

# Genesis 38 binne die Josefverhaal: 'n Literêr-sosiologiese perspektief<sup>1</sup>

D A Viljoen en A P B Breytenbach  
Departement Ou-Testamentiese Wetenskap  
Universiteit van Pretoria

## Abstract

### The placing of Genesis 38 within the Joseph narrative: A literary sociological perspective

*A review of research on Gen 38 defines it as a literary riddle. The reasoning of this passage's positioning and function within the Joseph narrative leads to a maze of different viewpoints. This article systematizes research on Gen 38 into three basic viewpoints: [1] Gen 38 forms an intrinsic part of the Joseph narrative; [2] Gen 38 is an independent literary unit; [3] Gen 38 is dialectically related to the Joseph narrative. Gen 38 reflects a polemical Southern perspective of the Kingdom of Judah against a Northern perspective of the Kingdom of Israel. This viewpoint links up with the argument that Gen 38 should be seen as dialectically related to the Joseph narrative.*

## 1. 'N BRANDENDE VRAAGSTUK

'n Eerste nalees van eksegetiese studies oor die verhaal van Juda en Tamar laat onwillekeurig die indruk dat die plasing van Gen 38 'n netelige kwessie is. Eksegete is verleë oor die posisie wat hierdie hoofstuk in die Josefverhaal inneem. Mathewson (1989:373) verwoord menige eksegete se gevoel wanneer hy sê: "Gen 38 has generated more frustration than enthusiasm among its interpreters." Tereg merk hy dan ook op dat hierdie hoofstuk relatief min as preekteks gekies word.

---

<sup>1</sup> Hierdie artikel is 'n verwerking van D A Viljoen se MTh-skripsie (2002), Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, voorberei onder die studieleiding van prof dr A P B Breytenbach.

Klassieke eksegete soos Josefus het as historiograaf Gen 38 in sy geskiedenis oor die Israëliete gewoon buite rekening gelaat, terwyl die Middeleeuse Joodse kommentator Rashi eweneens hierdie hoofstuk se plasing vreemd gevind het (Mathewson 1989:374).

Op 'n prakties-funksionele vlak word hierdie tendens ook deur 'n moderne eksegeet soos Westermann (1996:vii-xi) gereflekteer in sy populêre werk *Joseph: Studies of the Joseph stories in Genesis* waarin Gen 38 geheel en al buite die skopus van studie geplaas word. 'n Populêre Bybelstudiegids soos Getz (1989) se *Joseph: Finding God's strength in times of trial* weerspieël eweneens die verleentheid van eksegete met die plek en funksie van Gen 38. Dit word gewoon verswyg.

Akademie se werke op Gen word gekenmerk deur 'n worsteling om die *posisionering* van Gen 38 binne die Josefvertelling (Gen 37-50) te verstaan en teologies daaruit sin te maak. Vorm hierdie hoofstuk deel van die Josefvertelling? Indien wel, wat is die beweegrede agter so 'n strategiese plasing? Watter tematiese verwantskappe vertoon so 'n eenheid met die Josefvertelling? Ten nouste verweef met hierdie vraagstukke is die vraag na die *funksie* daarvan. Het Gen 38 uitsluitlik betekenis binne die narratiewe geheel van die Josefvertelling, of kan dit ook as 'n enkelverhaal verstaan word met 'n eie dinamiek en betekenis? Vervul hoofstuk 38 'n narratiewe, teologiese, eties-moraliserende of selfs ideologiese funksie? Waardeur word hierdie funksie bepaal en met watter retoriese doel? 'n Vraag wat soos 'n goue draad verweef is met die vrae na posisionering en funksie is die vraag na die *kanonieke status* van Gen 38. Wat of wie het die kanonisiteit daarvan bepaal? Wat is waarheid en watter waarheid is gekanoniseer deur die posisie en funksie van Gen 38? Is dit ewige, absoluut geldende waarhede wat universeel van aard is?

Indringende studie op Gen 38 teken dit inderdaad as 'n brandende vraagstuk met wyd uiteenlopende beskouings en baie onbevredigende antwoorde – teologies en literêr 'n netelige kwessie wat nogtans geweldige uitdagings bied.

## **2. VERANTWOORDING – OP WEG NA 'N ANTWOORD**

Hierdie artikel bestudeer die verhouding tussen Gen 38 en die Josefvertelling vanuit 'n literêr-sosiologiese perspektief. Die posisionering en funksie van Gen 38 word ondersoek met die doel om 'n teorie op die tafel te plaas wat 'n bydrae tot die debat kan

lewer. Enkele belangrike uitgangspunte word vervolgens gestel as die raamwerk waarbinne hierdie studie gedoen word.

## **2.1 Die waarheidskarakter van literatuur is polivalent van aard**

Dit is in die eie aard van die narratiewe literatuur om 'n retoriese diskoers te skep wat deur gebruikmaking van stilistiese instrumente 'n storie vertel wat oor 'n bepaalde oortuigingskrag beskik (kyk Deist 1984:146). Die teks kommunikeer dus 'n bepaalde waarheid wat deur die implisiete skrywer geag word as 'n belangrike perspektief wat die leser met hom behoort te deel. Die vraag na die verhouding tussen die waarheid wat in 'n literêre teks aangebied word en dié van die reële werklikheid soos wat die leser dit vanuit sy sisteem van voorveronderstellings opneem, is 'n klassieke probleem wat reeds in die tyd van Plato besin is (Steenberg 1992:260).

Die literatuursosiologie wys daarop dat literatuur meerduidig is ten opsigte van rolspelers. Nie net die implisiete skrywer en leser nie, maar ook die kritici, uitgewers, vertalers, samestellers, verspreiders en sensors van literatuur werk medebepalend in op die waarheidsverstaan van 'n teks (Viljoen 1992:275; Breytenbach 1997:1168).

Die vertelproses begin, in die woorde van Brink (1987:41), "... met 'n geskiedenis, waarby ons dan kan dink aan 'n konsep, 'n idee, 'n rudimentêre gegewe waarin daar sekere impulse bestaan wat uitgewerk en gedetailleer kan word tot karakters en gebeurtenisse binne 'n konteks van ruimte en tyd ...." Die sosiaal-wetenskaplike kritiek sluit hierby aan met die insig dat sodanige konsepte of idees wat grondliggend aan die ontstaan van literatuur lê, sosiologies-perspektiwies gekondisioneer is deur psigologiese, kulturele en sosiologiese faktore. Dit geld ook die leser as interpreteerder wat vanuit 'n eie sosiologies gekondisioneerde lewensraamwerk die teks lees en verstaan (Elliott 1993:36-37). 'n Totaal objektiewe optekening van gebeure is dus nie moontlik nie, net so min as wat 'n totaal objektiewe lees en verstaan daarvan moontlik is. Die vertolking van 'n teks verander soos wat die leser verander en verskillende ideologiese posisies, leeservaringe en verwagtinge verskil (Breytenbach 1997:1164-1165).

Die vraag by die bestudering van 'n teks kan nie meer uitsluitlik die vraag na *watter* waarheid in 'n teks verwoord word wees nie. Daar moet ook gevra word *wie* se waarheid in en deur die teks gereflekteer word? *Wie* impliseer alreeds 'n menslike

leefwêreld gekarakteriseer deur 'n bepaalde sosiale werklikheidsverstaan. Brueggemann (1989:17) konstateer ten regte dat *waarheid* 'n polivalente gegewene is waarmee rekening gehou behoort te word. 'n Ontkenning van hierdie polivalente karakter lei tot 'n ideologie met 'n bepaalde agenda. Ideologie word gekonstitueer waar selfbelang idees of konsepte genereer en artikuleer in 'n georganiseerde sisteem van denke ten einde hierdie belange te verduidelik en te legitimeer. Alle menslike bewussyn is onderworpe aan ideologies gekleurde karaktertrekke: teologiese, kulturele en sosiale formuleringe van mense druk iets uit van hulle selfverstaan en belange wat uiteraard ook aan hulle literatuur as produk van hierdie denke die karakter verleen van 'n sosiale instelling (Viljoen 1992:275; Elliott 1993:10, 52). Geskiedenis as vertelling beteken dan die begronding van 'n belangegroep se identiteit in die hede wat ook hulle aansprake of bepaalde toestande legitimeer (Breytenbach 1997:1163).

## **2.2 Literatuurvorming is 'n dinamiese deurlopende diskoers**

Literatuur neem vorm aan waar die mens denkend (en dikwels konfronterend) met sy leefwêreld omgaan. Uiteraard word daarmee in gesprek getree met 'n diversiteit van lewensbeskouinge wat deur verskillende belangegroepe (sosiale groepe) gehuldig word. In die diskoers wat so ontstaan, vind belangegroepe dit nodig om hulle identiteit te bepaal deur afgrensing van beskouinge wat in hulle verstaan nie ooreenstem met hulle eie waardesisteem nie. So ontstaan meesternarratiewe wat voorgee om universele waarhede bloot te lê met as doel marginalisering van opposisiegroepe en die dominerende van 'n gemeenskap. Dit reflekteer strategieë van beheer ter wille van die versterking van 'n gewoonlik elitistiese belangegroep se magsbasis. Weerstand teen die totaliserende en marginaliserende aard van so 'n meesternarratief gee aanleiding tot polemies gerigte kontranarratiewe wat teen die meesternarratief ingeskryf word met die doel om dit te vervang, te vernietig of te ontdogmatiseer. 'n Nuwe meesternarratief kan ontstaan waar kontranarratiewe kombineer, veral waar historiese gebeure 'n oorspronklike meesternarratief sy hegemonie as ewig geldende waarheid ontnem (Breytenbach 1997:1165-1169).

Literatuurversamelings verkry kanonieke status wanneer dit ten doel het om 'n diskoers af te sluit en opposisie uit te wis (Breytenbach 1997:1169). Dit verkry derhalwe

'n bepaalde gesagswaarde wat normatief geldend word vir die besluite en standpunte van 'n bepaalde groep (Venter 1987:7). 'n Kanon is geïnstitusioneerde literatuur wat 'n tradisiebewarende funksie vervul, maar ook die norme vir nuwe tradisies neerlê. Daarom word dit didakties aangewend en kan dit gereeld na gelang van omstandighede anders uitgelê word. Kritiek op 'n heersende kanon hou daardie kanon paradoksaal lewend.

Bybelse literatuur verteenwoordig 'n fassinerende wêreld van diverse beskouings en belangegroep. 'n Bewussyn van die aard van literatuur as diskoers binne die verstaan van meesternarratiewe en kontrannarratiewe kan verrykende insigte ten opsigte van die onderhawige studie bied. Dit is dan ook in hierdie artikel die uitgangspunt dat die noordelike koninkryk van Israel en die suidelike koninkryk van Juda deur hulle literatuur 'n diskoers weerspieël wat dikwels polemies van aard is – 'n diskoers wat ook marginaliserende en legitimerende motiewe huisves.

### **3. GENESIS 38: IN OF UIT?**

Navorsing oor die verhaal van Juda en Tamar kan ten opsigte van die plek wat hierdie verhaal in die Josefverhaal inneem, gesistematiseer word aan die hand van drie basiese, maar uiteenlopende standpunte. Hoe die posisie van Gen 38 in die Josefverhaal verstaan word, bepaal tot 'n groot mate die funksie wat aan die verhaal toegeken word. Grondliggend daaraan is 'n metodologiese faktor wat beslissend meewerk aan die resultate wat bereik word: die keuse tussen diachroniese en sinchroniese bestudering van die literatuur in die hand. Dit lei tot 'n diversiteit van denke rondom hierdie saak.

#### **3.1 Navorsing oor Gen 38 – 'n Oorsigtelike beeld**

##### **3.1.1 Standpunt 1: Genesis 38 is volledig deel van die Josefnarratief**

Hierdie standpunt verstaan Gen 38 as intrinsiek volledig deel van die Josefnarratief. Hiervolgens is dit 'n hoofstuk wat tot die *wese* van die Josefnarratief behoort en dus nie onafhanklik daarvan kan funksioneer nie.

Die bekendste eksponent van hierdie standpunt is Robert Alter wat volledig sinchronies met die teks omgaan vanuit 'n narratologiese perspektief. Temas, motiewe, stylfigure, sintaksis en grammatikale formulering word as argumente gebruik om die

intrinsieke funksionele posisie van Gen 38 aan te toon (Alter 1981:3-12; 1996:217-223). Die storie van Josef ontvou as 'n narratiewe, koherente kontinuum waarin inligting progressief en sistematies verklaar word en betekenis verkry. Gen 38 antisipeer volgens hierdie perspektief die teologiese ontknoping van die Josefverhaal as 'n verhaal van Goddelike uitverkiesing van die jongste. Josef word so in sy opgang geregverdig deur Juda antities tot Josef te stel. Die bedriër in Gen 37 word self ook deur Tamar bedrieg. Die publieke openbaarmaking van sy skuld antisipeer Juda en sy broers se posisie voor Josef in Egipte as hulle skuld moet aanvaar vir hulle bedrog in Dotan. Goddelike aksie word nie deur menslike optrede in die wêreld gery nie. Juda word met die Tamar-episode die een wat val na 'n aanvanklike oorwinning in Dotan, maar Josef word die een wat uit 'n klaarblyklike val triomfantelik die troon bestyg en uitstyg bo sy broers. Gen 38 funksioneer narratologies dus as 'n stilistiese element wat die intrige en plot van die Josefverhaal verhoog en bevorder deur spanning te skep, verwagting te ontlok en Josef as instrument van 'n Goddelike ontplooiing van die geskiedenis te teken.

Mathewson (1989:387) sluit by Alter aan: “[W]hat many view as an intrusion was actually an account carefully, logically, and purposefully interwoven into the Joseph story.” Die eenheid van Gen 38 met die Josefverhaal vind hy literêr in die *תְּלִדוֹת* van Jakob (Gen 38 is dan 'n bepaalde perspektief op die geskiedenis van Jakob) en teologies in die konteks van die teologie van Genesis (Mathewson 1989:385-392). Die teologie van Genesis sentreer dan rondom die soewereiniteit van God wat sy doel in die geskiedenis realiseer op 'n dikwels ongewone en bedekte wyse. Hy bring 'n nasie tot stand deur wie die wêreld geseën word. Gen 38 ontwikkel hierdie teologie verder. God bereik sy doel, al moet Hy 'n Kanaänitiese vrou daarvoor gebruik. Dit ontwikkel genealogies tot die geslagslyn van Dawid en uiteindelik Jesus. In samehang met Gen 15:13-16 vind hy die belang van Gen 38 ook in die noodsaak om God se volk tydelik van die geseënde land na Egipte te verwyder: Juda se leefstyl en die gevaar van assimilasië met die kultuur van die Kanaäniete openbaar hierdie noodsaak. Josef word dan die simbool van vertroue in God terwyl Juda die simbool van wantroue word. Gen 38 funksioneer dus teologies as 'n voortsetting en uitbouing van die teologie van Genesis.

'n Radikaal teenoorstaande standpunt word gereflekteer in die beskouing van Wildavsky (1994:37-48). Volgens hom is Josef 'n anti-held wat ten volle met die

Egiptiese kultuur geassimileer het ten koste van die religieuse suiwerheid van sy mense. Sy storie word daarom opgevolg met Moses as die wetgewer wat religieuse suiwerheid deur sosiale afskeiding beklemtoon. Die groot vraagstuk wat die Josefnarratief aanspreek is wat gedoen mag word vir die oorlewing van jou mense. Gen 38 funksioneer dan moreel-didakties as 'n model van die regte pad wat gevolg moet word: "The story of Judah and Tamar teaches leaders they cannot save their people by violating the moral law" (Wildavsky 1994:38). Opgesom in Wildavsky (1994:48) se woorde: "Seeing Joseph as an anti-hero explains the presence of Gen 38, which illustrates the right path to be taken to avoid mixing with other peoples. Tamar acts rightly, in faithfulness with the divine purpose, seeking to preserve the survival of the race through proper, not sinful, means." Die Josefnarratief verkry dus sy betekenis in die lig van die verhaal van Gen 38.

### **3.1.2 Standpunt 2: Genesis 38 is 'n volledig onafhanklike narratief**

Dit is opmerklik dat hierdie standpunt verteenwoordig word deur 'n groot aantal vooraanstaande internasionale teoloë. Volgens hierdie standpunt het Gen 38 geen literêre of teologiese skakeling met die Josefnarratief nie. Dit is totaal uit pas met die Josef-narratief en is eerder 'n verhaal met 'n eie onafhanklike skopus, strekking en funksie.

Redford (1970:16-18) het voor die probleem van die plasing van Gen 38 gestuit sonder om 'n bevredigende antwoord te vind. Tematies sowel as chronologies is hierdie hoofstuk vir Redford nie te versoen met die Josefnarratief nie. Die enigste rede hoekom dit opgeneem is, beskryf hy soos volg:

The fact that the Gen editor found it necessary to make an attempt to accommodate chapter 38 to the context argues that he could not overcome the difficulty in the most obvious way, viz. by excluding the tale completely from his book. Chapter 38 must have become a traditional part of the material comprising the last 15 chapters of Gen before the Gen editor happened upon the scene. He could not reject it, nor could he unite it happily with the Joseph story.

(Redford 1970:18).

Redford se enigste uitkoms is om hoofstuk 38 te verklaar as 'n onafhanklike verhaal wat funksioneer op twee vlakke. Dit bied enersyds 'n morele verantwoordelikheid ten opsigte van die leviraatshuwelik, maar verklaar andersyds ook etiologies hoe Peres en Serag hulle name gekry het en die oudste seuns van Juda hulle prominensie verloor het.

Von Rad (1976:357, 361-362) argumenteer dat geen patriargale narratief noodsaaklik is om hierdie verhaal te interpreteer nie. Die invoeging in die Josefnarratief is deurspek met probleme wat dit 'n onwaarskynlikheid maak dat dit deel van die Josefnarratief is om byvoorbeeld spanning te skep oor Josef se toekoms. Die verhaal funksioneer derhalwe onafhanklik as 'n etiologie wat die stamgeskiedenis van die huis van Juda weerspieël terwyl die teologiese substansie van die storie geleë is in die belofte van 'n groot nageslag.

Westermann (1986:108-111) beredeneer Gen 38 as behorende tot verhale oor 'n kinderlose vrou wat in opstand kom teen die onreg wat teen haar gepleeg word. Dit is as 'n stukkie familiegeskiedenis van Jakob by die slot van die geskiedenis van Jakob ingelas omdat dit oor een van sy seuns handel. Dit kan so as 'n tradisie bewaar word. Die verhaal bereik sy doel in Juda se publieke verklaring van skuld waarin Tamar geregverdig word (Gen 38:26). So funksioneer die verhaaltjie dus as familiegeskiedenis.

Die bekende teoloog Brueggemann (1982:289; 307-309) is ook van mening dat Gen 38 'n enigmatiese en geïsoleerde entiteit is sonder enige verbande hoegenaamd met die Josefnarratief. Daarom beklemtoon hy dat hierdie verhaal onafhanklik hanteer moet word met die fokus op die interaksie tussen Juda en Tamar vanuit 'n kultureel-sosiale perspektief. Hy maan tot versigtigheid: Morele dimensies vreemd aan die narratief moet vermy word; die moraliteit ter sprake is nie seksuele moraliteit nie, maar gemeenskapsmoraliteit waarin die regte van 'n weduwee ontken word. Juda se skuld is dat hy die solidariteit en toekoms van die sosiale groep benadeel het ter wille van selfbelang deur Sela van Tamar te weerhou. Gen 38 funksioneer dan relasioneel-teologies in die opsig dat regverdigheid moet geskied ten behoeve van gemeenskapsbelang.

Ook Soggin (1993:281-286) verstaan Gen 38 as 'n onafhanklike verhaal binne die Jakobsiklus wat geen verband met die Josefnarratief het nie. Dit is 'n familiestorie wat die regte van weduwees ten opsigte van die leviraatshuwelik beskryf en derhalwe die



belang van 'n genealogie. Die verhaal se funksie is ten diepste om 'n genealogie van Dawid aan te bied deur die verwysing na Peres op voetspoor van Rut 4:18.

### **3.1.3 Standpunt 3: Genesis 38 en die Josef-narratief is dialekties verbonde**

Die groepering van navorsingsresultate onder hierdie perspektief word gedoen onder die definisie soos wat Deist (1984:45) die begrip dialekties verstaan: “A mode of reasoning in which one juxtaposes two contradictory PROPOSITIONS on the same issue and then tries to resolve the paradox by looking for a higher truth, i.e. a truth that can accommodate both propositions without being self-contradictory.”

Van Selms (1986:190-196) se standpunt verrai onsekerheid oor wat om met die plasing van die verhaal van Juda en Tamar te maak. Narratologies funksioneer dit vir hom psigologies om spanning te skep ten opsigte van Josef se toekoms, maar chronologies skep dit 'n onlogiese en onhoudbare plasing. Die enigste wyse waarop hy die dialektiese spanning kan oplos, is om die strewende dat 'n hele geslag nie moet uitsterf nie, teologies te regverdig: Israel is as *geheel* draer van God se heil soos wat dit in Christus tot vervulling gekom het. Sowel die Suidryk as die Noordryk word dus funksioneel daarby geïnkorporeer tot 'n eenheid.

Longacre (1989) bestudeer die Josef-narratief vanuit 'n teksteoretiese en teks-linguistiese benadering. Oor die posisionering van Gen 38 laat hy reeds vroeg in sy bespreking die suggestie (wat by Alter aansluit) dat dit spanning skep oor die verwagte toekoms van Josef (Longacre 1989:26). Die invoeging van hierdie hoofstuk is dus nie vir hom vreemd nie. Dit blyk uit sy onderskeid tussen twee tipes makrostrukture in die verhaal. Ten eerste is daar 'n voorgrondmakrostruktuur wat in die teks gegewe is en didakties-teologies funksioneer, en ten tweede is daar 'n agtergrondmakrostruktuur wat uit die verhaal afgelei moet word en etiologies funksioneer met betrekking tot die nasionale herkoms van Israel (Longacre 1989:42). Die voorgrondmakrostruktuur verstaan Longacre (1989:43) as 'n storie van Goddelike voorsienigheid: “Joseph’s brothers, meaning to harm him, sold him into Egypt, but in reality God sent him there so that he could save Jacob’s family and many others from death by starvation.” Die agtergrondmakrostruktuur vind Longacre (1989:54) in die raamwerk van die תְּלִדוֹתָא van Jakob (so ook Gen 49) as 'n visie op die prominensie van die Juda- en Josefstamme. Gen 38 is daarmee volledig te versoen as 'n vertelling van die familiegeskiedenis van Juda.

Hierdie twee parallelle makrostrukture kan daarom volgens Longacre volledig langs mekaar bestaan.

Gen 38 word deur 'n eksegeet soos Garrett (1991:173-176; 180-181) as 'n subplot van die Josefnarratief verstaan. Die hoofplot van die Josefnarratief sentreer rondom die karakter van die verhaal as 'n epiiese migrasieverhaal wat vertel hoe Israel in Egipte gekom het. Die subplot van Gen 38 verhaal hoe Juda die reg van eersgeborene verkry het en daarmee prominensie bo sy broers. Die Goddelike uitverkiesing het daarvolgens eksklusief tot die geslagslyn van Juda gekom. Dit is egter onduidelik hoe Garrett die verhouding tussen hierdie subplot en die hoofplot verstaan. Dit word geensins verder uitgewerk om die dialektiese spanning te verduidelik nie, behalwe miskien vir die opmerking dat Gen 38 Juda as 'n man van karakter uitwys na sy aanvanklike aandeel aan Josef se vervreemding van familie en gemeenskap (Garrett 1991:125).

Van Seters (1992:238-240) se literêre en tradisie-historiese benadering lei hom tot 'n besef dat die eponieme Judatradisie van 'n vreedsame vestiging in Kanaän (Gen 38) jukstaposisioneel staan tot die migrerende, verowerende uittog-tradisie wat in die Josefnarratief terug te vinde is. Die eponieme tradisie as die oudste van die twee is in die na-Ballingskapperiode deur die Jahwis gekombineer in die lig van die landbelofte. Dit het ten doel om Juda deel te maak van die nasionale identiteit van die uittogtradisie waardeur die landbelofte 'n voorwaardelike karakter verkry. Dit het ook ten doel om Juda 'n leiersrol tussen sy broers te gee waardeur die politieke realiteit van die Judese monargie en derhalwe sy plek in die nasionale tradisie gereflekteer word (Van Seters 1992:239; 317).

Die werke van Blum (1984:204-270), Rendsburg (1986:438-446), Carr (1996:248-310) en Ho (1999:514-529) verteenwoordig 'n beskouing wat 'n nuwe impuls aan die verstaan van Gen 38 besorg. Hierdie eksegete benader almal die verhaal van Juda en Tamar as 'n perspektief op die Dawidsgeskiedenis. Dat dit implikasies het vir die dialektiese verhouding met die storie van Josef is onvermydelik. Indien Juda en Josef as kollektiewe naamwoorde verstaan word wat tradisies van onderskeidelik die suidelike en noordelike ryke verteenwoordig, kom 'n diskoers ter sprake wat 'n bepaalde teologisering inhoud. Hierdie studie vind sigself gemaklik tuis met die standpunt dat Gen 38 'n dialektiese verhouding met die Josefnarratief handhaaf, en bou in die besonder op die insigte van laasgenoemde vier eksegete voort vanuit die uitgangspunte soos vooraf gestel.

### 3.2 'n Voorlopige waardering van die gesistematiseerde standpunte

Dit is vanuit die bestudeerde materiaal opmerklik dat die eerste standpunt aansienlik minder aanhang geniet. Die hoofsaaklik sinchroniese benadering van Alter, Mathewson en Wildavsky blyk duidelik uit hulle literêre benadering tot die teks as 'n eenheid. Genoemde drie eksegete ken aan Gen 38 betekenis toe *slegs* in samehang met die Josef-narratief. Alter en Mathewson relativer die verhaal van Juda en Tamar tot 'n uitsluitlik stilisties bevorderende element van 'n groter geheel – eersgenoemde as spanningsvolle uitbou van 'n narratologiese intrige en plot, laasgenoemde as versterkende of bevestigende element van die teologie van Gen. Mathewson (kyk 1989:375) werk met 'n eenduidige teologie van die Ou Testament wat kenmerkend is van sy fundamentalistiese benadering tot die teks waardeur die betekenis van 'n teks eweneens 'n eenduidige waarheidskarakter verkry. Ook Wildavsky ontsnap nie aan 'n eenduidige betekenis-toekenning nie; sy beskouing plaas die klem op die moraliteit van (etniese?) godsdienstige suiwerheid. Hy laat onwillekeurig ook die indruk dat sy beskouing sterk ideologies gekleur is.

Carr (1996:309-310) het oortuigend uitgewys dat 'n eenduidige sinchroniese lesing van die aartsvadernarratiewe op 'n bepaalde punt stuit teen die “multivoiced character of Genesis” wat deur diachroniese studie beklemtoon word. Alter (1981:6) vermeld terloops, sonder om dit in detail verder te besin, dat die invoeging van Gen 38 'n genealogiese ironie is: “[F]or while Joseph, next to the youngest of the sons, will eventually rule over his brothers in his own lifetime as splendidly as he has dreamed, it is Judah, the fourthborn, who will be the progenitor of the kings of Israel, as the end of Gen 38 will remind us.” Alhoewel dit nie in die vorm van 'n probleemstelling gestel is nie, is die implikasie duidelik: hier is ook 'n ander perspektief moontlik. Alter voer dit egter nie verder nie vanweë die grense wat sy benadering aan hom opdring.

Mathewson se eenduidige teologie van Gen ontken konteks as betekenis-konstituerende element by die lees van 'n teks en daarmee saam die rol van belangegroepes wat die tekste geproduseer het (vgl Breytenbach 1997:1162). Die literatuur van die Ou Testament het immers nie in 'n vakuum ontstaan nie, maar te midde van maatskaplik-sosiale kontekste soos byvoorbeeld monargale sentimente teenoor anti-monargale, kritiese denke. Literatuur in die Ou Testament reflekteer teologiesering te

midde van hierdie kontekste, teologiesering wat uiteraard tot 'n diversiteit van teologieë lei. Ook Wildavsky slaag nie daarin om die teologiesering in die Juda- en Josefverhale raak te sien nie. Josef word nooit in die narratief negatief beoordeel oor sy Egiptiese verbande nie; dit vorm intendeel die konteks waarbinne God volgens die verhaal Josef se prominensie bo sy broers bevestig en sy voorsienigheid laat geld. Juda se Kanaänitiese verbande beoordeel hy egter positief. Sy denke is teenstrydig van aard en sy resultate geforseerd omdat hy 'n eenduidige teologie van moraliteit in die twee verhale wil aflees.

Wat die tweede standpunt betref, ken die eksegete betekenis aan die Juda-Tamarverhaal *slegs* onafhanklik van die Josefnarratief toe. Redford benader die Josefnarratief sowel diachronies as sinchronies, maar sy behandeling van Gen 38 geskied hoofsaaklik op 'n sinchroniese vlak. Hy sonder Gen 38 af op grond van die plot van die Josefnarratief waarby Gen 38 inhoudelik geen inskakeling het nie. Ook die kommentare van Brueggemann, Von Rad en Westermann benader Gen 38 sinchronies en sonder dit op grond van teksinterne getuïenis af. Soggin benader die teks tot 'n mate diachronies, maar sy keuse om Gen 38 af te sonder as 'n onafhanklike eenheid berus merendeels op 'n sinchroniese vlak wat teksintern bepaal is. Dit kan aanvaar word dat hierdie eksegete die meerstemmige karakter van die literatuur van die Ou Testament aanvaar. Wat egter vir hierdie studie van belang is, is die feit dat 'n dialektiese verhouding tussen die twee teksentiteite nie oorweeg word nie. Hierdie standpunt lei ook baie makliker tot 'n kanon binne die kanon: Gen 38 word of baie kortliks behandel, of gewoon in populêre werke soos Westermann se *Joseph: Studies of the Joseph stories in Gen* oorgeslaan. Dit dien ook vermeld te word dat die etiologiese en eponieme interpretasies van Gen 38 'n gemaklike tuiste by hierdie standpunt vind.

Die derde standpunt vorm die basis en primêre fokus van hierdie studie. Dit word vervolgens verder ontwikkel.

## **4. KONING DAWID IN GENESIS?**

### **4.1 Voorlopige opmerkings**

Die vermoede dat Gen 38 op een of ander wyse met Dawid iets te doen het, klink op die oor af vergesog en onlogies. Die genealogiese afsluiting met verwysing na Peres, 'n voorvader van Dawid, het egter menige ekseget tog oor die moontlikheid laat wonder.

Redford (1970:17) se spontane retoriese vraag is getuienis daarvan: “Could it be that we have in both stories remnants of a cycle of legends dealing with David’s descent, the main purpose of which was to show how, although time and again apparently on the verge of dying out, the Judaic line which was to produce the great king survived?” So ’n hipotese verklaar egter steeds nie volgens Redford die posisie van Gen 38 in die Josefnarratief nie. Hy verwerp dan ook so ’n moontlikheid.

Brueggemann (1982:308) laat ook die suggestie, maar sluit die moontlikheid uit op grond van sy interpretasie dat die genealogie in verse 27-30 nie intrinsiek verbonde is aan die narratief van Gen 38 nie – dit bevorder volgens hom geensins die interaksie tussen Juda en Tamar nie. Van Selms (1986:195-196) maak geen melding van Dawid as sodanig nie, maar verbind wel Salomo en Christus met die genealogie en dan wel eers vanuit die perspektief van die prediking. Garrett (1991:176, 180) vind geen pro-Dawidiese verwysings in Gen 49 waar Juda geseën word nie, en gegewe die verbande tussen Gen 38 en 49 met die fokus op die regmatige eersgeboortereg van Peres en Juda onderskeidelik, kan dit dan volgens hom ook nie van Gen 38 gesê word nie. Ook Alter (1996:223) maak slegs die terloopse opmerking dat Peres die voorouer is van die konings van Juda, maar daar is geen direkte verwysing na Dawid nie. Westermann (1986:111) verwys ook slegs terloops na Dawid as afstammeling van Peres.

Soggin (1993:286) stel dit onomwonde dat die fokus van Gen 38 is om ’n genealogie van Dawid aan te bied, en volgens hom is daar geen verband met die Josefnarratief nie. Longacre (1989:54) en Van Seters (1992:209) verwys nie direk na Dawid nie, maar stel dit wel as standpunt dat die twee Ryke Juda en Israel in onderskeidelik Gen 38 en die Josefnarratief gereflekteer word.

Genoemde eksegete het geen verdere relevante studie onderneem na enige verbande met Dawid of die twee ryke nie. Blum (1984:204-270), Rendsburg (1986:438-446), Carr (1996:248-310) en Ho (1999:514-529) en het egter in hierdie verband reeds gedetailleerde studies gedoen. Daaraan word vervolgens aandag geskenk.

#### **4.2 Suidelike motiewe en sentimente in Genesis 38**

Daar is by ’n fyn nalees van die narratief nuanses wat na vore tree wat net te ooglopend is om maar sommer net te ignoreer, nuanses wat inherent ook terug te vind is in die

Dawidgeskiedenis. Blum (1984:227), Rendsburg (1986:438-446), Carr (1996:249) en Ho (1999:514-529) het in hulle studie van Gen 38 elemente gevind wat hulle as geënkodeerde inligting beskou na die Dawidgeskiedenis. Woordspeling, geografiese lokaliteit, grammatikale formulerings en sosiologies-kontekstuele toespelings dra by tot 'n bewuswording van 'n ander dimensie aan die teks. Dit is die dimensie van 'n sosiale leefwêreld agter die totstandkoming en groei van 'n teks wat deur temas en motiewe die belange van bepaalde groeperinge tot lewe roep.

#### **4.2.1 Teksinterne oorweginge**

##### **4.2.1.1 Lokaliteitselemente as motief**

Die eerste eenvoudige verwysing is na Juda se wegtrek na Adullam (Gen 38:1). Adullam is ook die plek waarheen Dawid gevlug het tydens sy stryd met Saul (1 Sam 22:1). Blum (1984:227), Rendsburg (1986:442) en Carr (1996:249) vind dit betekenisvol as 'n intertekstuele verwysing. Adullam is ongeveer 16 kilometer noordwes van Hebron (Van Selms 1986:190) waar Dawid as koning erken is (2 Sam 2:1-7; 5:1-5). Dit is ook hier waar Dawid sy aanhangers versamel.

##### **4.2.1.2 Persoonsname as motief**

Rendsburg (1986:442) maak baie van die eienaam  $\text{הַיִּרְדָּי}$  (Gen 38:1), Kanaänitiese vriend van Juda. Hy vind daarin ooreenstemming met die koning van Tirus,  $\text{הַיִּרְדָּי}$ , wat Dawid goedgesind was (2 Sam 5:11). Dit is opvallend genoeg slegs die eindkonsonant van die name wat verskil.

Rendsburg (1986:442) vind ook ooreenkomste in die persone van Juda en Dawid. Dawid is die *pater familias* in 2 Samuel terwyl Juda dieselfde rol vervul in Gen 38. Beide was in hulle jongelingsjare skaapwagters (Gen 37:2 en 12; 1 Sam 16:11) wat later eienaars geword het met ander wat hulle skape oppas. Al twee karakters het 'n groot fout begaan en word tot 'n skulderkentenisse gelei deur 'n slim set (Gen 38:25-26; 2 Sam 12:1-13).

Bat-Sua in Gen 38:2 is 'n patronimikum ( $\text{בַּת־אִישׁ בְּנֵעַנִי וְשֵׁמוֹ שׁוּעִי}$ ) wat volgens Rendsburg (1986:442-443) en Ho (1999:526) 'n assosiasie met Dawid se Batseba by die

Joodse leser kon oproep. Veral Rendsburg en Ho wys daarop dat 1 Kronieke 3:5 na Batseba onder die naam Bat-Sua verwys. Dit is waarskynlik dat tekskorrupsie juis plaasgevind het as gevolg van 'n skrywersassosiasie. Blum (1984:227) stel dit wel as 'n moontlikheid, maar ag dit tog onwaarskynlik: "Allerdings ist auch zu bedenken, dass die Lautähnlichkeit zwischen beiden Namen in der masoretischen Aussprache wohl grösser ist als in der Aussprache der biblischen Zeit." Blum se beswaar kan gehandhaaf word op grond van die feit dat daar 'n groter tematiese assosiasie tussen Tamar en Batseba is. Die enigste assosiasie tussen Bat-Sua en Batseba is plotmatig in die sin dat 'n spieëlbeeld geskep word (Ho 1999:515-516): Bat-Sua se eerste twee seuns sterf wat lei tot die seksskandaal van Juda; Batseba se eerste seun sterf as gevolg van Dawid se seksskandaal.

Carr (1996:249) vind ook 'n tematiese assosiasie van Tamar met Batseba in die opsig dat beide nie-Kanaänitiese vrouens is wat die moeders word van die koningsgeslag van die suidelike Ryk: Peres uit Tamar wat lei na Dawid; Salomo uit Batseba (vgl Ho 1999:520-521). Ho (1999:520-521) wys in hierdie verband ook die literêre konvensie van repetisie uit ten opsigte van die frase *וַיִּבְרַח אִלָּיָהּ* as aanduiding van seksuele verkeer wat 'n parallel skep tussen Juda en Dawid (Gen 38:18; 2 Sam 12:24). Die frase kom ses keer voor in Gen 38, en word ook in die Dawidverhaal ses keer gebruik.

'n Assosiasie tussen Tamar in Gen 38 en Dawid se dogter Tamar word deur Rendsburg (1986:444) en Carr (1996:250) as 'n moontlikheid gestel. Tematies is die assosiasie gesetel in die misbruik van beide vroue: Tamar van Gen 38 word deur haar skoonpa misken in haar reg as weduwee; Tamar in die Dawidverhaal word deur haar stiefbroer seksueel misbruik en daarna misken (2 Sam 13).

Rendsburg (1986:443-444) laat die suggestie dat Er (Gen 38:3 – *עֵר*) geassosieer kan word met die eersteling van Dawid en Batseba wat gewoon aangedui word as *יָעָר*, die eersteling wat sterf. Die konsonante laat so 'n moontlikheid oop. Tematies stel hy ook die moontlikheid dat Onan en Amnon met mekaar geassosieer kan word: Onan kom nie sy leviraatsplig na nie en misbruik so vir Tamar; Amnon misbruik sy suster Tamar, maar misken haar deur nie met haar te trou nie (Gen 38:9; 2 Sam 13:28-29). Rendsburg stel ook voor dat Sela en Salomo tematies parallelle vorm: beide seuns behou hulle lewe te midde van die seksuele eskapades van hulle ouers en is as karakters passief by hierdie

gebeure betrokke. Hierdie laaste assosiasies van Rendsburg kom egter ietwat geforseerd voor.

Die motiewe wat in die persoonsname na vore tree, dui aan dat daar 'n ander dimensie in die twee verhale is.

#### 4.2.1.3 Relasionele motiewe

Met hierdie gemeenskaplike noemer word verwys na motiewe in die Juda-Tamarverhaal en Dawidverhaal wat verhoudings raak. Dit sluit ook teologiese motiewe in.

Die uitdrukking רַע בְּעֵינַי יְהוָה in Gen 38:7 en 10 word in 1 Kronieke 2:3 binne die konteks van die konings gebruik, asook in 1 Samuel 15:19 en ietwat aangepas in 1 Samuel 12:17. In 2 Samuel 11:27 word die uitdrukking ook gebruik in verband met Dawid se owerspel met Batseba. Volgens Schmidt (1980:88) is hierdie uitdrukking stilisties verbonde aan die Deuteronomis wat dit veral gebruik ten opsigte van die Israelitiese en Judese konings (vgl Ho 1999:518-519). Gen 38 verkry dan die karakter van 'n (laat-Jahwistiese ?) verwerking van die tradisie vanuit die konteks van die koningsgeskiedenis.

Sowel Juda as Dawid kom aanvanklik nie in die oopte na hulle seksuele daade nie. Juda volg die weg van stilswye (Gen 38:23), maar Dawid probeer met bedrog en uiteindelik moord sy skuld toesmeer (2 Sam 11). Wat egter van belang is, is die dinamiek wat in beide verhale loskom wanneer dit bekend word dat die vroue swanger is met onderskeidelik Juda en Dawid se kinders. Hierdie dinamiek tree eerstens na vore in die parallel tussen Gen 38:25a en 2 Samuel 11:5, spesifiek ten opsigte van woordspeling:

Gen 38:25a                      אֲנֹכִי הָרָה      שְׁלֵמָה

2 Sam 11:5                      הָרָה אֲנֹכִי      נְהַשְׁלַח

Tamar en Batseba *stuur* die boodskap dat hulle swanger is. Ho (1999:517) het veral die insig gebring dat hierdie wyse van die oordra van 'n swangerskap uniek is in die Hebreeuse Bybel. Ook die uitdrukking אֲנֹכִי הָרָה (in chiasiese vorm) kom slegs in



hierdie twee stories voor. Hierdie motief plaas die twee verhale in 'n besliste relasionele verband met mekaar.

Die motief word verder uitgebrei in die openbaarmaking van Juda en Dawid se skuld. In die woorde van Rendsburg (1986:442) word albei "... embarrassed into admitting their guilt. Judah is tricked by Tamar and must declare 'she is more righteous than I' (Gen xxxviii 26). David is tricked by Nathan's parable and must declare 'I have sinned against the Lord' (2 Sam xii 13)."

Ho (1999:519-520) se assosiatiewe verklaring dat sowel Tamar van die Genesis-verhaal as Tamar in die Dawidverhaal by 'n feesgeleentheid van die skaapskeerders geregverdig word, laat ruimte vir onduidelikheid. Indien hy bedoel dat Tamar geregverdig word met Juda se skulderkenning, kan dit nie gehandhaaf word nie. Tamar het immers teruggekeer na haar vader se huis nadat sy Juda by die poort van Enajim ontmoet het (Gen 38:19). 'n Tydperk van drie maande verloop dan totdat Juda die boodskap van haar swangerskap ontvang; die skaapskeerseisoen is dan reeds verby. Sy assosiasie moet dan eerder verwys na die feit dat Tamar swanger geword het tydens die Timnagebeure. Tamar (Dawid se dogter) wat deur Amnon onteer is, word deur Absalom gewreek tydens die skaapskeerseisoen (2 Sam 13:23-39). Die enigste ooreenkoms is dat twee vroue se regte beskerm word.

#### **4.2.2 Juda of Juda?**

Die kontradiktiewe aard van hierdie opskrif is juis een van die kernaspekte van die debat oor Gen 38. Is die Juda van hierdie verhaal 'n individu in wie se familie die normale lief en leed gereflekteer word? Is hierdie Juda slegs eponimies of etiologies 'n beeld op die stam van Juda ?

Dit is op hierdie punt dat die vraag na *watter* Juda 'n fokusverskuiwing na *wie* se Juda ondergaan. Die insig dat daar bepaalde aanwysbare raakvlakke met die Dawidverhaal in Gen 38 voorkom, dwing 'n mens om te vra of daar enige ander dimensies aan die verhaal van Juda en Tamar is wat nog nie deurdink is nie. Dit verbreed natuurlik die konteks van die vraagstelling onmiddellik na belangegroep en sosiologiese faktore wat inherent aan die gesags- en betekenisstoekenning van literatuur verbonde is. As die redaktor van Gen 38 deur motiewe en raakvlakke die leser herinner aan Dawid,

funksioneer Gen 38 implisiet dan reeds op 'n retoriese vlak wat wyer as die individu Juda of die stam Juda strek en dus ook aan die konteks van die verhaal verander. Dan word dit 'n hipotetiese moontlikheid dat Juda 'n verwysing kan word na die sentimente van die suidelike ryk waarvan Dawid die simboliese figuur van Goddelik verordeneerde koningskap is. Metodologies beteken dit nie dat die raakvlakke tussen die twee verhale na 'n een-tot-een betekenisverhouding of tot historiese referente gereduseer moet word asof Gen 38 eintlik die Dawidverhaal in bedekte of variante gedaante is nie. Dit beteken wel dat die vraag *wie* se Juda, beantwoord kan word: dit is 'n skrywer / redaktor vanuit Juda wat die belange van die suidelike ryk op die hart dra. Daarom is die fokus so sterk op die genealogiese geslagslyn van die suidelike konings wat telkens bedreig word, maar nogtans deur Goddelike ingrype legitimerend gekontinueer word – 'n spieëlbeeld van elitistiese magsbelang.

Daarmee kom 'n bepaalde teologiese onderbou in die oog: die meester-narratief van die sogenaamde Sionsteologie. Die tradisie het in die Suide bestaan dat Jahwe 'n belofte aan Dawid gemaak het om sy dinastie altyd op die troon te hou (2 Sam 7-8), 'n tradisie wat ten nouste gekoppel is aan Abraham en Jahwe se belofte van bystand aan hom. Dit was 'n belofte van Jahwe se bystand wat in die oudste lae van die tradisie 'n onvoorwaardelike karakter gehad het. Onvermydelik is die residensie van Dawid op die Sionsberg (Jerusalem) by hierdie opvatting betrek, sodat Jerusalem ook die stad van Jahwe geword het wat Hy self gekies het as woonplek (1 Kon 8:12-21; Jes 8:18; Ps 9:12; 74:2). Selfs mitologiese beelde uit die Kanaänitiese godsdiens is daarby geïnkorporeer om Sion as die permanente woonplek van Jahwe voor te stel, soos byvoorbeeld die beeld dat die Kanaänitiese oppergod op die *berg in die noorde* bly wat in Psalm 48:3 op Sion oorgedra word (Deist, in Deist & Du Plessis 1981:57-58; Gen 38 speel kontekstueel juis teen die agtergrond van 'n vreedsame interaksie met die Kanaäniete af). Jerusalem is beskou as die enigste ware heiligdom van Jahwe wat gekanoniseer is deur alle ander heiligdomme in die staat Juda te sluit (2 Kon 18:1-4) as deel van die proses om konkurrente uit te skakel. Dit het na die beëindiging van die personale unie tussen Israel en Juda geskied (aanvanklik het die aanspraak dat Jerusalem die woonplek van Jahwe is, deel gevorm van die poging om dit as simbool van eenheid te gebruik ter bevordering van die personale unie Israel-Juda). In die tyd van Josia het die Sionsteologie sy hoogbloei

beleef. As meesternarratief het die Sionsteologie die belang van die koningshuis en tempelpersoneel gedien deurdat dit 'n konsentrasie van mag in Jerusalem meegebring en gelegitimeer het (Breytenbach 1997:1171-1172).

Die sosiologiese konteks van Gen 38 verkry dus deur die raakvlakke met Dawid die dimensie van 'n suidelike meesternarratief vanuit die perspektief van die Sionsteologie.

### **4.3 Juda en Josef – konkurrente of broers?**

Om die voorafgaande bespreking te toets en ook Gen 38 se posisionering en funksie binne die Josefnarratief vas te stel, moet vervolgens 'n ondersoek na motiewe in die Josefnarratief gedoen word. Die vraagstelling moet uitgebrei word van *watter* Josef na die vraag *wie* se Josef. Belangegroepes en teologisering kom daarmee in die oog. Die literêre verbande met Gen 38 moet dan verantwoord word om te bepaal of die verhouding tussen Gen 38 en die Josefnarratief binne die skopus van hierdie studie as 'n dialektiese literêre diskoers verstaan kan word.

## **5. JOSEF, SIMBOOL VAN 'N NOORDELIKE IDENTITEIT**

Von Rad se karakterisering van die Josefnarratief as 'n wysheidsnovelle (vgl Blum 1984:238-239) wat Josef as model van wysheid voorhou, lei ongetwyfeld tot 'n visie van Josef as 'n opportunist wat groot drome deur Goddelike bystand tot groot dade gemaak het. Sy tese dat die Josefnarratief 'n didaktiese verhaal is wat aan die koninklike hof van die monargie ontwikkel het en gebruik is (vgl Redford 1970:101), impliseer 'n suidelike perspektief. Ook Brueggemann (1982:288) interpreteer die Josefnarratief op voetspoor van Von Rad binne die konteks van die Salomoniese koninklike hof.

Blum (1984:239) protesteer teen 'n uitsluitlik wysheidsgeoriënteerde belangstelling in die verhaal wat uiteraard dan die karakter moet aanneem van 'n wysheidsdidaktiese vertelling: "Mit diesem Erzählkunstwerk war ohne zweifel mehr intendiert als eine Art Unterrichtstext in der Ausbildung höfischer Beamter." Dit verklaar volgens hom nie die buitengewone teenstelling tussen Josef en sy broers voldoende nie, en resepsiekrities beklemtoon Blum dat die Israelitiese leser by die aanhoor van die name

van die seuns van Jakob die onderskeie stamme daarmee assosieer. Die teks is daarom meerdimensioneel.

Is die Josefnarratief ’n suidelike vertelling, of eerder nader aan die perspektief van die noordelike Ryk? Dit is die standpunt van hierdie studie dat die Josefnarratief as ’n oorspronklike tradisie onder die stamme van Josef ontwikkel het (vgl Blum 1984:239) wat na die beëindiging van die personale unie verwerk is tot ’n vertelling met suidelike sentimente.

## **5.1 Noordelike motiewe en sentimente in die Josefnarratief**

### **5.1.1 Makrokonteks: Die Jakobkonteks as motief**

Die Josefnarratief word literêr reeds aan die begin van die vertelling kontekstueel opgeneem in die Jakobkomposisie deur middel van die *אֱלֹהֵי דָוִד*-formule. Die etiologiese motief van Jakob se herbenaaming na “Israel” (Gen 32) is ’n morele verwerking van die diverse tradisies oor Jakob (die sogenaamde *trickster motives*) om ’n teologiese herverstaan daarvan moontlik te maak ten einde ’n moreel-teologiese legitimering van die Noordryk te verskaf (Carr 1996:262; 264-268). Die bedrieër Jakob word dan ook die kultuurheld wat die hoop en aspirasies van ’n groot nasie verteenwoordig as hy in sy ontmoeting met Jahwe by Pniël uittree as ’n man van karakter, ’n man onder die sorg van God. Die nasionale karakter van die Noordryk word deur die lokaliteitsaanduiding Pniël, wat tydelik ’n hoofstad van die Noorde was na die beëindiging van die personale unie, teologies bevestig: Jakob se God is ook die God van Israel – dus teologisering wat God se uitverkiesing simboliseer. Die kultusheilighdom Bet-El is in die Jakobnarratief gekanoniseer (vgl Gen 35:7). Dieselfde gebeur met die kultusheilighdom by Sigem (vgl Gen 33:20). Dit het die noordelike koninkryk se reg om te bestaan tot uitdrukking gebring. Dit word dus polemies legitimerend ten opsigte van die noorde se aansprake aangewend. Sigem vervul juis binne die Josefnarratief ’n lokaliteitsfunksie (Gen 37; 48). In Gen 48:21-22 word Sigem aan Josef identiteitskeppend toegeken onder die teologiserende belofte van God se sorg, die God wat Jakob/Israel by Bet-El leer ken het. Dit verleen aan die Josefvertelling ’n duidelike noordelike sentiment vanuit ’n teologiese perspektief. Die naam Israel verbaliseer egter ook die breër polities-territoriale legitimering van die Noordryk wat gereflekteer word in die landbelofte aan Josef (Gen

48:21) wat deel vorm van die uittogtradisie, 'n tradisie wat ten nouste met die nasionale identiteit van die noordelike ryk verbind word.

Gen 48 as 'n episode binne die Josefnarratief word verhaal vanuit die perspektief van Jakob en verbind volgens Blum (1984:259-260) kontekstueel die Josefnarratief aan die Jakobvertelling deur motiewe wat met Gen 27 ooreenstem. Dit het ten doel om 'n tematiese homogeniteit tussen die twee tradisies van Jakob en Josef te skep waardeur die profiel en identiteit van die noordelike ryk bewaar kan word. Die seënspreuke in Gen 48, met sy klem op Efraim en Manasse, karakteriseer dit as die politieke interesse van 'n belangegroep uit die noordelike ryk in kontras met Gen 38 en 49:8-12 wat die klem op die suidelike ryk plaas (Carr 1996:253-254). Volgens De Moor (2000:176-198) is die seënspreuke in Gen 49 kenmerkend van 'n noordelike perspektief waarin byvoorbeeld die suidelike stamme van Ruben, Simeon en Levi negatief beoordeel word. In die oudste vorm is ook Juda aanvanklik negatief beoordeel, maar deur die hand van 'n redaktor met suidelike sentimente is dit later verwerk na 'n positiewe spreuk oor Juda.

Die makrokonteks van die Josefnarratief as ingebed binne die Jakobvertelling verleen dus in die oudste vorm van die tradisie 'n noordelike perspektief daaraan.

### **5.1.2 Teksinterne oorweginge**

Die kleedmotief en allegoriese droom in Gen 37 staan in noue relasie tot mekaar. Beide motiewe het met mag, prominente status en onderwerping te doen. Die afloop van die verhaal suggereer alreeds vanuit 'n agternaperspektief dat genoemde twee motiewe met politieke dominansie en heerskappy te doen het.

Die uitdrukking כְּרוֹן־פְּרִינְסָא (Gen 37:3) word in 2 Samuel 13 terug gevind binne 'n koninklike konteks. Gegewe die nasionale identiteit van die noorde wat in die persoon van die Jakob-Israel tradisies beliggaam word en die prominensie wat Josef in hierdie verhaal as geliefde seun inneem, is dit moontlik dat die “kroonprinsskap” van Josef deur hierdie motief gesuggereer word (vgl Van Selms 1986:182-183; Bruegemann 1982:300; Alter 1996:209; Carr 1996:274). 'n Motief wat Josef se prominensie suggereer word ook gevind in die feit dat Josef met hierdie kleed na sy broers in Dotan gestuur word op 'n inspeksietog (Gen 38:14); dit staan uit as kontras teen 1 Samuel 17:17 waar Dawid as

jongste broer sy ouer broers ten dienste word deur vir hulle voedsel weg te neem (Van Selms 1986:184).

Die legitieme reg van die noorde op die koningskap word verder gesuggereer deur die allegoriese droom en die broers se oombliklike politieke interpretasie daarvan (Gen 37:6-9). Die broers buig voor Josef volgens hierdie drome. Dieselfde werkwoord (הָחִיךְ) word in Gen 27:29 gebruik as Isak vir Jakob seën met die duidelike belofte van dominansie en heerskappy oor die nasies sowel as sy broers – spieëlbeeld van ’n besliste politieke legitimering van die noorde. Die betekenis van die werkwoord הָחִיךְ word deur Holladay (1971:97) geïntensifiseer as *diep neerbuig en onderdanigheid betoon*. Dit antisipeer die gebeure in Gen 44:14 en 50:18 waar נָפַל gebruik word as aanduiding van ’n doelbewuste neerbuig voor en erkenning van Josef as die meerdere. Die teologisering daaragter (Gen 45; 50:20) bevestig die legitimititeit van hierdie oorheersing as ’n Goddelike bepaling wat deur Goddelike voorsienigheid so bestuur is te midde van die opstandigheid van sy broers (Gen 37). Wat as ’n Goddelike gegewenheid vasstaan, kan nie verander word nie, maar moet slegs aanvaar word. Die kontekstuele gebruik van die terminologie weerspieël in die Josefnarratief dus ’n belangegroep wat afgrensend en legitimerend bepaalde belange en derhalwe ook die bestaan van ’n toestand van politieke dominansie regverdig. In die lig van die makrokonteks (Jakobsiklus) verleen dit ’n noordelike karakter aan die Josefnarratief.

Carr (1996:275) wys in hierdie verband ’n interessante plotontwikkeling in die Josefnarratief uit wat parallel, maar ook chiasies loop en so ’n doelbewuste funksie verkry. Dit kan soos volg voorgestel word:

Josef in gevangenskap	➔	Josef, Heerser van Egipte
Broers in opstand	➔	Selfonderwerping aan Josef

Die broers in hierdie parallel word verteenwoordig deur Juda wat telkens as die spreekbuis optree en so in ’n jukstaposisie met Josef geplaas word. Die chiasme word duidelik in ’n vereenvoudigde skematiese voorstelling (Juda word hier verteenwoordigend van die broers gebruik):

Josef, die mindere (skynbaar onderworpe) → Josef, die meerdere  
Juda, die meerdere (skynbaar oorwinnaar) → Juda, die mindere

Hierdie parallel het 'n teologiese onderbou (of meesternarratief) wat tipies binne die Noordryk gegeld het (Deist, in Deist & Du Plessis 1981:45-50). Koningskap in die noorde het nie dinasties geskied soos in die suide nie, maar is gesien as 'n voorwaardelike beginsel waarin die koning slegs as 'n onderdaan van Jahwe op die troon sit onder die strengste eise (vgl Deut 17:14-20). Jahwe wys self die koning aan in kontras met die suide se beginsel dat die voortbestaan van die Dawiddinastie ewig gewaarborg is op grond van die belofte van Jahwe (vgl die Sionsteologie). Dit is Josef se goddelike bestemming om te heers. Sy etiese optrede en administratiewe wysheid word om begryplike redes sterk op die voorgrond gestel. Die parallel deur Carr (1996:275) uitgewys funksioneer dus sterk poleemies en legitimerend.

In die konteks van die noordelike teologie vervul Egipte as lokaliteitsmotief nie maar slegs 'n etiologiese funksie as verklaring van hoe Jakob en sy familie in Egipte beland het nie. Dit verbind die Josefnarratief sterk aan die uittogtradisie waarin die identiteit van die noorde gesetel is. In die noordelike teologie is die hede altyd verstaan in die lig van die verlede (vgl Deist & Du Plessis 1981:62-65). Die sterker klem op die etiese in die noorde vind ook weerklank in die koningskapsopvatting wat krities vanuit die Egiptiese konteks van Josef verhaal word. Die uittogtradisie staan in die teken van Jahwe se barmhartigheid en uitverkiesende genade. Die koning van Israel moet hierdie barmhartigheid en genade in sy heerserskap uitleef deur nooit sy eie mense te verkneg soos wat hulle in Egipte verkneg was nie (Deut 17:14-20). Josef word as die ideale model daarvan voorgestel: waar hy die Egiptenare tot ondergeskiktes relativeer (Gen 47:13-26), weier hy om sy broers tot slawe te maak, selfs al bied hulle dit aan (Gen 44:33; 50:18). Josef *voorsien* slegs aan hulle; in barmhartigheid versorg hy sy mense. Hierin is 'n belangrike noordelike perspektief gesetel: Josef word antiteties tot die monargie van Dawid en Salomo gestel. Dit word 'n protesgeskrif (kontranarratief) teen die verknegtende, geforseerde arbeid en verswarende belastingbeleid onder Dawid en Salomo (1 Kon 12:3-4; 1 Sam 8:11-17). Dit getuig dus van sterk anti-monargale sentimente met die duidelike boodskap dat die noorde nie die suide se mense tot slawe sal

maak nie. Daarmee word die koningskap van die noorde gelegitimeer en die suide se koningskapsbeginsel gerelativeer; alle besware teen die regmatige koningskap van die noorde word dus besweer. Die oproep tot gedentraliseerde vorms van heerskappy en broederlike solidariteit word dan die retoriese funksie van die Josefnarratief (Carr 1996:276-277).

Carr (1996:279-280) maak ook die suggestie dat Benjamin as karakter in die Josefnarratief 'n motief van stryd tussen die noorde en suide verteenwoordig. As karakter is Benjamin passief en stilswyend in die verhaal. Die stam Benjamin was geleë op die grens tussen die suide en noorde en was dikwels die brandpunt van twiste tussen die twee politieke entiteite. In die Josefvertelling is Benjamin Josef se bloedbroer. Die stam Benjamin hoort dus volgens die vertelling by die noorde.

Die getuienis vir 'n noordelike karakter van die Josefnarratief is oorweldigend. Literêr-sosiologies beskou is die karakter Josef meer as net die individu of die stam Josef. Die karakter verteenwoordig die staat Israel teenoor die staat Juda. Die narratief legitimeer die identiteit en bestaansreg van die noorde en verteenwoordig dus 'n elitistiese belangegroep. Dit handel oor meer as net watter teologiese waarheid deur die verhaal verkondig word; dit gaan ten diepste ook oor *wie* se teologiese waarheid verteenwoordig word.

Daarmee kom die vraag na die plek en funksie van Gen 38 binne die Josefnarratief nou onvermydelik na vore.

## **6. CHRONOLOGIE IN GENESIS 37-50 HEROORWEEG**

Teenoor die standpunt dat Gen 38 hoegenaamd nie met die Josefnarratief verbind kan word nie, moet dit gestel word dat die narratologiese benadering wat veral in Alter se akademiese werke gevind word, kosbare perspektiewe opgelewer het. Alvorens daar gefokus kan word op die positiewe insigte uit sy werk wat van belang is vir hierdie studie, word enkele probleemareas ten opsigte van die narratologie behandel. Dit verfyn die grense waarbinne hierdie studie plaasvind, soos reeds in die uitgangspunte vermeld is.

Ten opsigte van die probleem van die fragmentariese aard van Bybelse literatuur (diverse lae tradisies) stel Alter (1981:133) die insig dat Bybelse skrywers en redaktors "... had certain notions of unity rather different from our own, and that the fullness of



statement they aspired to achieve as writers in fact led them at times to violate what a later age and culture would be disposed to think of as canons of unity and logical coherence.” Twee belangrike punte word gemaak: [1] Wat dikwels na ’n onlogiese samehang van gebeure of tradisies lyk, is deur elke redaktor doelbewus in sy nuwe navertel van ou tradisies tot ’n eenheid verwerk, of dan eerder: as deel daarvan ingewerk. [2] Om vas te stel om watter rede twee skynbaar totaal teenstrydige tradisies tot ’n nuwe eenheid verwerk is, word bemoeilik deur die geweldige groot afstand in tyd en kulturele konvensies tussen die antieke teks en die moderne mens. Die moderne mens in die Westerse wêreld benader die teks met westerse idees, beginsels en vooropstellinge wat dikwels lei tot ’n onaanvaarbare anachronistiese en etnosentriese inlees van eie sosiale, kontekstuele inligting in ’n teks met sy eie sosiale en kontekstuele agtergrond (vgl Elliott 1993:10-11).

Om dit te illustreer kan verwys word na die opeenvolging van Gen 38 en Gen 39. Alter (1981:10) stel dit soos volg: “Finally, when we return from Judah to the Joseph story (Gen 39), we move in pointed contrast from a tale of exposure through sexual incontinence to a tale of seeming defeat and ultimate triumph through sexual continence – Joseph and Potiphar’s wife.” Dit is ’n versoeking om vanuit die inherente Westerse sin vir chronologiese logika en ’n soeke na kousale verbande tussen gebeure (vgl Brink 1987:54-64), ’n feitlik voor die hand liggende verband raak te sien wat moreel-eties funksioneer: Josef as die model van seksueel verantwoordelike optrede en daarteenoor Juda as die model van seksuele losbandigheid. Dit sal egter ’n anachronistiese lesing van Gen 38 se plek en funksie binne die Josefnarratief verteenwoordig. In die antieke wêreld van die patriarge het totaal ander etiese norme gegeld - etiese norme wat gemeenskapsbepaald was. Die kollektiewe belang van die gemeenskap is op die voorgrond gestel; stamverwantskap het bepaal wat eties korrek was (vgl Lev 18-20). Poligamie byvoorbeeld was ’n kultureel aanvaarde gebruik, “...because numerous progeny were sought in order to increase the family’s labor force and because this provided a support system for as many woman as possible as well as for aged parents later on” (Preuss 1996:104; vgl Keeling 1994:43-46). ’n Man het owerspel gepleeg alleenlik met die vrou van ’n ander man, nie as hy ’n buite-egtelike verhouding gehad het met ’n ongetroude vrou nie (Preuss 1996:108). Juda se skuld het gelê in die feit dat hy sy

eiebelang ten koste van die gemeenskapsbelang op die voorgrond gestel het en daarom nie sy leviraats-verantwoordelikheid teenoor Tamar nagekom het nie. 'n Anachronistiese interpretasie sal dus nie reg laat geskied aan die verhaal van Juda en Tamar nie.

'n Eksklusief literêr-narratologiese benadering staan egter ook gevaar om aan die teks afbreek te doen. Brink (1987:54-56) het reeds gewaarsku dat die selfversekerde uitwys van basiese narratiewe patrone in 'n teks baie dikwels bepaal word deur vooropgestelde idees van buite die teks. Narratiewe patrone in terme van die antieke Oosterse literatuur wat ten opsigte van die Ou Testament 'n geskiedenis van redaksionele verwerking het, kan nie maar net eenvoudig vanuit die moderne tekstkritiek sonder meer afgelei word nie. Die veelheid van redaksionele hande wat aan die teks van Gen 37-50 vorm gegee het, is gekondisioneer deur belangegroep, ideologieë, kultuur en dies meer wat aan die teks 'n polivalente karakter verleen. Sodanige basiese narratiewe patrone word maklik die voertuig vir die Westerse soeke na 'n sinvolle chronologie en kousale verbande in 'n teks. Daarom kan Alter (1981:12) direkte verbande tussen Gen 37 en 38 stel op grond van repeterende woorde soos byvoorbeeld **דָּבָר־נָס** (Gen 37:32 en 38:25) wat 'n tematiese en logiese chronologie bied. Dit is ook die uitwys van basiese narratiewe patrone wat die standpunt dat Gen 38 spanning skep oor Josef se toekoms, regverdig. So gesien dien chronologie en spanning as 'n bevorderende element van die intrige en plot van die verhaal, maar op 'n eenduidige manier wat Josef as die protagonis positief uitlig.

Daar moet egter gevra word of die aard van literatuur van die Ou Testament as, wat Alter (1981:131-154) noem *composite artistry*, nie ook ander moontlikhede ten opsigte van chronologie en spanning bied wat deeglik verreken moet word nie. Kan die chronologie van 'n verhaal as die opeenvolging van gebeurereekse nie dalk ook deur die redaktor 'n dialektiese wending gegee word wat nie 'n tematiese nie, maar wel 'n ideologiese spanning tussen twee perspektiewe meebring nie? Is die Ou Testament se literatuur nie daarom ook dalk te verstaan teen die agtergrond van kontranarratiewe wat teen meesternarratiewe ingeskryf word en so 'n dialektiese spanning as 'n diskoers tussen twee verskillende literêre entiteite teweeg te bring nie? Is chronologie altyd slegs liniêr of tematies te verstaan of kan dit ook 'n ander karakter aanneem?

## 7. GENESIS 37-50 AS 'n DIALEKTIESE POLEMIEK

### 7.1 'n Ideologiese magstryd

Alter se narratologiese benadering laat ongetwyfeld die indruk dat die skrywers en redaktors van die Ou Testament se literatuur kunstenaars in eie reg was. Sy bydrae tot die teologie moet nie gering geskat word nie. Daar kan egter 'n nuwe dimensie aan sy werk gegee word deur die insigte van Blum (1984) en Carr (1996).

Blum (1984:224; 244) se insig dat Gen 38 op 'n diachroniese vlak onafhanklik staan bevestig slegs die feit dat dit aanvanklik as 'n selfstandige verhaal bestaan het wat later komposisioneel in die Josefvertelling opgeneem is. Gen 38 se verbondenheid met die Josefverhaal lê op 'n sinchroniese vlak deurdat dit deur stilistiese merkers soos die *Wiederaufnahme*-tegniek daaraan verbind is. Tot sover aanvaar Carr en Blum die narratologiese merkers van Alter. Dit is egter wanneer die *funksie* van hierdie stilistiese tegnieke ter sprake kom, dat daar 'n nuwe dimensie aan die teks gegee word.

Die stilistiese merkers is kunstig deur die redaktor gebruik om Gen 38 aan die Josefvertelling te verbind. Die uitdrukking **וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶתְּוֹתָיו** (Gen 38:1) is volgens Schmidt (1980:89) 'n uitdrukking wat dikwels in die Deuteronomiese literatuur gebruik word en dus dui op 'n laat Jahwistiese verwerking van die verhaal. Volgens Cowley (1985:327) kan **וַיִּזְכֹּר** gebruik word as “a connexion, though again loose and external, with that which has been narrated previously.” Die verwerking van die Josefvertelling word egter bepaal uit die ideologiese perspektief van die redaktor soos blyk uit die suidelike motiewe in Gen 38. Die stilistiese, kunstige verwewing daarvan met die Josefvertelling deur die inleiding, repetisie van woorde (**וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף**) en motiewe soos die bok (Gen 37:31; 38:17,20-23) funksioneer in die lig van die noordelike karakter van die Josefvertelling egter prolepties as 'n *omkering of uitbalansering* van die hele narratief wat ten doel het om 'n korrektief op die posisie van Josef (met sy klem op die noorde se legitieme heersersposisie) te bied (Blum 1984:244).

Carr (1996:249) sluit ten nouste daarby aan: “Together, Genesis 38 and 49:1b-28 redirect the surrounding Joseph story.” Gen 49 word as 'n belangrike hermeneutiese sleutel gebruik wat vir die posisie en plek van Gen 38 van die uiterste belang is. Josef en Juda staan in Gen 49 uit bo die ander stamme: van die 25 verse word vyf aan Juda en vyf

aan Josef bestee wat 40% van die perikoop verteenwoordig (Longacre 1989:53). Juda word in die seënspreuk absoluut prominent voorgestel en bo Josef verhef as die regmatige heerser. Dit word gedoen deur die term *יְהוּדָה יָשָׁב* (Gen 49:8) wat as kontradiksie van die gebruik daarvan in die Josefvertelling dien (Gen 42:6; 44:14; 50:18). Soos De Moor (2000:193) dit stel: “Inevitably the text of the saying on Judah had to be tailored to the Davidic King’s taste.” Die motief van Juda se broers wat deur hulle optrede van die eersgeboortereg gediskwalifiseer is sodat Juda se toekomstige heersersposisie in die fokus geplaas word (Gen 49:3-7), vind weerklank in die motief van Juda se seuns en die uiteindelijke eersgeboortereg van Peres (Gen 38). Die korrektief is duidelik ideologies gekleur as die beskerming van magsbelange: teenoor Josef (die noorde) se eis op Goddelike legitimering van sy posisie word Juda (die suide) se eis op Goddelike legitimering van die heersersposisie gestel. Die trajek van ’n kontra-narratief teen ’n meesternarratief word sigbaar waarin die noorde se aansprake gerelativeer en dus ontdogmatiseer word.

Dit is van belang dat Gen 38 direk na die aanvang van die Josefvertelling ingevoeg word, terwyl Gen 49 net voor die slot daarvan te berde gebring word. So word ’n *inclusio* geskep wat ’n parallelle verhaal naas die Josefverhaal as verhaal van die noorde impliseer: die verhaal van die suide. In Carr (1996:249) se woorde:

Whereas the context develops a narrative world where Joseph’s *present* dominance is divinely destined, these insertions at the beginning (Gen 38) and end (Gen 49:1b-28) of the Joseph story implicitly relativize this picture by predicting Judah’s future dominance over his brothers, including Joseph. The claims of the surrounding narrative for Joseph are left in place, but they are overcome by being relegated to a narrative past: Joseph was dominant, but in the future *Judah* will be the one who ends up on top (Gen 49:8, 10).

Gen 38 funksioneer dus saam met Gen 49 dialekties as ’n kontranarratief (vanuit die dinkraamwerk van die Sionsteologie) teen die meesternarratief van die noordelike ryk met sy teologiserende aanspraak op ’n Goddelike verordineerde heersersposisie. Deur die suidelike verwerking van die Josefnarratief gee die redaktor subtiel ’n nuwe wending aan ’n gekanoniseerde noordelike verhaal en begin ’n nuwe meesternarratief vorm

aanneem. Gen 38 en 49 dien as die leidrade dat die verhaal *anders* gelees moet word: die aansprake van die noordelike ryk behoort tot 'n narratiewe verlede; die dominansie en aansprake van die suidelike ryk behoort tot 'n narratiewe toekoms.

Gegewe die definisie van Elliott van 'n ideologie is daar duidelike ideologiese motiewe wat ten grondslag van die ontwikkeling van Gen 37-50 lê. Gen 38, 49 en 37, 39-48, 50 is deel van 'n dialektiese, polemiese diskoers tussen twee belangegroep: die noordelike ryk van Israel en die suidelike ryk van Juda. In beide se teologiese en ideologiese perspektiewe word aanspraak gemaak op absolute, universele waarhede wat dien as strategieë van beheer ter wille van die versterking van 'n bepaalde magsbasis. Josef dien as simbool van die staat Israel se teologiese verstaan van die koningskap wat in wese teokraties van aard is met die veronderstelling dat nie 'n dinastieke beginsel koningskap bepaal nie, maar Jahwe self. Josef se uitverkiesing as die jongste (en in terme van die verhaal as die een van wie dit die minste verwag is) dui op Jahwe se onkonvensionele en dikwels verrassende werking in die geskiedenis soos dit ook in die uittogtradisie na vore tree. Juda dien weer as simbool van die staat Juda se teologiese verstaan van die koningskap vanuit die belofte aan Dawid van 'n ewig geldende dinastie. Juda se genealogie en die eersgeboortereg wat oorloop na Peres simboliseer Jahwe se legitimering van Dawid se heerskappy ten spyte van die feit dat interne spanning in die Koninkryk (vgl interne spanning in die huis van Juda as motief in Gen 38) dié belofte telkens bedreig.

Alter (1981:7) se narratologiese standpunt dat parallelle aksies en situasies wat kontraste vorm gebruik word om *kommentaar* op mekaar te lewer, kry so 'n nuwe dimensie. Die literatuur van die noorde en suide lewer eweneens kommentaar op mekaar se teologie en ideologie. Die logika van die narratief word dus in die literatuur van die Ou Testament nie altyd chronologies bepaal nie, maar kan ook ideologies-sosiologies bepaal word. Dit skep dan 'n dialektiese spanning tussen die aansprake van belangegroep. Retories gesproke skep dit verwagting op 'n antwoord op die belangrike vraag: *wie* se aansprake (waarhede) is geldig en, by implikasie, teologies korrek?

## 8. 'N NUWE TEOLOGIESE BEWUSSYN

Die skopus van hierdie studie laat ongelukkig nie die ruimte vir 'n gedetailleerde ondersoek na die historiese ontstaanshorisonne (tyd en plek) van die literêre entiteite wat hier ter sprake gekom het nie. Die literêr-sosiologiese dinamiek wat hierdie studie uitgewys het, het as definitiewe onderbou die beëindiging van die personale unie tussen die noordelike en suidelike ryke. Dit behoort interessant te wees om 'n verdere studie aan hierdie vraagstuk te wei. Verteenwoordig die twee entiteite as 'n dialektiese polemiëk 'n diskoers vóór albei ryke tot 'n val gekom het, of, volgens die standpunte van Blum (1984:261) en Carr (1996:303-304), die tydperk ná die val van die noordelike ryk in 722? Dit kan ook 'n belangrike studie word om te bepaal hoe hierdie dialektiese polemiëk verder in Gen weerspieël word, veral met betrekking tot die aartsvaderverhale. Watter karakter neem hierdie dialektiek byvoorbeeld onder 'n Priesterlike hand?

Van belang vir hierdie studie is egter die feit dat hierdie dialektiese diskoers in die Kanon opgeneem is en 'n polivalente waarheidsbewussyn bevorder. Breytenbach (2000:383-386) beklemtoon dat die waarheid van die Skrif nie enkelvoudig is nie, maar gebonde aan plek en tyd. Die teologisering wat in die dialektiese diskoers van Gen 37-50 na vore tree, is in albei gevalle voorbeelde van *sisteemdenke* wat die waarheid enkelvoudig verstaan het, gekondisioneer deur 'n magspel tussen twee belangegroepes. God se handeling word in sisteemdenke tot 'n hoë mate voorspelbaar vanuit die sisteem. Die Sionsteologie as sisteem het dit byvoorbeeld as 'n enkelvoudige en altyd geldende waarheid aanvaar dat die Dawiddinastie se voortbestaan *onvoorwaardelik* gewaarborg is vanweë Jahwe se belofte. In die verloop van die geskiedenis is albei ryke se teologisering krities bevraagteken deur hulle ondergang – die stabiele fondament van hulle ewig geldende waarhede het verbrokkel. Tyd en omstandighede het na die twee ballingskappe 'n nuwe teologiese bewussyn genoodsaak wat die besef gebring het dat die waarheid nie enkelvoudig en beheerbaar is nie.

Die kanonisering van die dialektiese spanning tussen die Juda-Tamarverhaal en die Josefverhaal breek sisteemdenke af. God se soewereiniteit en absolute almag word daardeur bevestig. Te midde van die magspel tussen die twee belangegroepes word die polivalente karakter van waarheid bevestig en kom die waarskuwing: geen ideologie of teologisering is ooit in sy waarheidsaansprake immuun teen kritiek nie, juis omdat soveel

faktore (sosiaal-maatskaplik, ekonomies, kultureel en dies meer) medebepalend inwerk op die vorming daarvan. Du Toit (1997:949) stel dit soos volg:

We understand ourselves and our world as a story. Story means the unfolding development of narrative meaning by which what is past becomes meaningful in terms of what is present and what is projected in future. Life is uncovered in our stories. Story is the mode of our being in the world. This unfolding of life in the mode of story is the “essence” of truth.

Teologisering mag nooit in ’n eksklusiewe, ewig geldende absolute waarheidsaanspraak oor God opeindig wat resloos alle ander geloofsuitsprake veroordeel nie.

### **Literatuurverwysings**

- Alter, R 1981. *The art of Biblical narrative*. London Sydney: George Allen & Unwin.
- Alter, R 1996. *Genesis*. New York: W W Norton & Company.
- Blum, E 1984. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Breytenbach, A P B 1997. Meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanonisering: ’n Perspektief op sommige profetiese geskrifte. *HTS* 53(4), 1161-1186.
- Breytenbach, A P B 2000. Belydenisvorming as kanonisering van geloofsoortuigings. *HTS* 56(2 & 3), 377-390.
- Brink, A P 1987. *Vertelkunde*. Pretoria: Academica.
- Bruegemann, W 1982. *Genesis*. Atlanta, GA: John Knox Press.
- Bruegemann, W 1989. *David’s Truth in Israel’s imagination & memory*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Carr, D M 1996. *Reading the fractures of Genesis: Historical and literary approaches*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Cowley, A E (ed) 1985. *Gesenius’ Hebrew Grammar*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- De Moor, J C 2000. Gen 49 and the Early History of Israel, in De Moor J C & Van Rooy H F (eds), *The Deuteronomistic history and the prophets*. Leiden: Brill.
- Deist, F 1984. *A concise dictionary of theological terms*. Pretoria: Van Schaick.
- Deist, F E & Du Plessis, I 1981. *God en sy ryk*. Pretoria: Van Schaick.
- Du Toit, C W 1997. The end of truth? *HTS* 53(4), 939-955.

- Elliott, J H 1993. *What is social-scientific criticism ?* Minneapolis, MN: Fortress.
- Garrett, D 1991. *Rethinking Genesis: The sources and authorship of the first book of the Pentateuch.* Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Getz, G A 1989. *Joseph: Finding God's strength in times of trial.* Ventura, CA: Regal Books.
- Ho, C Y S 1999. The stories of the family troubles of Judah and David: A study of their literary links. *Vetus Testamentum* 49(4), 514-531.
- Holladay, W L 1971. *A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament.*
- Keeling, M 1994. *The foundations of Christian ethics.* Edinburgh: T & T Clark.
- Longacre, R E 1989. *Joseph: A story of divine providence.* Winona Lake: Eisenbrauns.
- Mathewson, S D 1989. An exegetical study of Gen 38. *Bibliotheca Sacra* 146(584), 373-392.
- Preuss, H D 1996. *Old Testament Theology, Vol. II.* Edinburgh: T & T Clark.
- Redford, D B 1970. *A study of the biblical story of Joseph.* Leiden: E J Brill.
- Rendsburg, G A 1986. David and his circle in Gen XXXVIII. *Vetus Testamentum* 36(4), 438-446.
- Schmidt, H 1980. *Die Nichtpriesterliche Josephsgeschichte.* Berlin: Walter de Gruyter.
- Soggin, J A 1993. Judah and Tamar (Gen 38), in McKay H A & Clines (eds), *Of prophets' visions and the wisdom of the sages: Essays in honour of R Norman Whybray on his seventieth birthday*, 281-287. Sheffield: JSOT Press.
- Steenberg, D H 1992. Literatuur en lewensbeskouing, in Cloete T T (red), *Literêre terme en teorieë*, 260-262. Pretoria: HAUM-Literêr.
- Van Selms, A 1986. Genesis, Deel II. Nijkerk: G F Callenbach BV. (*De Prediking van het Oude Testament.*)
- Van Seters, J 1992. *Prologue to history.* Louisville, KY: Westminster.
- Van Wyk, D J C (jr) 1999. Kerkwees in veranderde tye: Die Nederduitsch Hervormde Kerk teen die agtergrond van verskuiwende paradigmas. *HTS* 55(1), 183-208.
- Venter, P M 1987. *Die kanongeskiedenis van die Ou Testament.* Pretoria: Kital.
- Viljoen, H 1992. Literatuursosiologie, in Cloete T T (red), *Literêre terme en teorieë*, 275-280. Pretoria: HAUM-Literêr.
- Von Rad, G 1976. Genesis. Norwich: SCM. (OTL.)



Westermann, C 1986. *Genesis, II. Een praktische bijbelverklaring*. Kampen: J H Kok.

Westermann, C 1996. *Joseph: Studies of the Joseph stories in Genesis*. Edinburgh: T&T Clark.

Wildavsky, A 1994. Survival must not be gained through sin: The moral of the Joseph stories prefigured through Judah and Tamar. *JSOT* 62, 37-48.