks. London: SCM Press Ltd.

Walker, CBF 1996. 'Cuneiform.' Paginae 15-73 in Hooker, JT (red), *Reading the Past*. London: British Museum Press.

Weeks, S 1994. *Early Israelite Wisdom*. Oxford: Clarendon.

Wetter, A-M 2014. 'Ruth: A Born-Again Israelite? One Woman's Journey Through Space and Time.' Paginae 144-162 in Ben Zvi, E & Edelman, DV (red), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period*. London: Bloomsbury.

Williamson, HGM 2010. 'Welcome Home.' Paginae 113-123 in Davies, PR & Edelman, DV (red), *The Historian and the Bible: Essays in Honor of Lester Grabbe*. London: T&T Clark.

Winslow, KS 2011. 'Mixed Marriages in Torah Narratives.' Paginae 132-149 in Frevel, C (red), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*. London: T&T Clark.

Wright, JW 2006. 'Remapping Yehud: The Borders of Yehud and the Genealogies of Chronicles.' Paginae 67-89 in Lipschits, O & Oeming, M (red), *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Wünc, H-G 2014. 'The Stranger in God's Land – Foreigner, Stranger, Guest: What Can We Learn From Israel's Attitude Towards Strangers?' *Old Testament Essays* (27) 3:1129-1154

Wünc, H-G 2015. 'Ruth, a Proselyte Par Excellence – Exegetical and Structural Observations.' *Journal for Semitics / Tydskrif vir Semistiek* (24) 1:36-63

Yee, GA 2009. "'She Stood in Tears Amid the Alien Corn:" Ruth, the Perpetual Foreigner and Model Minority.' Paginae 119-140 in Bailey, RC, Liew, TB & Segovia, FF (red), *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*. Society of Biblical Literature: Atlanta.

Zakovitch, Y 1999. *Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar*. Stuttgart: Verlag Katholisches Biblewerk GmbH.

Zenger, E 1986. *Das Buch Ruth*. Zürich: Theologischer Verlag.