

# Geweld en Patriargie in Esegïel 16 en 23 in die Suid-Afrikaanse konteks van geweld teen vroue en kinders

Deur Marius Gertzen



Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad Magister in Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch

Promotor: Prof Juliana Claassens

April 2014

## **Verklaring**

Deur hierdie tesis elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die outeursregeienaar daarvan is (behalwe tot die mate uitdruklik anders aangedui) en dat ek dit nie van te vore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Datum: .....

## Opsomming

In hierdie tesis is 'n ideologies kritiese analise van Esegïel 16 en 23 gedoen in die Suid-Afrikaanse konteks van Intieme Maat Geweld. Die ideologie van patriargie en die ideologie van geweld is gebruik as 'n hermeneutiese raamwerk om die voorkoms van patriargie en geweld in Esegïel 16 en 23 te interpreteer.

Die ideologies kritiese analise van Esegïel 16 en 23 bestaan uit 'n ekstrinsieke en 'n intrinsieke analise. Hiervolgens word aangeneem dat die veronderstelde gehoor die heersersklas in ballingskap is. In die ekstrinsieke analise word die semantiese, sintaktiese, en morfologiese voorkoms van die huweliksmetafoer, ontrouheid/prostitusie, seksualiteit, geweldsmetafore, verkragting, en skaamte in Esegïel 16 en 23 ondersoek. Daar is gevind dat ontrouheid/prostitusie 'n sentrale rol in die tekste vervul. So bied die seksualiteit in die tekste 'n oorgang na die geweld in Esegïel 16 en 23. In 'n sosiale ondersoek ten opsigte van die bogenoemde temas is daar gevind dat die verbondsluiting van die huwelik 'n belangrike tema in Esegïel 16 en 23 is, en dat ontrouheid in 'n ernstiger lig as prostitusie gesien is, omdat ontrouheid aan die vrou se kant die verbond van die huwelik kon skade aandoen. Daar word verder aangetoon dat seksualiteit sosiaal streng beheer is, en dat die ideologie van geweld by die heersersklas voorkom in terme van eerbare vorme van oorlog.

In die intrinsieke analise is die retoriese en teologiese krag van die bogenoemde temas ondersoek. Daar is gevind dat die voertuig van die implisiete patriargie van die huwelik oor die vermoë beskik om die tenoor van die huweliksmetafoer, naamlik die YHWH-Israel verhouding wat uitmond in die verbond, meer retoriese en teologiese krag te gee.

In die voorstelle vir 'n kontekstuele lees van Esegïel 16 en 23 is daar gekyk na die probleem van 'n gewelddadige God en hoe die verbond ruimte laat vir hierdie verstaan van God, maar ook hoe hierdie Godsbeeld eties herinterpreteer kan word ten opsigte van die verbond. Die idee van 'n gewelddadige God is verder in terme van die Teodisee vraagstuk bespreek. 'n Ideologies kritiese analise het die vermoë om God se woede te erken, maar ook die woede van die mens in oënskou te neem. Ten opsigte van Intieme Maat Geweld kan die metafore in Esegïel 16 en 23 nie as onskuldig gesien word nie, en moet krities geëvalueer word.

## **Abstract**

### **Violence and Patriarchy in Ezekiel 16 and 23 in the South African Context of Violence against Women and Children**

This thesis is an ideological critical analysis of Ezekiel 16 and 23 in the South African context of Intimate Partner Violence. The ideology of patriarchy and the ideology of violence were used as a hermeneutical framework in the interpretation of the occurrences patriarchy and violence in Ezekiel 16 and 23.

The ideological critical analysis of Ezekiel 16 and 23 consist of an extrinsic and intrinsic analysis. Accordingly it is assumed that the presumed audience is the ruling class in exile. In the extrinsic analysis the semantic, syntactic, and morphological occurrences of the marriage metaphor, adultery/prostitution, sexuality, violence metaphors, rape, and shame in Ezekiel 16 and 23 was researched. It was found that adultery/prostitution fulfills a central role in these texts. Therefore, the sexuality in the texts operates as a transition to the violence in Ezekiel 16 and 23. The research of the social context of the abovementioned themes made it clear that the covenant making aspect of the marriage is an important theme in Ezekiel 16 and 23, and that adultery is seen in a worse light than prostitution because of the detrimental effect adultery had on the covenant part of the marriage. It was further found that sexuality was socially strictly controlled, and that the ideology of violence occurred among the ruling class as an honorable form of war.

In the intrinsic analysis the rhetorical and theological power of the abovementioned themes was researched. It was found that the vehicle of the implicit patriarchy of the marriage has the ability to provide the tenor of the marriage metaphor namely the YHWH-Israel relationship (the covenant), with more rhetorical and theological power.

In the proposals for a contextual reading of Ezekiel 16 and 23, the problem of a violent God was considered, arguing that the covenant creates a space for this understanding of God, but also that this divine image can be ethically reinterpreted in connection to the covenant. The idea of a violent God was further discussed in terms of the Theodicy question. An ideological critical analysis is able to acknowledge the anger of God, but also the anger of humans. In connection to Intimate Partner Violence the metaphors in Ezekiel 16 and 23 cannot be seen as innocent and ought to be critically evaluated.

## **Erkenning**

Erkenning word gegee aan die Kerk van Swede vir die beurstoekenning om die onderwerp van vroue en kinder sterftes in Afrika na te vors.

## **Inhoudsopgawe**

Verklaring .....	
Opsomming.....	
Abstract .....	
Erkenning .....	
Inhoudsopgawe .....	viii
Hoofstuk 1: Inleiding.....	1
1.1. Agtergrond .....	1
1.2. Navorsingsvraagstelling .....	3
1.3. Metodologiese uitgangspunte .....	5
1.3.1. Feministiese Kritiek .....	5
1.3.2. Ideologiese Kritiek.....	7
1.3.3. Metafore.....	9
1.4. Begrensings .....	13
1.5. Belangrike Terminologie	
1.5.1. Geslag.....	14
1.5.2. Gender .....	14
1.5.3. Seksualiteit.....	15
1.6. Kortlikse Hoofstuk oorsig .....	15
Hoofstuk 2: Kontekstuele analise ten opsigte van Intieme Maat Geweld .....	18
2.1. Intieme Maat Geweld .....	19
2.2. Die Ideologie van Patriargie .....	25
2.3. Die Ideologie van Geweld .....	30
2.4. Samevatting .....	34
Hoofstuk 3: Inleidende opmerkings ten opsigte van Esegiël 16 en 23 .....	35
3.1. Outeurskap.....	35

3.2. Historiese agtergrond .....	35
3.3. Politieke omgewing .....	37
3.4. Sosiale omgewing .....	39
3.5. Struktuur en vorm.....	42
3.5.1. Esegïel 16 .....	43
3.5.2. Esegïel 23 .....	44
3.6. Kortlikse perikoopopsommings .....	45
3.6.1. Esegïel 16 .....	45
3.6.2. Esegïel 23 .....	46
Hoofstuk 4: Ekstrinsieke analise van die huweliksmetafoor en geweldsmetafore in Esegïel 16 en 23 .....	48
4.1. Die Huweliksmetafoor .....	48
4.2. Ontrouheid/prostitusie .....	53
4.3. Seksualiteit.....	62
4.4. Samevatting .....	72
4.5. Geweldsmetafore .....	74
4.6. Verkragting.....	81
4.7. Skaamte .....	83
4.8. Samevatting .....	87
Hoofstuk 5: Intrinsieke analise van die huweliksmetafoor en die geweldsmetafore in Esegïel 16 en 23 .....	89
5.1. Die Huweliksmetafoor .....	92
5.2. Ontrouheid/prostitusie .....	97
5.3. Seksualiteit.....	101
5.4. Geweldsmetafore .....	103
5.5. Verkragting.....	108
5.6. Skaamte .....	109
5.7. Samevatting .....	111

Hoofstuk 6: Voorstelle vir 'n kontekstuele lees van Esegïel 16 en 23 in geloofsgemeenskappe .....	113
6.1. Intieme Maat Geweld .....	113
6.1.1. Die Gesag van die Skrif .....	115
6.1.2. Godsbeelde.....	116
6.2. Samevatting .....	119
Bibliografie .....	121



## Hoofstuk 1: Inleiding

### 1.1. Agtergrond

Die Verenigde Nasies wys daarop dat geweld die lewens van miljoene vroue wêreldwyd beïnvloed. Dié vroue is afkomstig uit alle sosio-ekonomiese vlakke en vlakke van geletterdheid. Geweld teen vroue oorbrug kulturele en godsdienstige verskille tussen mense en dit verhoed vroue om ten volle deel van die samelewing te kan wees. Geweld teen vroue neem verskeie vorme aan insluitend huishoudelike geweld en verkragting tot kinder huwelike en vroulike besnydenis (United Nations Department of Public Information, 1996).

In 'n verklaring by die 4de Wêreld Konferensie vir Vroue in Beijing in September 1995, het die Verenigde Nasies se Sekretaris-Generaal, Boutros Boutros-Ghali daarop gewys dat geweld teenoor vroue 'n universele probleem is wat dan ook universeel veroordeel moet word. Die probleem is egter, volgens hom, besig om groter te word (United Nations Department of Public Information, 1996).

Die Sekretaris- Generaal het ook daarop gewys dat huishoudelike geweld alleen 'n toename toon. Studies in tien lande het gewys dat tussen 17% en 38% van vroue al onder fisiese geweld afkomstig van hulle Intieme maats gelyk het. Tot die aanvaarding van die *Deklarasie van die Eliminering van Geweld teenoor Vroue* deur die Algemene Vergadering van die Verenigde nasies in Desember 1993, het die meeste regerings geweld teenoor vroue as 'n private saak tussen individue gesien. Dié Deklarasie het dan ook 'n definisie vir gender-gebaseerde mishandeling daar gestel wat dit beskryf as "enige aksie van gender-gebaseerde geweld wat veroorsaak dat vroue enige fisiese, seksuele, of psigologiese skade aangedoen word, ingesluit dreigemente van sulke aksies, dwang of die arbitrêre weerhouding van vryheid in die private of publieke sfeer" (United Nations Department of Public Information, 1996).

Nader aan die huis is gender geweld in die algemeen, en Intieme Maat Geweld spesifiek, ook 'n probleem. Die sensasionele ondersoek na die dood van Reeva Steenkamp wat vermoedelik deur haar mansvriend, die beroemde Paralimpiese atleet Oscar Pistorius, vermoor was, het die diskoers oor gender

geweld weer aangevuur. In 'n artikel in die *International Business Times* word Rachel Jewkes, direkteur van die gesondheid en gender eenheid van die *Medical Research Council* aangehaal wat aan die *Observer* koerant in Brittanje berig het dat geweld in Suid-Afrika primêr deur 'n chauvinistiese, macho kultuur aangevuur word, wat oor ras en sosiale klasse strek. Sy stel dat swart Suid-Afrikaanse mans hulle manlikheid met baie meisies toon, en deur messe te dra. Volgens haar het wit Suid-Afrikaanse mans soos Pistorius nie baie meisies nodig het nie. Sy liefde vir gewere wys egter na sy honger om sy manlikheid in 'n Suid-Afrikaanse konteks te bewys. Volgens Jewkes is Afrikaanse mans baie patriargaal en in dié kultuur word die besit van gewere as 'n teken van manlikheid gesien ("Oscar Pistorius: A Symbol Of South African Men's War Of Violence Against Women.", 2013).

Jewkes stel verder dat vaderlose huise 'n werklikheid in Suid-Afrika is. Onder kinders is daar hoë vlakke van verwaarlosing, vernedering en mishandeling wat later 'n ideale teelaarde vir huishoudelike geweld word. Volgens Jewkes dink Suid-Afrikaanse mans dat vroue deur hulle beheer moet word. Daar is 'n idee dat geweld regverdig is as dit gebruik kan word om 'n vrou op haar plek te hou. Dié idee het nie in die afgelope twintig jaar verander nie. Al het die Suid-Afrikaanse moordsyfer met 50% vanaf 1990 afgekom, het verkragtings-syfers nie dieselfde afname getoon nie ("Oscar Pistorius: A Symbol Of South African Men's War Of Violence Against Women.", 2013).

Die berig in die *International Business Times* wys daarop dat Steenkamp se dood gevolg het na die brutale bendeverkragting en moord op die sewentienjarige Anene Booyen. Die berig haal verder vir gender regte aktivis Lisa Vetten, senior navorser en politieke analis by die *Tshwaranang Legal Advocacy Center* aan wat stel dat die massiewe probleem in Suid-Afrika die vlak van mans se geweld teenoor vroue en mekaar is. Onder swart Suid-Afrikaners waar die werkloosheid naby 25% is, is die geweld teenoor vroue veral akueel ("Oscar Pistorius: A Symbol Of South African Men's War Of Violence Against Women.", 2013).

Hierdie berigte laat 'n diep ongemaklikheid by my. Ek het vir 'n geruime tyd in die staalbedryf gewerk voordat ek kom studeer het. In die werksplek was ek gekonfronteer deur die patriargale denke wat nog by my manlike wit kollegas geheers het. As 'n reël was geen erg gegee aan die werk van vroulike ingenieurs

nie. Ek het egter gedink dat ek as wit Afrikaner man verlig in my denke ten opsigte van vroue is. In verband met geweld teenoor vroue kan ek nie eers 'n man geweld aan doen nie. Wat te sê nog 'n vrou! Ek moet ook erken dat ek uit 'n godsdienstige middelklas familie van drie kinders kom waar my pa en ma meer as dertig jaar getroud was sonder dat ek een keer kan onthou dat my pa sy stem vir my ma verhef het. Ek was en is dus redelik onbewus van sake soos gender geweld. My ma het my egter gewaarsku dat as ek ooit my hande vir my vrou of meisie lig, daar moeilikheid sal wees.

Die tesis gaan 'n Ou Testamentiese studie wees met die doel om groter bewustheid van die probleem van gender geweld in Suid-Afrika te kweek. Op 'n persoonlike vlak is ek, volgens Kathy Weingarten (2003, bl. 26) se skema<sup>1</sup> nog altyd bemagtig maar onbewus. Met die tesis wil ek egter bemagtig en bewus word.

## **1.2. Navorsingsvraagstelling**

Lesers van Esegïel 16 en Esegïel 23 kan ontsteld gestem word deur die beelde van 'n gewelddadige God/eggenoot/man/vader teenoor 'n passiewe Jerusalem/vrou/dogter in Esegïel 16 of teenoor 'n passiewe Juda/Samaria/vrou/dogter in Esegïel 23. Dié beelde veronderstel 'n intieme verhouding tussen God/eggenoot/man/vader en stad/land/vrou/dogter. Die meeste feministiese kritici betreur die feit dat die tekste die vroulike leser net met twee keuses laat: Verwerp die tekste (wat uiteindelik problematies sal wees vir die vroulike leser se begrip van die gesag van die Skrif); of aanvaar die tekste (wat uiteindelik problematies sal wees vir die vroulike leser se begrip van die kontekstuele probleem van gender geweld) (Muers, 2005, bl. 435; O'Brien, 2008, bl. 40).

Die tesis wil graag tot 'n oplossing vir die bogenoemde probleem bydra deur 'n alternatiewe hermeneutiese lens voor te stel wat aan die een kant die patriargie in die tekste gaan erken, maar met 'n bykomende studie van die geweld in die tekste, die tekste se interpretasie moontlikhede wil verbreed. Die tesis wil eerstens die

---

<sup>1</sup> Kathy Weingarten (2003, bl. 26) beskryf bemagtiging as vier blokke in vierkant: Die een blok is onbemagtig en onbewus; die ander blok is onbemagtig en bewus; die ander blok is bemagtig en onbewus; en die laaste blok is bemagtig en bewus. Die twee positiewe blokke is onbemagtig en bewus; en bemagtig en bewus. Die twee negatiewe blokke is onbemagtig en onbewus; en bemagtig en onbewus (Weingarten, 2003, bl. 26).

verskynsel van huishoudelike geweld in 'n Suid-Afrikaanse konteks verken. Met sekere kenmerke van huishoudelike geweld, soos patriargie en geweld, wat uit dié studie te voorskyn kom, wil die tesis die problematiese tekste van Esegïel 16 en 23 benader, met 'n deeglike besef van die interpretatiewe afstand tussen die tekste en die huidige konteks. Die tesis gaan egter fokus op die manier/e wat Esegïel 16 en 23 huidig gelees kan word, om nie as 'n bevestiging van huishoudelike geweld te dien nie. Hoe huishoudelike geweld in 'n antieke konteks plaasgevind het, of moontlik kon plaasvind, sal nie die doel van die tesis wees nie.

Die tesis gaan die patriargie en die geweld in die profetiese tekste van Esegïel 16 en 23 ondersoek. Patriargie gaan ondersoek in soverre die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23 vir ons 'n idee kan gee van hoe patriargie in 'n antieke konteks kon funksioneer, maar ook net in soverre die latente ideologieë van patriargie aanwesig by die eerste hoorder die retoriese effek van die teks kon verskerp. Omdat ontrouheid so belangrike motief in Esegïel 16 en 23 is, sal ontrouheid, as 'n bykomende aspek van die eerste hoorder se idee van huwelik, ondersoek word. Die seksualiteit aanwesig in die tekste sal bespreek word in soverre die seksualiteit ook die retoriese effek van tekste kon verskerp.

Die geweld aanwesig in Esegïel 16 en 23 gaan ondersoek word, maar met 'n fokus op verkragting en skaamte as spesifieke maniere van hoe geweld in die Esegïel 16 en 23 voorkom. Die geweld en die gepaardgaande verkragting en skaamte aanwesig in Esegïel 16 en 23 gaan ook net ondersoek word in soverre die moontlike latente ideologieë van geweld die retoriese effek van die tekste kon verskerp.

Patriargie gaan apart van geweld ondersoek word en geweld apart van patriargie ondersoek word om uit te vind of patriargie apart van geweld in die profetiese tekste kon funksioneer. Die tesis maak die argument dat geweld 'n beter, asook bykomende hermeneutiese lens is as patriargie om die profetiese tekste van Esegïel 16 en 23 te lees. Die voorkoms van geweld in die tekste gee die manlike leser 'n kans om die tekste krities te lees sonder om die metafore van intieme geweld in Esegïel 16 en 23 gering te skat of self godsdienstig mak te maak.

Die tesis gaan nie 'n *omvattende* studie van 'n ideologie van patriargie en/of geweld by die konteks van die eerste hoorder wees nie. Die tesis wil eerder die

moontlike retoriese effek van die Esegïel 16 en 23 by die eerste hoorder bestudeer. 'n Studie van die voorkoms van 'n ideologie van patriargie en/of geweld in die konteks van die eerste hoorder van Esegïel 16 en 23 is egter belangrik in soverre die profetiese gebruik van die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23 met die bestaanswêreld van die eerste hoorder in gesprek gebring moes word, ander sou die retoriese effek van die tekste minimaal wees.

Die vraag wat ontstaan is of die lees van problematiese tekste soos Esegïel 16 en 23 huishoudelike geweld kan versterk. Is daar dus 'n kousale verband tussen die patriargie en die geweld aanwesig in Esegïel 16 en 23 en die voorkoms van huishoudelike geweld in 'n Suid-Afrikaanse konteks? 'n Bykomende vraag is of die retoriese effek van Esegïel 16 en 23 by die eerste hoorder dieselfde was as wat die retoriese effek van die tekste by 'n huidige gehoor sal wees. As daar dus 'n retoriese effek van skok en skande by die eerste gehoor se aanhoor van die tekste kon ontstaan het, sal skok en skande ook die retoriese effek by 'n huidige gehoor wees, en as die tekste dieselfde effek het, is dit as gevolg van dieselfde redes?

### **1.3. Metodologiese uitgangspunte**

#### **1.3.1. Feministiese Kritiek**

Die tesis gaan sinkroniese metodes en toepassings-georiënteerde metodes van eksegeese volg (Berlejung, 2011, ble. 39-43). Ideologiese kritiek en feministiese kritiek is twee vorme van die sinkroniese metode en toepassings-georiënteerde metode van eksegeese. Die tesis gaan 'n oefening in ideologiese kritiek wees, waar feministiese kritiek ook gebruik gaan word, omdat feministiese kritiek die ekstreme aard van die metafoor in Esegïel 16 en 23 werklik ernstig opneem, en patriargie en geweld daadwerklik aanspreek, het sy in die konteks van teks of in die konteks van die huidige leser. Die tesis gaan dus nie 'n oefening in feministiese kritiek wees nie, al gaan daar op feministiese kritici se uitgangspunte ten opsigte van Esegïel 16 en 23 gesteun word.

Volgens Odendaal (1999, ble. 8-9) kom daar sekere algemene aspekte in feministiese kritiek ten opsigte van Esegïel 16 en 23 voor: (1) Feministies kritici fokus op die metafoor van Jerusalem/Israel as YHWH se vrou; (2) hulle fokus op die rol wat die vrou speel en wat die implikasies op die karakter van God is; (3) en hulle deel ook 'n suspisie van die teks en die tradisie van die teks se interpretasie. Dit

gebeur dan dat beide feministiese kritici en rabbi's Esegïel 16 en 23 as slegs vir volwasse nes sien.

Odendaal (1999, ble. 8-9) groepeer die feministiese kritici onder twee groepe: (1) die wat die metafoor navors; en (2) die wat die moontlike interpretasies en gebruike van die tekste evalueer. Met die eerste groep se navorsing kyk hulle na die funksionering van die metafoor. Hulle weeg intimiteit op teenoor beheer, en manlike onskuld op teen vroulike verdorwenheid en skuld. Die tweede groep navorsers deel 'n bekommernis oor hoe sulke tekste deur die moderne leser gelees of nie gelees kan word sonder 'n opoffering van die self nie. Sommige kritici mag in beide groepe val (Odendaal, 1999, ble. 8-9).

Op die oomblik is daar konsensus aangaande die effek van metafoor op die vorming van denke en die gee van betekenis. Daar word saamgestem met die feministiese kritici wat meen dat die gebruik van metafoor nie onskuldig is nie (Odendaal, 1999, ble. 9-10). Om die metafoor se retoriese effek na te vors moet die sosiale konteks van die eerste hoorder veral ingedagte gehou word. Dit is hoekom daar in die tesis veral gekyk gaan word na historiese, politieke en sosiale aspekte van die konteks/te van die eerste hoorder. Daar gaan gepoog word om vas te stel of daar 'n sekere dominante ideologie by die eerste hoorder bestaan het. Dit kon ook wees het dat sekere dominante ideologieë met mekaar meegeding het. Die moontlikheid bestaan ook dat ideologieë verander het met die krisis van ballingskap.

In hierdie tesis wil ek die tekste van Esegïel 16 en 23 dus breër as nê feministies interpreteer. Ideologiese kritiek bied die kans om feministiese kritiek te gebruik maar terselfdertyd ook vir die tekste van Esegïel 16 en 23 'n breër interpretatiewe raamwerk te skep. Die doel van die tesis is dus drieledig: Die eerste doel is om sekere metafore van patriargie en geweld in die tekste van Esegïel 16 en 23 op te spoor. Die tweede doel is om die sosiale, politieke en historiese konteks/te van die metafoor se eerste hoorder te ondersoek. Die derde doel is om die retoriese en teologiese krag van die metafore te ondersoek. Dié drieledige ondersoek gebruik van die metodologiese uitgangspunte van ideologiese kritiek.

### 1.3.2. Ideologiese Kritiek

Voordat ek die stappe van ideologiese kritiek, wat in hierdie tesis gevolg gaan word, weergee, is dit goed dat die term ideologie eers bespreek word. Volgens Heywood (2007 3ed, bl. 45) kan ideologie vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike uitgangspunt beskryf word as 'n koherente stel idees wat 'n weergawe van die bestaande sosiale orde bied, gegrond in 'n bepaalde wêreldbeeld, wat 'n model van 'n gewenste toekoms, oftewel 'n visie van 'n "goeie samelewing" bied. Dit is egter belangrik om te besef dat ideologieë nie hermeneutiese geslote denksisteme is nie. Ideologieë is eerder vloeibare stelle van idees wat mekaar op verskeie plekke kan oorvleuel (Heywood, 2007 3ed, bl. 45).

Teun van Dijk (1998, bl. 5) stem saam met die bogenoemde teorie van ideologieë as vloeibare stelle van idees. Volgens hom behoort idees tot die simboliese veld van die kognitiewe. Ideologie beklee ook 'n sosiale funksie in soverre 'n sekere ideologie geassosieer word met sekere groepsbelange, konflikte of stryd. Ideologieë kan gebruik word om mag te legitimeer of teen te staan, of om sosiale probleme en teenstellinge te simboliseer. Ideologieë kan sosiale groeperinge soos institusies en organisasies insluit. Een van die belangrikste aspekte van ideologieë is dat dit in terme van diskoerse in 'n samelewing weergegee word. Versteking, legitimering, manipulering wat as primêre funksies van ideologie in die samelewing gesien word, is meestal beredeneerde (of meer breedweg semiotiese) sosiale praktyke (Van Dijk, 1998, bl. 5). Taal is dus 'n manier waarin stelsels van mag (ideologieë) stilweg en subtiel, maar ook kragtig in plek gehou word (O'Brien, 2008, bl. xvii).

Volgens Yee (1995, bl. 146) gebruik ideologiese kritiek literêre kritiese metodes, soos die ondersoek na metafore, die temas sigbaar in die teks en die retoriese/teologiese krag van die teks (intrinsieke analise) in 'n historiese en sosiaal-wetenskaplike raamwerk (ekstrinsieke analise), om 'n omvangryke strategie vir die lees van Bybelse tekste voor te stel.

'n Ekstrinsieke analise, volgens Yee (1995, bl. 150), gebruik sosiale wetenskappe en historiese kritiek om die komplekse sosiale strukture en spesifieke historiese groepe, en hulle onderlinge verbintenis met mekaar, te verstaan. 'n Ekstrinsieke analise se hoofokus is die modus van produksie wat dominant is in die

samelewing wat die teks produseer. Die term verwys na die volle funksionering van sosiale verhoudinge (familie organisasie, status, klas, gender, ens.) en magte (tegnologies, politieke, juridies, ens.) van 'n samelewing se materiële produksie (Yee, 1995, bl. 150). In die studie gaan op die heersersklas se modi van produksie gefokus word. Yee verwys verder na die eksplisiete vrae wat die ideologiese kritikus van Esegïel 16 en 23 sal interesseer: Wat was die hoof sosiale, politieke, en ekonomiese strukture van die samelewing van Esegïel 16 en Esegïel 23? Waar was die plekke van mag in die strukture gesitueer, en watter tipe mag het hulle getoon? Hoe onderskei hierdie groepe intern ten opsigte van klas, ras, gender, etnisiteit, streek, godsdiens, ens? Watter beheer het die groepe op die modi van produksie uitgeoefen? Wat was die konflikte en teenstellinge tussen die verskeie sosiale groeperinge? Wat was die ideologieë wat deur die groepe geproduseer was? Wat se ideologie was dominant? Watter stemme was deur die dominante ideologie uitgesluit? Wat was die sosiale plasing van die skrywer van die teks? Wat was die skrywer se ideologie teenoor die dominante ideologie?

'n Intrinsieke analise, volgens Yee (1995, bl. 151), bepaal hoe die teks, retories, die somtyds botsende omstandighede van die materiële-ideologiese produksie enkodeer. Die literêre teks gee egter nie net die ideologie van tyd weer nie. Die teks kan ook dié ideologie konfronteer en uitdaag deur 'n eie ideologie te produseer. 'n Intrinsieke analise probeer die presiese verhouding van die teks teenoor die ideologie van sy produksie te bepaal. 'n Intrinsieke analise kyk veral na wat nie in die teks gesê word nie. Die sosiale plasinge van mag, hulle konflikte, en hulle ideologieë wat alreeds deur middel van die ekstrinsieke analise bepaal was, word in die intrinsieke analise geopponeer deur die stemme wat uitgesluit word. 'n Intrinsieke analise vereis verder 'n studie van die retoriek van die teks. Dit is die teks se vermoë om 'n bepaalde gehoor te oorreed om 'n sekere ideologie te aanvaar. Omdat retoriek 'n vorm van oorreding is, is die retoriek van die teks 'n vorm van mag. Die teks herorganiseer 'n ideologie en herskryf die ideologie se strategieë in die teks deur middel van die retoriese effek van oorreding. Deel van dié oorreding sal elemente van die teks se struktuur wees, soos karaktisering, plot, herhaling, simboliek en ironie (Yee, 1995, ble. 151-152).

Teun van Dijk (1998) se kognitiewe, sosiale en diskoers aspekte van ideologie sal by die kontekstuele analise gebruik word om as invalshoek te funksioneer. Die



kognitiewe, sosiale en diskoers aspekte van ideologieë was ook in die tyd van Esegïel 16 en Esegïel 23 belangrik. Wanneer daar by die ekstrinsieke en intrinsieke analyses, kognitiewe, sosiale en diskoers aspekte van ideologieë geïdentifiseer word, sal dit uitgewys word.

### 1.3.3. Metafore

Om regtig die rykdom van die profetiese boodskappe te verstaan, moet 'n persoon die gebruik van die metafoor verstaan (Kamionkowski, 2003, bl. 30). In die volgende gedeelte gaan die funksionering van die metafoor breedvoerig bespreek word, omdat die studie van die metafore in Esegïel 16 en 23 so belangrike deel van die tesis uitmaak.

'n Studie van metafoor fokus op die basiese vraag: Hoe word betekenis deur metafoor anders weergegee as betekenis wat deur nie-metafoor weergegee word? Ook kan die vraag gevra word: Hoe word betekenis deur middel van metafoor gekommunikeer? In Aristoteles se *Poetics* word metafoor beskryf as die poëtiese tegniek om iets 'n naam te gee wat aan iets anders behoort (Kamionkowski, 2003, bl. 32). Sodoende kon 'n persoon wat 'n studie doen van 'n profetiese perikoop soos Esegïel 16 net uitvind wat die profeet met byvoorbeeld die huweliksmetafoor beskryf het, en so word die metafoor "opgelos" en dit het ook verdere studie van die huweliksmetafoor onnodig gemaak.

I.A. Richards het in 1936 'n belangrike volgende stap ten opsigte van metafoor studies gemaak het. Hy het gewys daarop dat metafoor uit twee gedagtes (kognitief) van twee verskillende dinge bestaan wat aktief saam gevoeg word, en deur 'n enkele woord of frase ondersteun word. Die twee eenhede wat saamgevoeg word van die metafoor het hy beskryf as die "tenoor," wat ook as die prinsipiële subjek bekend staan, en die "voertuig", as die taal wat gebruik word om die "tenoor" te beskryf. Kamionkowski stel verder dat Richards se belangrikste insig tot die verstaan van metafore daarin geleë was dat hy wys op die verskille in betekenis wat tussen die twee elemente (die tenoor en die voertuig) bestaan. Dit is reeds om dié verskille in betekenis teenoor mekaar te stel wat spanning skep. Dit is in dié spanning – die verskille tussen twee elemente in verhouding tot mekaar – wat betekenis genereer wat nie deur middel van letterlike herfrasering geredupliseer kan word nie (Kamionkowski, 2003, bl. 33; Galambush, 1992, ble. 4-5).

Kamionkowski stel dat Max Black sy interaksie teorie tot die alreeds bestaande teorie gevoeg het. Met dié teorie word gestel dat daar 'n spesifieke verhouding tussen die tenoor en die voertuig bestaan, of soos hy dit stel, tussen die primêre en die sekondêre elemente. Black wys daarop dat die sekondêre element (die voertuig) ons verstaan van die primêre element (tenoor) "herorganiseer" deur op die primêre element 'n stel van geassosieerde implikasies te projekteer. Die sekondêre subjek beklemtoon en onderdruk verskeie eienskappe van die primêre subjek. Net so kan die primêre subjek ons verstaan van sekondêre subjek modifiseer. Die prinsipiële idee van die interaksie teorie is dat metafore ooreenkomste kan skep, eerder as om net een of ander voorafbestaande ooreenkoms weer te gee (Kamionkowski, 2003, ble. 33-34; Galambush, 1992, bl. 5; Weems, 1995, bl. 23).

Die belangrikste van Black se studie is die erkenning dat omdat twee onafhanklike stelsels deur metafoor bymekaargebring word, die interaksie tussen die twee stelsels 'n verskeidenheid van persepsies kan produseer. Omdat die moontlike betekenis van die metafoor nie vas is nie, beweeg die funksionering van die metafoor vanaf nét semantiese studies na kognitiewe studies (Kamionkowski, 2003, bl. 34; Galambush, 1992, bl. 5; Weems, 1995, bl. 23).

Die teorieë ten opsigte van metafoor het met latere studies wegbeweeg van hierdie bogenoemde nie-konstruktivistiese uitgangspunte, waar 'n teenstelling tussen letterlike en figuurlike taal veronderstel word, na die konstruktivistiese uitgangspunte van George Lakoff, Mark Johnson en Mark Turner, wat stel dat daar prakties gesproke geen teenstelling tussen die letterlike en figuurlike bestaan nie. Alle kognitiewe aksies bestaan uit metaforiese konseptualisasie, dus is metafoor 'n poging om te verstaan eerder as 'n refleksie van 'n waarheid. Die krag van die metafoor word deur Lakoff en Turner beskryf as die krag om realiteit te skep (Kamionkowski, 2003, bl. 37).

Lakoff en Johnson se waarnemings ten opsigte van metafoor het die bespreking van metafoor 'n nuwe nuanse gegee. Eerstens wys die teorie van konseptuele metafoor op die volhoubaarheid van metafore wat gebaseer is op dualiteite soos op-af, in-uit, en manlik-vroulik. Metafore wat ten nouste verbind word met primitiewe, somatiese ervarings sal die langste hou. Daarom, al is stad 'n

relatiewe gesofistikeerde konsep, sal die metaforiese benoeming van die stad as vroulik, en daarom as moeder, vrou, en veral in 'n patriargale kultuur, as die "ander" op die basiese manlik-vroulik, ek-ander dualiteite speel, en dus sal dit verwag word dat die metafoer diep gewortel en volhoubaar sal wees (Galambush, 1992, bl. 7).

Tweedens kan die teorie van konseptuele metafoer gebruik word om die meganisme te beskryf waarby 'n kulturele aanvaarde metafoer wat nie meer gebruik word gereaktiveer kan word. Deur 'n onaktiewe gedeelte van die metafoer te gebruik kan die metafoer skielik skok. In die geval van die stad as vrou metafoer, neem Esegïel 'n tradisionele metafoer, wat nie meer baie gebruik word nie, en reaktiveer hy die metafoer. Deur die beskermheer God, wat belangrik is van die metafoer, voor te stel as die vernietigende god, word die metafoer op 'n skokkende manier weer gebruik (Galambush, 1992, ble. 7-8).

Laastens wys die teorie van die konseptuele metafoer op die metafoer se morele dimensies. Metafore is nie waarde-neutraal nie. Metafore keur aksies goed en regverdig gevolgtrekkings. Metafore word ook voorgeskryf deur magstrukture en so kan magstrukture realiteit skep. Esegïel kon dus die stad as vrou metafoer gebruik om die realiteit van Jerusalem te skep, maar om Jerusalem alleenlik ten opsigte van geweld en skandalige gedrag te beskryf, kon hy ook idees van vroue as gevaarlik en as die "ander" versterk (Galambush, 1992, ble. 8-9).

Lakoff wys ook daarop dat die voertuig van die metafoer 'n sekere raamwerk oproep. Met raamwerk bedoel Lakoff die konseptuele raamwerk (ideologie) wat die voertuig onderskryf. In Esegïel word die konseptuele raamwerk van patriargie (en veral patriargale huwelike) opgeroep deur die vergelyking van God se verhouding met Israel as die van tussen 'n man en 'n vrou (O'Brien, 2008, bl. 45).

Metafore kan dus 'n kragtige instrument van oorreding word. Kamionkowski haal Van Dijk-Hemmes aan wat wys daarop dat metafoer 'n boodskap kan oordra wat andersins onlogies en onmoontlik is om te begryp. Wat belangrik van metafoer is om te verstaan is dat 'n metafoer nie net die kognitiewe skep en probeer oorreed nie, maar dat metafoer ook die vermoë het om met dubbelsinnigheid om te gaan (Kamionkowski, 2003, bl. 47). Metaforiese taal is veral effektief as 'n vorm van sosiale retoriek in die vermoë van die metafoer om ons manier van dink te herorganiseer

‘n Belangrike punt wat Kamionkowski maak is dat enige lesing van Esegïel 16 en 23, wat YHWH en Israel/Jerusalem as twee bepaalde, onafhanklike karakters sien verteenwoordigend van manlike en vroulik ervaringe respektiewelik, ‘n fout begaan. Die tekste, as ‘n produk van manlike skrywers en lesers, verteenwoordig nie enige vroulike ervaringe nie, en kan die vroulike gesigspunt nie afgelei of in die teks in gelees word nie. Die tekste vertel vir ons niks van regtige vroue nie, al is ‘n vrou of vroue die sentrale karakters. Dit vertel vir ons wel van mans se ideologiese konstruksies van gender, en veral manlikheid, geplaas binne ‘n sekere teologiese raamwerk. Esegïel 16 en 23 was getuienisse van ‘n krisis: iets was verkeerd in Esegïel se wêreld. Kamionkowski stel dat as ons fout vind met of God of Israel/Jerusalem, en sodoende met die man of die vrou, bly ons vasgevang binne in die narratief en word ons gedwing om die dominante (Godgesentreerde) posisie of te verdedig, of op te hef, of af te keur (Kamionkowski, 2003, bl. 42).

Die profetiese huweliksmetafoor word verstaan in sodoende ons kennis van man-vrou verhoudings in antieke Israel het. ‘n Kultuur met geen vertroutheid ten opsigte die institusie van die huwelik, of selfs van monogame huwelike, sal nie in staat wees om die metafoor te verstaan nie. Twee punte is belangrik om hier opgenoem te word: ons kennis van die verlede is beperk, veral ten opsigte van antieke Israel, en ons moet versigtig wees om moderne konstruksies van huwelike op die verlede af te dwing. Dit is ook moontlik dat ons rekonstruksie van huwelike in antieke Israel, tot ‘n sekere mate, gebaseer kan word op die Bybelse huweliksmetafoor, wat die krag het om ons verstaan van die instelling van die huwelik op sy beurt weer te skep (Kamionkowski, 2003, bl. 45).

Die bogaande bespreking ten opsigte van metafoor dui vir ons aan dat daar sekere verhoudings tussen die tenoor en die voertuig van die metafoor bestaan. Metafoor het ‘n retoriese krag omdat dit sekere latente idees by die hoorder kan oproep, en die latente idees dan kan versterk of uitdaag. Die gebruik van metafoor is dus nie onskuldig en waarde-neutraal nie. Metafore wat sekere primitiewe, somaties idees ten opsigte van die wêreld benadruk, sal die langste bruikbaar bly. Die gebruik van ‘n “onaktiewe” metafoor op ‘n verrassende en uitdagende manier sal ook retories meer effektief wees.

#### 1.4. Begrenings

Die navorsing word as volg begrens. In hierdie tesis sal ek nét op Esegïel 16 en 23 fokus. Dié tekste is ook die tekste waar die huwelik metafoor in mees gewelddadige taal ingekleur word. Weems (1995, bl. 59) noem dat die huweliksmetafoor van Esegïel 16 en 23 'n versigtige, meer uitgebreide ontwikkeling van dié metafoor is, in vergelyking met Hosea en Jeremia se gebruik van die huweliksmetafoor (Weems, 1995, bl. 59).

'n Ander aspek waarin die studie begrens word, is op die konteks van die Afrikaner wat ondersoek gaan word. Dit is egter duidelik in die studies van die Verenigde Nasies dat Intieme Maat Geweld godsdienstige en kulturele verskille oorbrug. Ek gaan dus na die Suid-Afrikaanse konteks van geweld teen vroue en kinders kyk. Waar bykomende insigte van literatuur wat op die Afrikaner konteks fokus bestaan, sal dit ook bygevoeg word.

Daar is oorspronklik gevoel dat die spesifieke situasie van Israel in ballingskap se magsverlies en trauma, met die spesifieke situasie van die Afrikaner na 1994 se magsverlies en trauma in gesprek gebring kon word. Die omvang van so 'n studie is egter meer kompleks as wat dié navorsing sal toelaat. Waar so 'n gesprek kan ontstaan sal egter uitgelig word, maar nie verder gevoer word nie.

'n Hermeneutiek van mag is egter breed en kan verskeie politieke, sosiale en ekonomiese studies insluit. 'n Studie van die profetiese tekste van Esegïel 16 en 23 moet dus op meer spesifieke fenomene van mag fokus. Jewkes (2002, bl. 1426) wys op twee pilare waarop die konstellasie van faktore van Intieme Maat Geweld rus naamlik die ongelyke posisies van vroue in verhoudings en in gemeenskappe (patriargie) en die normatiewe gebruik van geweld in konflik (Jewkes, 2002, bl. 1426). Die tesis sal dus op die twee ideologieë van patriargie en geweld fokus.

Die titel van die tesis verwys na die Suid-Afrikaanse konteks van geweld teenoor vroue *en kinders*. As gevolg van die beperkte omvang van hierdie tesis kan die studie nie geweld teenoor kinders as 'n aparte onderwerp ondersoek nie. Daar word egter aangeneem dat Intieme Maat Geweld, waar dit in 'n gesinskonteks plaasvind, ook nadelige gevolge vir die kinders in die gesin kan hê.

Verder word daar ook onderskeid in die literatuur gemaak tussen Intieme Maat Geweld, huishoudelike geweld en geweld teenoor vroue. Intieme Maat Geweld is 'n onderafdeling van huishoudelike geweld en geweld teenoor vroue. Die meeste definisies van huishoudelike geweld en geweld teenoor vroue sal dus ook Intieme Maat Geweld insluit. Jewkes (2002), op wie se uitgangspunte die kontekstuele aspek van die navorsing berus, maak gebruik van die term Intieme Maat Geweld wat ook as vroue mishandeling in ander literatuur (Boonzaier, 2003, bl. 178) bekend staan. Die tesis sal fokus op Intieme Maat Geweld.

## **1.5. Belangrike Terminologie**

Die tesis gaan die komplekse veld van gender, seksualiteit en geslag ondersoek in die Suid-Afrikaanse konteks van Intieme Maat Geweld, asook in die konteks van Esegïel 16 en 23. Die gevaar is om van anakronisme beskuldig te word, waar huidige vasgestelde definisies van dié bogenoemde terme net so op die konteks van Esegïel 16 en 23 toegepas word <sup>2</sup>. Volgens Thatcher (2011, ble. 4-5) bestaan daar ook verskeie definisies van dié bogenoemde terme wat die kompleksiteit en dubbelsinnigheid van die terme benadruk (Thatcher, 2011, ble. 4-5).<sup>3</sup>

### **1.5.1. Geslag**

Die term geslag wat 'n vertaling is van die Engelse woord "sex" verwys na die saamgroepering van biologiese, chromosomale, en anatomiese voorkomste geassosieer met manlikheid en vroulikheid in die menslike liggaam (Thatcher, 2011, bl. 18).

### **1.5.2. Gender**

In kontras met geslag kan gender beskryf word as 'n komplekse stel van sosio-kulturele praktyke waar menslike liggame getransformeer word in "mans" en "vroue."

---

<sup>2</sup> Die gevaar van anakronisme sal altyd bestaan. Dit kan net die mate van anakronisme wees wat gepleeg was wat sal verskil. Die tesis ondersoek nie die huwelik, ontrouheid, seksualiteit, geweld, verkragting, en skaamte in die huidige konteks en gebruik dan die bevindinge as 'n lens om die huwelik, ontrouheid, seksualiteit, geweld, verkragting, en skaamte aanwesig in Esegïel 16 en 23 te lees nie. Patriargie en geweld in 'n huidige konteks word egter ondersoek in nêr soverre dit lig kan werp op die sekere essensiële aspekte van dié ideologieë.

<sup>3</sup> Sien ook die duidelike formulerings van hierdie terme by <http://new.oberlin.edu/dotAsset/2012177.pdf>. Besoek op Februarie 28, 2014.

Gender verwys na wat 'n sekere gemeenskap sien as “manlik” of “vroulik.” Gender identiteit verwys na 'n individu se self-identifisering as 'n man, vrou, transgender, of 'n ander kategorie. Die meeste kontemporêre definisies benadruk hoe gender sosiaal en kultureel geproduseer en gekonstrueer word, in teenstelling met gender as 'n vaste, statiese, koherente essensie (Thatcher, 2011, bl. 18).

### **1.5.3. Seksualiteit**

Seksualiteit is 'n breë term wat verwys na 'n saamgroepering van gedrag, praktyke en identiteite in die sosiale wêreld wat grootliks verband hou met 'n individu se seksuele voorkeure in terme van 'n romantiese en/of 'n erotiese verbintenis (edu) (Thatcher, 2011, bl. 18). Die *United States Conference of Catholic Bishops* definieer seksualiteit as die fundamentele komponent van 'n mens se persoonlikheid waardeur die mens, manlik en vroulik, sy/haar verhouding met die self, ander, die wêreld, en self God ervaar. Die *Evangelical Lutheran Church in America* definieer seksualiteit as die magte en die kapasiteite om diep en volhoubare bande te vorm, om plesier te ontvang en te gee, en om kinders te kan kry (Thatcher, 2011, ble. 4-5).

## **1.6. Kortlikse Hoofstuk oorsig**

In hoofstuk 2 word 'n kontekstuele analise ten opsigte van Intieme Maat Geweld in 'n Suid-Afrikaanse konteks gedoen. Intieme Maat Geweld word gedefinieer en daar word gekyk na Intieme Maat Geweld se oorsprong. Rachel Jewkes se navorsing ten opsigte van Intieme Maat Geweld in Suid-Afrika word gebruik om 'n oorhoofse begrip van die probleem en voorkoms van Intieme Maat Geweld in Suid-Afrika te kry. Jewkes se beskrywing van die konstellasie van faktore van Intieme Maat Geweld in die Suid-Afrikaanse konteks dui op die pilare van die ideologieë van patriargie en geweld waarop so 'n analise van Intieme Maat Geweld berus. Die ideologieë van patriargie en geweld word om die beurt ondersoek om 'n idee te kry van kognitiewe, sosiale en diskoers aspekte van die ideologieë, nie net in Suid-Afrikaanse konteks nie, maar ook in 'n breër konteks.

Die perikope van Esegïel 16 en 23 is fassinerend en kompleks en daarom gaan hoofstuk 3 inleidende opmerkings ten opsigte van Esegïel 16 en 23 voorsien. Die outeurskap van Esegïel 16 en 23 gaan bespreek word in so verre die twee perikope van 'n sekere profeet naamlik Esegïel afkomstig is. Die historiese

agtergrond, sowel as die politiese en sosiale omgewings gaan verder in meer diepte bespreek word. Daar sal struktuurverdelings voorsien word, wat ook stelselmatig gebruik sal word om deur Esegïel 16 en 23 te navigeer. Omdat Esegïel 16 en 23 lang perikope is (Esegïel 16 met 63 verse en Esegïel 23 met 49 verse) gaan daar kortlikse perikoopopsommings voorsien word om die navigasie van die perikope te vergemaklik.

In hoofstuk 4 word 'n ekstrinsieke analise van die ideologie van patriargie en geweld in Esegïel 16 en 23 gedoen. Die perikope van Esegïel 16 en 23 maak ekstensief van metafore gebruik. Aan die een kant is die huweliksmetafoor belangrik as die huwelik tussen YHWH en Jerusalem in Esegïel 16 bespreek word; en die huwelik tussen YHWH en Ohola, en haar suster Oholiba in Esegïel 23 bespreek word. Drie belangrike aspekte gaan in die huweliksmetafoor ondersoek word naamlik die huwelik self, die mate waarin ontrouheid en prostitusie in die huwelik gefunksioneer het, en dan ook hoe seksualiteit in antieke Israel gefunksioneer het. Seksualiteit word bespreek in soverre Esegïel 16 en 23 deurspek is met seksuele verwysings. Daarna gaan die geweldsmetafore in Esegïel 16 en 23 ondersoek word. Die meeste van die eksplisiete geweld in Esegïel 16 en 23 is gekonsentreerd in spesifieke oordeel uitsprake, wat deurspek is met metafore van oorlog. Daar gaan na dié metafore gekyk word sowel as die metafore van verkragting en skaamte wat in Esegïel 16 en 23 voorkom.

In hoofstuk 5 word 'n intrinsieke analise van die patriargie, soos bespeur word in die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23 gedoen. Dieselfde aspekte wat met die ekstrinsieke analise ondersoek word, sal ook met die intrinsieke analise ondersoek word, soos die huweliksmetafoor, ontrouheid/prostitusie, seksualiteit, geweldsmetafore, verkragting, en skaamte. Daar sal onderskeidelik op die retoriese en teologiese krag van die huweliksmetafoor, en geweldsmetafore in Esegïel 16 en 23 gefokus word.

In hoofstuk 6 word daar gekyk na voorstelle vir kontekstuele lees van Esegïel 16 en 23. Dié voorstelle vir 'n kontekstuele lees sal fokus op Godsbeelde, die Teodisee vraagstuk, die Gesag van die Skrif, en Intiem Maat Geweld. Omdat die retoriese en teologiese krag van die perikope Esegïel 16 en 23 bepaal gaan word,



gaan geloofsgemeenskappe so ekumenies as moontlik gesien word. Dit sluit die NG Kerk in, maar is nie uitsluitlik die NG Kerk nie.

## Hoofstuk 2

### Kontekstuele analise ten opsigte van Intieme Maat Geweld

#### 2.1 Intieme Maat Geweld

Dit is eerstens belangrik om vas te stel wat Intieme Maat Geweld in die Suid-Afrikaanse konteks behels. Intieme Maat Geweld is ook 'n emosionele saak en kan daarom moeilik gedefinieer word, veral as 'n definisie afkomstig is van 'n slagoffer van Intieme Maat Geweld. Intieme Maat Geweld is egter 'n nasionale prioriteit en is daarom goed gedefinieer deur wetgewing. Die tesis wil verder vasstel wat die oorsake van Intieme Maat Geweld is. Die ondersoek na die oorsake van Intieme Maat Geweld gaan hoofsaaklik op navorsing van Rachel Jewkes, direkteur van die gesondheid en gender eenheid van die *Medical Research Council*, fokus.

Intieme Maat Geweld is een van die mees algemene vorme van geweld teenoor vroue<sup>4</sup>. Dié geweld word gewoonlik deur 'n eggenoot of 'n intieme maat gepleeg. Intieme Maat Geweld neem verskeie vorme aan, wat insluit klappe, vuishoue, en skoppe tot geweldpleging met 'n dodelike voorwerp en moord. Intieme Maat Geweld kom ook voor in vorme van geforseerde seks asook geforseerde deelname in afbrekende seksuele aktiwiteite (Watts & Zimmerman, 2002, bl. 1233). Saam met dié verskeidenheid van vorme van Intieme Maat Geweld kan vroue ook emosioneel mishandel word deur hulle te verbied om met vriende en familie kontak te maak, hulle kan ook konstant verkleineer en verneder word, of geïntimideer word, hulle kan ekonomiese beperkinge opgelê word soos die verbod op werk, of die konfiskering van dit wat hulle verdien het; asook ander gedrag wat die doen en late van vroue kan beperk en inperk (Watts & Zimmerman, 2002, bl. 1233).

---

<sup>4</sup> Navorsers wat fokus op familie geweld soos Straus, Gelles en Steinmetz wys dat daar ongeveer dieselfde hoeveelheid geweld in huise deur mans en vroue gepleeg word. Feministiese navorsers soos Dobash, Wilson en Daly kritiseer dié uitgangspunt en wys daarop dat al gebruik vroue somtyds geweld in eie beskerming, mans die hoofuitvoerders van geweld teenoor vroue is (Boonzaaier & de la Rey, 2004, bl. 450). Daar gaan egter by die uitgangspunte van die feministiese navorsers volstaan word. Daarom sal die "abusers" in Intieme Maat Geweld in dié navorsing as mans geïdentifiseer word.

Die *Domestic Violence Act* 116 van 1998 sien gesinskonflik<sup>5</sup> as fisiese mishandeling; seksuele mishandeling; emosionele mishandeling, verbale en psigologiese mishandeling; ekonomiese mishandeling, intimidasie; teistering; bekruipeery; skade van eiendom; die toegang tot 'n slagoffer se woning sonder toestemming, waar die partye nie dieselfde woning deel nie; of enige ander beherende of vernederende gedrag teenoor die slagoffer, waar dié gedrag skade berokken, of skade kan berokken, tot die veiligheid, gesondheid of welwese van die slagoffer. Die tipe verhouding wat onder die wetgewing sorteer is persone wat getroud is of was, ingesluit huwelike volgens enige wet, gebruik of godsdienst; hulle (of hulle van dieselfde of teenoorgestelde geslag is) woon of het saam gewoon in 'n verhouding wat soos 'n huwelik gefunksioneer het; hulle was of is verloof; hulle is in 'n werklike of waarneembare romantiese, intieme of seksuele verhouding van enige tydskuur; of hulle het dieselfde woning gedeel (*Domestic Violence Act* 116 of 1998, bl. 2). Dit is duidelik dat die wet Intieme Maat Geweld breër beskrywend sien as net fisiese geweld. Intieme Maat Geweld is egter net nog een vorm van gender geweld. Gender geweld is so 'n algemene vorm van geweld in samelewings dat daar tereg gevra kan word of gender geweld nie dieperliggende wortels het nie.

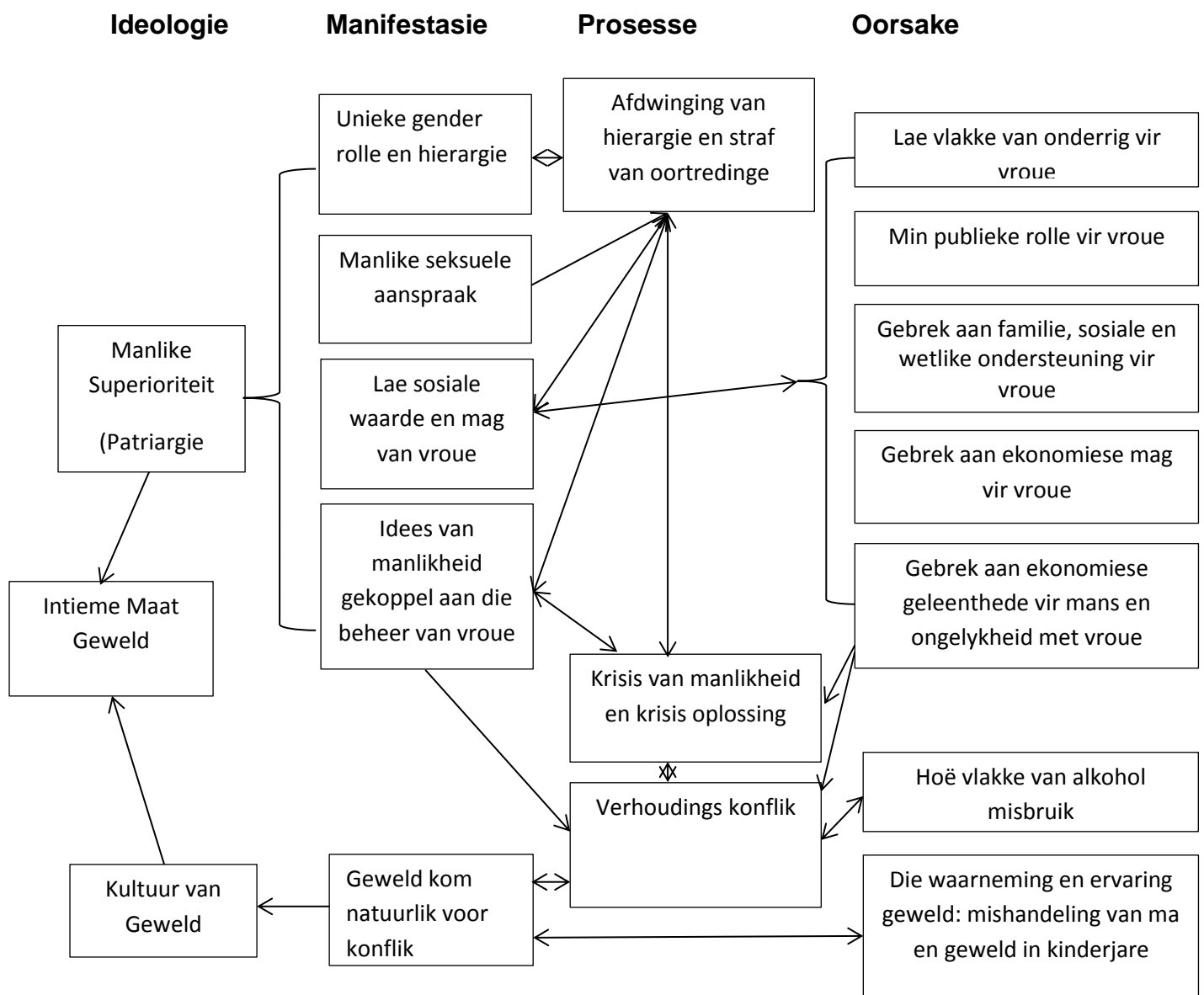
Laura O'Toole en Jessica Schiffman (1997, bl. 3) stel in die inleiding van *Gender Violence: Interdisciplinary Perspectives* dat die wortels van gender geweld moeilik historiese nagevors kan word. Manlike geweld teenoor vroue is so wydverspreid dat biologiese determinisme meermale die debat ten opsigte van gender geweld oorheers. Volgens die skrywers wys biologiese determinisme daarop dat superieure krag en 'n verskeidenheid van hormonale stimuli mans net meer gewelddadig en geneig tot oorheersende gedrag maak. Hié die eienskappe van mans teenoor die veronderstelde natuurlike passiwiteit en inskiklikheid van die swakker vrou maak mans net soveel geneig tot gewelddadige gedrag teenoor vroue is. Teenoor dié veronderstelde natuurlike biologiese oorheersing van mans teenoor vroue sien moderne vakkundige navorsing gender as 'n sosiale konstruksie en dus nie soseer biologies gedetermineerd nie. Gender geweld het dus sosiale oorsake. Die feit dat gender geweld in die algemeen en Intieme Maat Geweld spesifiek sosiale wortels het en nie soseer biologiese wortels het nie, maak dat dit ondersoek

---

<sup>5</sup> Gesinskonflik is 'n breër beskrywende term wat 'n reeks van huishoudelike probleme insluit, waarvan Intieme maat geweld as een van die probleme sorteer.

kan word en dat daar na oplossings gekyk kan word (O'Toole & Schiffman, 1997, bl. 3). Ook in Jewkes se navorsing kyk sy na die sosiale konstruksie in terme van die oorsake, prosesse, manifestasies en ideologieë van Intieme Maat Geweld.

**Figuur 3.1: Oorsake van Intieme Maat Geweld (konstellasie van oorsake, prosesse, manifestasies en ideologieë)**



(Jewkes, 2002, bl. 1426)

Jewkes (2002, bl. 1423) wys daarop dat die ondersoek na die oorsake van Intieme Maat Geweld meer ingewikkeld as die ondersoek na die oorsake van siektes is.

Met siektes is daar biologiese basisse en die siektes kom in sekere sosiale kontekste voor. Intieme Maat Geweld hierteenoor is alleenlik die produk van sosiale kontekste. Sosiale kontekste moet dus nagevors word. Dié sosiale kontekste is egter kompleks, en sy stel voor dat daar na 'n konstellasie van oorsake, prosesse, manifestasies en ideologieë verwys moet word. Figuur 3.1 gee 'n uiteensetting van dié oorsake, prosesse, manifestasies en ideologieë. Van dié oorsake, prosesse, manifestasies en ideologieë kan sosiale toestande wees soos die status van vroue, gender norme en sosio-ekonomiese statusse wat tussen kulture verskil. Sekere oorsake, prosesse, manifestasies en ideologieë kan egter uitgelig word, veral omdat dit by bykans alle kulturele verbande voorkom (Jewkes, 2002, bl. 1424).

So wys Jewkes daarop dat armoede en armoede se geassosieerde stressors tot Intieme Maat Geweld kan bydra. Al kom geweld by alle sosio-ekonomiese groepe voor, is geweld egter meer intens en gereeld by laer sosio-ekonomiese groepe. Daar word gevind dat ekonomiese ongelykheid in 'n konteks van armoede belangriker word as die absolute vlak van inkomste of bemagtiging. Geweld word geassosieer met die produk van ongelykheid (Jewkes, 2002, bl. 1424). Die groot probleem of oorsaak by Intieme Maat Geweld is dus nie armoede self nie, maar die ongelykhede tussen geslagte in die kontekste van armoede. Armoede veronderstel 'n verlies van mag of magteloosheid. Dié verlies van mag of magteloosheid het 'n nadelige effek op sosio-ekonomiese groepe se idees van manlikheid (Jewkes, 2002, bl. 1424).

Jewkes (2002, bl. 1424) wys verder daarop dat daar al hoe meer na die effekte van armoede op manlike identiteit en die verhouding tussen manlike weerloosheid en geweld teen vroue gekyk word. Dié verhoudings word onderhandel met vorme van "manlikheid in krisis" wat verder versterk word met idees van eer en respek (Figuur 3.1). Geweld teenoor vroue word dus nie net gesien as uitdrukkinge van manlike mag en dominansie oor vroue nie, maar ook as uitdrukkinge van manlike weerloosheid. Dié weerloosheid ontstaan omdat sosiale verwagtinge van manlikheid as gevolg van armoede nie behaal kan word nie. Jewkes (2002, bl. 1424) maak verder die opmerking dat manlike identiteit met ervaringe van mag geassosieer word. Uitdagings tot die uitoefening van mag deur mans kan gesien word as 'n bedreiging tot hulle manlike identiteit. 'n "Sukksesvolle" manlikheid kan ook voorgestel word as sosiale verwagting waarby die onvermoë om die "sukksesvolle" man te wees 'n krisis in manlike identiteit kan veroorsaak. Geweld teenoor vroue kan

dié krisis ontloot omdat dit vir die uitoefening van mag spasie maak wat gewoonlik nie toegelaat word nie (Jewkes, 2002, bl. 1424).

Die verlies van mag het dus 'n negatiewe uitwerking op manlike identiteit en kan tot Intieme Maat Geweld bydrae. Studies tussen verskeie kulture wys verder dat gemeenskappe met sterker ideologieë van manlike dominansie meer vlakke van Intieme Maat Geweld toon. In verskeie kulture (Figuur 3.1) het vroue lae vlakke van onderrig; hulle vul min publieke rolle, daar is 'n gebrek aan familie en wetlike ondersteuning vir vroue; en daar is 'n gebrek aan ekonomiese mag vir vroue. Dié gebreke in mag by vroue manifesteer in 'n lae sosiale waarde vir vroue en mag vir vroue. Dié lae sosiale waarde en mag dra weer by tot verdere laer vlakke van onderrig; minder publieke rolle; 'n gebrek aan ondersteuning; en 'n gebrek aan ekonomiese mag vir vroue (Jewkes, 2002, bl. 1425). Navorsing toon ook aan dat mans wat Intieme Maat Geweld pleeg gewoonlik ekstreme tradisionele uitgangspunte het oor die verhouding tussen mans en vrouens (Singh, 2003, bl. 43).

Nog 'n proses waarin Intieme Maat Geweld kan voorkom is by verhoudings waar verhoudingskonflik gereeld voorkom (Figuur 3.1). Geweld word baie kere gebruik as 'n taktiek in verhoudingskonflik sowel as 'n uitdrukking van frustrasie en woede. Huwelik onstabieleit kan die risiko van Intieme Maat Geweld laat toeneem. Vroue wat verhoudings verlaat se kanses verhoog ook om deur moord en poging tot moord geteister te word (Jewkes, 2002, bl. 1425). Die man kan ook oor swak kommunikasie vaardighede beskik en kan 'n onvermoë het om emosies, anders as woede of jaloesie, uit te druk. As die vrou meer welsprekend is, kan dit die probleem vererger. Die man kan dan sy gebrek aan kommunikasie met geweld kompenseer (Singh, 2003, bl. 43).

Alkohol<sup>6</sup> gebruik is 'n belangrike oorsaak van Intieme Maat Geweld en so ook 'n oorsaak van ander interpersoonlike konflik. Alkohol gebruik lei tot beperkte inhibisies, swak oordeel, en die beperking om sosiale leidrade waar te neem. Die biologiese verbintenis tussen alkohol en geweld is egter kompleks. Die verbintenis

---

<sup>6</sup> Daar kan moeilik 'n verband gemaak word tussen die gebruik van alkohol in Intieme maat geweld en die gebruik van alkohol in die konteks van patriargie en geweld in Esegiël 16 en 23. Die gebruik van alkohol is egter deel van figuur 3.1 en word ingesluit om ook dié oorsaak van Intieme maat geweld uit te lig.

tussen alkohol en dronkenskap aan die een kant en geweld aan die ander kant kan meer 'n vorm van geleerde sosiale gedrag wees en is dus nie noodwendig 'n oorsaak en gevolg nie (Jewkes, 2002, ble. 1425-1426). In 'n 1996 studie van NICRO was gevind dat in 47.8% mans wat Intieme Maat Geweld gepleeg het onder die invloed van alkohol of dwelms was (Singh, 2003 , bl. 43).

Intieme Maat Geweld is geleerde sosiale gedrag vir mans sowel as vroue. Ervaringe van geweld in die huislike opset van kinders kan kinders leer dat geweld in sekere omstandighede normaal is. So leer mans hoe om gewelddadig te wees en vroue leer hoe om aggressiewe gedrag en geweld te verdra (Jewkes, 2002, bl. 1426). Singh (2003 , bl. 42) stel dat die profiel van 'n tipiese misbruiker wys daarop dat dié persoon in 'n omgewing van geweld grootgeword het. Dié geweld kan óf die geweld van die vaderfiguur teenoor die moederfiguur wees, óf geweld teenoor die persoon self gepleeg. Verder hoef die persone nie persoonlik by geweld betrokke te wees om daaruit te leer nie. Persone kan ook gewelddadige sosiale gedrag aanleer deur daarvan te hoor of te lees (Singh, 2003 , bl. 42).

Die oorsake van Intieme Maat Geweld is volgens Jewkes (2002, bl. 1426) dus kompleks. Daarvolgens kan 'n konstellasie van oorsake, prosesse, manifestasies en ideologieë geïdentifiseer word (Jewkes, 2002, bl. 1426). Soos figuur 3.1 weergee is dit dié verskeie oorsake soos die lae vlakke van onderrig vir vroue; die min publieke rolle vir vroue; die gebrek aan familie, sosiale en wetlike ondersteuning vir vroue; die gebrek aan ekonomiese mag vir vroue; die gebrek aan ekonomiese geleenthede vir mans as ook ongelykheid met vroue, die hoë vlakke van alkohol misbruik; en die waarneming en ervaring van geweld wat prosesse soos die afdwinging van hiërargie en die straf van oortredinge; die krisis van manlikheid en krisioplossing; en verhoudingskonflik tot gevolg het. Dié prosesse manifesteer in verskeie sosiale denkrigtings soos unieke gender rolle en hiërargieë; manlike seksuele aansprake; die lae sosiale waarde en mag van vroue; idees van manlikheid gekoppel aan die beheer van vroue; as ook die idee dat geweld normatief vir konflik is. Dié onderskeie manifestasies gee op hulle beurt aanleiding tot twee ideologieë naamlik patriargie en geweld (Jewkes, 2002, bl. 1426).

Figuur 3.1. bied 'n goeie opsomming van Jewkes (2002, ble. 1426-1427) se argumentasie in terme van die oorsake van Intieme Maat Geweld. Verder identifiseer

die figuur ideologieë van manlike superioriteit wat aanleiding daartoe gee dat die dissiplinering van vroue deur mans as wettig beskou word. In die proses oortree vroue dan deur konserwatiewe vroulike gender rolle te veronagsaam. Geweld word gereeld by dié dissiplinering gebruik. Jewkes (2002, bl. 1426) verwys verder daarna dat in dié ideologieë van manlike superioriteit vroue baie kere gebruik word om manlike mag te herbevestig. Geweld teenoor vroue is dus die demonstrasie van manlike mag in kontras met die minder mag van vroue. Waar vroue 'n laer status bekleë is hulle ook meestal nie bemagtig genoeg om teen die geweld weerstand te bied nie. Hulle kan verder ook nie die verhouding verlaat nie, omdat hulle nie oor die nodige ekonomiese of sosiale hulpbronne beskik nie. Vroue het ook baie kere nie die toegang tot wetlike prosesse tot egskeiding of tot wetlike ingryping om die geweld te stop nie. Dus kan hoë vlakke van bemagtiging by vroue dié geweld drasties verminder (Jewkes, 2002, ble. 1426-1427).

Dit is duidelik dat patriargie en geweld as sentrale temas van Intieme Maat Geweld gesien word. Figuur 3.1 maak dit ook duidelik dat patriargie en geweld as twee ewe belangrike maar afsonderlike temas van Intieme Maat Geweld benader kan word. Dus dra patriargie *en* geweld by tot Intieme Maat Geweld. Volgens figuur 3.1 kan daar dus 'n kultuur van geweld in 'n sosiale konteks heers, maar sonder die voorkoms van patriargie in dieselfde sosiale konteks, kan Intieme Maat Geweld nie voorkom nie. Dieselfde geld ook vir die voorkoms van patriargie in 'n sosiale konteks, maar sonder 'n kultuur van geweld.

Jewkes (2002, bl. 1426) sien manlike superioriteit as patriargie en sy sien dié patriargie ook as 'n ideologie. 'n Kultuur van geweld word ook as 'n ideologie gesien. Die studie wil verder ondersoek wat die ideologieë van patriargie en geweld behels. Patriargie of die ideologieë van patriargie kan van kultuur tot kultuur en van sosiale groepering tot sosiale groepering verskil. In dieselfde mate kan verskillende kulture en sosiale groeperinge se ideologieë van geweld ook verskil. In die volgende afdeling kyk die studie na die mate waarop dié ideologieë van patriargie en geweld in 'n Suid-Afrikaanse konteks kan funksioneer.



## 2.2. Die Ideologie van Patriargie

Patriargie beteken letterlik “regering deur die vader”, die dominansie van die man-vader in die familie, en die ondergeskiktheid van die vader se vrou en sy kinders. Dié term word egter wyer gebruik en beskryf die totaliteit van die verdrukking en die uitbuiting waaraan vroue blootgestel word. Die gebruik van die term patriargie impliseer dat die stelsel van manlike mag in die groter samelewing die dominansie van die vader in die familie reflekteer en daarvan afstam (Heywood, 2007 3ed, bl. 98). Patriargie verwys na ‘n spesifieke tipe sosiale stelsel en moenie met seksisme misgis word nie. Seksisme is ‘n vorm van vooroordeel wat gegrond is op die foutiewe veronderstelling dat vrouens biologies onderskik aan mans is. Seksisme misbruik mag om vroue van hulle outonomie te ontnem. Seksisme kom in alle samelewings voor en nie omdat die samelewings noodwendig patriargaal is nie. Daar is ‘n verskeidenheid van patriargale samelewings, maar alle patriargale samelewing het twee aspekte in gemeen. Hulle is “patrilokaal,” in dat die vrou in die huishouding van die man gaan woon. Hulle is ook “patriliniêr,” in dat die manlike erfgenaam die natuurlike of aangenome seun van die vader moet wees (Matthews & Benjamin, 1993, bl. 23). Hierdié stelsel van idees waaruit patriargie bestaan moes ‘n oorsprong gehad het.

O’Toole en Schiffman (1997, bl. 6) verwys na die historikus Gerda Lerner (1986) se teorie oor die ontstaan van patriargie. Volgens Lerner was patriargie aanvanklik die onbedoelde gevolge van die proses van sosiale organisasie waar mans en vroue onderhandel het ten opsigte van die arbeid wat benodig was vir die voortsetting van die menslike spesie en oorlewing. Menslike biologiese verskille voorspel nie, en bepaal ook nie, manlike dominansie nie. Dit was egter ‘n hoof faktor in dié verdeling van arbeid. Lerner stel verder dat die kort lewensverwagtinge en die weerloosheid van babas gemaak het dat vrouens waarskynlik take gekies het wat die oorlewing van hulle babas minder riskant gemaak het. Die vergaderwerk van voedselvoorsiening en die grootmaak van kinders, wat hoofsaaklik maar nie uitsluitlik, deur vrouens gedoen was, was hoogs op prys gestel en was sentraal tot vroeë kulturele produksie. Lerner stel verder dat iewers gedurende die akkerbou revolusie, relatiewe gelyke samelewing plek gemaak het vir gestruktureerde patriargie. Al was patriargie formeel gevestig aan die begin van ‘n gedokumenteerde geskiedenis, het dit waarskynlik eeue geneem vir enige presiese, sistemiese

patriargie om te voorskyn te kom (O'Toole & Schiffman, 1997, ble. 5-6). Die praktyk van patriargie het egter verdere veranderinge ondergaan.

Aan die einde van die agtiende eeu het mense se idees ten opsigte van seksualiteit verander. Seksualiteit was nie net aan reprodutiewe intensies gekoppel nie. Meer fokus was ook op hofmakery en individuele keuses as gemeenskap en familie beheer geplaas. Die gepaardgaande afname in tradisionele kerk en staat regulasies ten opsigte van moraliteit het ook die beperkinge ten opsigte van seks buite die huwelik verslap. Gedurende die negentiende eeu se industriële revolusie het jong vroue van die landelike omgewings en van immigrant families betaalde arbeid buite die familie beheer verrig. Patriargale beheer ten opsigte van vroue se tyd, gedrag en seksualiteit het begin verswak (Donat & D'Emilio, 1997, bl. 184).

Patriargie het dus in verskillende tye verskillende vorme aangeneem. Dit is ook moontlik dat patriargie in die een tydperk verskillende vorme kan aanneem. Webb (2011, bl. 26) maak in 'n kontemporêre Amerikaanse konteks 'n onderskeid tussen harde/sterk patriargie (hiërargie) en sagte patriargie (hiërargie). Harde/sterk patriargie se kognitiewe aspek bestaan uit die idee van 'n eensydige onderwerping van vroue met 'n aansienlike magverskil. Sagte patriargie se kognitiewe aspek bestaan uit die idee van 'n eensydige onderwerping van vroue met 'n getempered magverskil (Webb, 2011, ble. 26-27). Die verstaan van gender en genderverhoudinge het natuurlik ook 'n invloed op hoe patriargie verstaan word.

Die term "gender" is beter as die term "geslag" as daar van 'n ideologie van patriargie gepraat word. Soos by die terminologie uitgewys, verwys die term "gender" na die verhouding (wat meestal veranderbaar en onderhandelbaar is) wat tussen mans en vroue bestaan, waar "geslag" na die veronderstelde biologiese verskille tussen mans en vroue verwys (Thatcher, 2011, bl. 18). Wanneer patriargie as 'n ideologie gesien word dan is gesprekke ten opsigte van patriargie konstruktionisties in soverre patriargie as 'n sosiale konstruk gesien word. Die essensialistiese denkrigting hierteenoor sien patriargie egter as vas, ewig, fundamenteel en basies tot bestaan (Thatcher, 2011, ble. 18-19). As daar dus van 'n konstruktionistiese verstaan van patriargie gepraat word kan daar geargumenteer word dat daar ten opsigte van patriargie onderhandel kan word.

Volgens 'n ideologiese verstaan van patriargie kan mans en vroue onbewustelike of bewustelik tussen dié denksisteme van patriargie beweeg. Man en vroue kan ook onbewustelik of bewustelik tussen dié denksisteme onderhandel, omdat die denksisteme nie hermeneutiese geslote denksisteme is nie. Dit kan veral gesien word by Carole Sheffield (1997, p. 124) se argumente ten opsigte van patriargie in huidige kontekste, veral ten opsigte van die manifestasie van patriargie in seksuele verhoudings. Volgens haar word patriargie gesien as die manlike lisensie om sonder toestemming by 'n vrou seks te vereis. Seks is dus die primêre voertuig waarmee mans met 'n ideologie van patriargie hulle manlikheid bewys. Van die manlike perspektief is vroulike seksualiteit 'n kommoditeit, dus iets wat hulle moet neem, domineer, of besit. Dit is duidelik dat haar idee van patriargie verwys na 'n sterk oftewel harde patriargie. Dit kan wees dat so 'n beskrywing van seksualiteit vreemd kan klink vir selfs mans wat in patriargale raamwerke funksioneer. Dus kan dit wees dat mans en vroue ten opsigte van een aspek van hulle lewens 'n rigiede patriargie kan volg (soos ten opsigte van patriargale familie reëlins en regulasies) maar in hulle persoonlike lewens 'n sagte patriargie volg of selfs volle gelykheid beoefen. Dié denksisteme van harde/sterk patriargie en sagte patriargie kan dus redelik vloeibaar wees in dat mense hulle in een sisteem kan bevind by een sosiale groepering maar 'n ander sisteem kan ervaar by 'n ander sosiale groepering. Die sosiale aspek van die ideologie van patriargie is dus 'n belangrike aspek om te bespreek.

Webb (2011, ble. 26-27) verwys na drie sosiale groeperinge waar harde oftewel sterk patriargie homself kan uitspeel: die huis, die kerk en die algemene samelewing. By die huis fokus die vrou meestal haar energie op die huishouding. Dit word van die vrou verwag om haar man in alle dinge te gehoorsaam en onderdanig aan hom te wees. Die man se woord is ook dan die finale outoriteit. By die kerk kan die vrou nie in enige kapasiteit optree wat haar in 'n posisie bo die man plaas nie en 'n vrou word ook nie toegelaat om onderrig te gee by enige plek waar 'n man teenwoordig is nie. Afhangende van die kerkstruktuur mag 'n vrou nie 'n genomineerde mansleier verkies nie en mag sy ook nie onder enige omstandighede georden word nie. In die algemene samelewing kan die vrou nie enige posisie van outoriteit beklee as sy buite die huis werk nie (soos byvoorbeeld in politiek, onderwys of besigheid). Finansiële kan net die man vir die huishouding sorg. 'n Vrou kan ook

nie 'n leierskap posisie beklee waar sy mag oor 'n man kan uitoefen nie. 'n Vrou word egter toegelaat om te stem (Webb, 2011, ble. 26-27).

Sagte patriargie speel homself ook uit op bogenoemde sosiale groeperinge. By die huis is die vrou vry om buite die huishouding 'n beroep te beoefen. In die huwelik funksioneer die vrou in 'n ko-operatiewe wyse teenoor haar man. Die man het die *teoretiese* reg om outoriteit in besluitneming teenoor die vrou uit te oefen, al kan dit net op rare geleenthede beoefen word. Woorde met 'n sterk magsverskil konnotasie, soos gehoorsaam en onderdanigheid, word nog gebruik maar word selde prakties toegepas. By die kerk mag 'n vrou 'n man/s onderrig, behalwe van die preekstoel af. 'n Vrou mag deel van die gemeente werksmag uitmaak. Sy mag as diaken diens doen maar word gewoonlik nie toegelaat om in 'n amptelike posisie as 'n ouderling op te tree nie. Vroue word ook aangemoedig om te stem ten opsigte van leierskap verkiesing en kerksake. In die breër samelewing is daar egter 'n groot verskil tussen harde/sterk patriargie en sagte patriargie. 'n Vrou kan onbeperk in die samelewing funksioneer. Vroue kan posisie van mag bekleë. 'n Vrou mag mans onderrig en hulle mag enige leierskap posisie nastreef. Vroue kan ook in verkiesings stem. Dit is dus duidelik dat daar op verskillende vlakke van sosiale groeperinge verskillende vorme van patriargie ervaar en beoefen kan word. Dit is veral interessant dat die vorme van patriargie in kerklike verbande meer streng toegepas kan word al word patriargie minder streng in die huishoudelike verband en breër samelewingsverband toegepas (Webb, 2011, ble. 26-27). Die bogenoemde uitgangspunte ten opsigte van sagte en harde patriargie is Westerse uitgangspunte. Daar bestaan egter opvallende ooreenstemminge met 'n Suid-Afrikaanse konteks. Dit is opvallend dat die sagte patriargie nog kognitief in NG kerke kan voorkom, alhoewel dit nie meer prakties toegepas word nie. Die harde vorm van patriargie kan nog in Afrika kulture voorkom<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Anna van der Hoven (2001, ble. 17-19) het 'n studie gedoen op die vier hoof populasie groeperinge in Suid-Afrika en het gevind dat onder swartes en gemengde rasse sterk vorme van patriargie nog bestaan. Die studie het ook gevind dat uit 'n groep van honderd drie-en twintig wit vroue uit lae en middel inkomste groepe, meer as die helfte dink dat patriargie geregverdig is. Die studie het ook gevind dat godsdienste 'n belangrike rol in die vorming van mense se houdinge teenoor vroue speel, ingesluit by vroue self.

Die diskoers aspek van die ideologie van patriargie kom gewoonlik in die vorm gender gelaaide diskoerse voor. Hoe mans van vroue praat is gewoonlik 'n duidelike aanduiding van die implisiete of eksplisiete verhouding tussen mans en vrouens in die algemeen óf ook tussen 'n spesifieke man en vrou in 'n spesifieke verhouding. Hoe iets of iemand 'n naam gegee word, veronderstel 'n sekere vorm van "mag oor" die iets of iemand (Thatcher, 2011, ble. 23-28). Tolbert (2000, bl. 102) wys dat daar meer as twee genders bestaan en dat die vrou se posisie in die gender diskoers meer te doen het met die vrou se posisie in 'n spesifieke magsrelasie as bloot net 'n beskrywing van haar eienskappe (Tolbert, 2000, bl. 102). Dit is veral in die narratiewe van mans en vrouens wat by Intieme Maat Geweld betrokke is waar patriargie voorkom as 'n versterking van die idee van manlikheid as outoritêr en die versterking van die idee van vroulikheid as onderdanig. Terme soos die "man as die hoof van die huis" wat deur die man gebruik word en terme van versorging wat deur die vrou gebruik word dui daarop dat die vrou se onderdanigheid en die man se outoriteit in vorme van narratief verstewig word (Van der Hoven, 2001, bl. 18; Boonzaaij & de la Rey, 2004, ble. 452-459).

Met die wye omskrywing van die historiese ontwikkeling van patriargie wil die studie aantoon dat patriargie wel histories tydens verskillende tye van die geskiedenis verskillend daarna uitgesien het. Om dus na 'n huidige vorm van patriargie te kyk, en direk daarvan 'n korrelasie te maak met die patriargie van antieke tye, is om dié ontstaansgeskiedenis van patriargie te ignoreer. Daar kan vorme van patriargie in 'n samelewing voorkom, wat met antieke vorme van patriargie ooreenstem. Daar kan ook vorme van patriargie voorkom wat in naam nog patriargie is, maar op 'n praktiese dag tot dag voorkoms min met patriargie ooreenstem. Dit is dus nie wenslik om op 'n ideologiese vlak een algemene kognitiewe definisie van patriargie op te stel, en dit as toepaslik op alle tye te sien nie. Patriargie kan ook verskillende vorme aanneem in dieselfde tydperk of konteks. Die manier hoe van vrouens en hoe met vrouens gepraat word, kan die normatiewe voorkoms van patriargie aantoon. Hiermee word die nadelige effekte van die ideologie van patriargie nie ontken nie. Intendeel word voorgestel dat dit reeds die veranderlike aard van patriargie is, wat patriargie "bestuurbaar" maak. As 'n ideologie *kan* patriargie gekonfronteer word, en *kan* patriargie se nadelige effekte aangespreek word.

### 2.3. Die Ideologie van Geweld

‘n Tweede belangrike tema binne Intieme Maat Geweld is die ideologie van geweld. Soos by die ideologie van patriargie, bestaan die ideologie van geweld ook uit kognitiewe, sosiale en diskoers aspekte.

In die literatuur ten opsigte van gender geweld was twee benaderinge opgemerk. Die een benadering sien die geweld aspek van Intieme Maat Geweld as onlosmakend gekoppel aan die gender aspek van Intieme Maat Geweld, dus die “Intieme maat” gedeelte van Intieme Maat Geweld. In O'Toole en Schiffman se boek *Gender Violence: Interdisciplinary Perspectives* word geweld en gender op dié manier benader. ‘n Ander benadering sien die geweld aspek van Intieme Maat Geweld as ‘n aparte aspek wat apart bestudeer moet word. In Felson se boek *Violence & Gender: Reexamined*. Felson (2002, bl. ix) stel dat die geweld teenoor vroue soos enige ander vorm van geweld benader moet word en nie as ‘n resultaat van die dominansie van mans oor vroue nie. Die fokus van gender geweld soos Intieme Maat Geweld moet dus meer op die geweld tema as die patriargie tema van Intieme Maat Geweld val (Felson, 2002, bl. ix). Die studie gaan Felson se benadering gebruik omdat Felson baie meer fokus op geweld wat dan ook nodig is om die kognitiewe aspek van die ideologie van geweld vas te stel. Verder pas Felson se benadering ook by die aparte bespreking van patriargie en geweld wat deur Jewkes in figuur 3.1 voorgestel word.

Die studie van die kognitiewe aspek van die ideologie van geweld gaan poog om ‘n omvangryke verstaan van geweld daar te stel. Felson (2002, bl. 12) gee ‘n in diepte beskrywing van geweld deur daarop te wys dat terme soos “aggressie,” “geweld,” en “mishandeling” gewoonlik op ‘n ondeurdagte wyse gebruik word. ‘n Definisie moet verskillende optredes met dieselfde motiewe saam groepeer en optredes met verskillende motiewe uitsluit. Felson (2002, bl. 12) wys daarop enige verstaan van geweld by ‘n verstaan van interpersoonlike aggressie moet begin. Interpersoonlike aggressie is enige optrede wat ‘n intensie insluit om ‘n ander persoon leed aan te doen. Leed is duidelike omskrywend: As ‘n uitkoms by een persoon geproduseer word wat daardie persoon sou wou verhoed, dan was daardie persoon leed aan gedoen (Felson, 2002, bl. 12).

Aggressie is dan kontrolerende gedrag waar 'n persoon 'n ander persoon doelbewus leed aandoen, selfs al word daar geen positiewe waarde op die leed geplaas nie. Persone wat aggressief is verwag dat hulle teiken leed aangedoen gaan word en sal dan die teiken leed aandoen. Die motiewe vir dié aggressie is om die gedrag van die teiken te beheer; om wraak te neem; om 'n eie selfbeeld te promoveer of te verdedig; of vir die begeerte na opwinding (Felson, 2002, bl. 13). By Intieme Maat Geweld kan die man die vrou leed aandoen sonder die intensie om die vrou leed aan te doen. Dit kan by enige verhoudingskonflik voorkom. Dit hoef nie noodwendig te beteken dat 'n man aggressief was nie.

Dit is dan verder opvallend dat die term “geweld” na die gebruik en die dreigende gebruik van *fisiese* metodes verwys waarop 'n persoon leed aangedoen word (Felson, 2002, bl. 12). Felson se definisie van wat geweld behels is dus verskillend van die beskrywings van huishoudelike geweld en Intieme Maat Geweld wat nie-fisiese metodes insluit. 'n Verdere belangrike aspek van geweld wat Felson uitlig is dat die metode van leed aan doen nie noodwendig ooreenstem met die uitkoms daarvan nie. Dus kan 'n minimale fisiese aksie soos 'n klap, psigies baie meer leed aandoen as 'n vuishou, omdat 'n klap minagting kan aandui (Felson, 2002, bl. 12). Dit is belangrik omdat die man by Intieme Maat Geweld dalk nie die mate van leed voorspel het nie, maar daar nog steeds voldoende leed aangedoen is. 'n Belangrike punt wat Felson maak is dat die aggressor se gedrag net verstaan kan word as die aggressor se definisie van die situasie bestudeer word, en nie die slagoffer se definisie nie. Die slagoffer se standpunt is net geldig vir die verstaan van die reaksie tot geweld (Felson, 2002, bl. 12). Dit maak dat die man by voorvalle van Intieme Maat Geweld se insae in die situasie ook benodig word om sodoende 'n beter idee van Intieme Maat Geweld te kry.

Felson maak 'n onderskeid tussen twee tipes geweld naamlik geskil-gedrewe geweld en roofsugtige geweld (Felson, 2002, bl. 18). Geskil-gedrewe geweld verwys na voorvalle waar 'n persoon gewelddadig is, in reaksie tot wat die persoon glo 'n vorm van uittarting was. Of die persoon regtig uitgetart was is irrelevant. Roofsugtige geweld verwys na voorvalle waar 'n persoon gewelddadig is sonder enige uittarting, maar waar 'n poging aangewend word om die slagoffer gebruik vir die persoon se eie doeleindes. Anders as die meeste antagoniste in geskille is die roofsugtige gewelddadige persoon nie noodwendig kwaad nie (Felson, 2002, bl. 18). Aggressie

is egter 'n sosiale taktiek wat gebruik word om ander te beïnvloed. Dit kan gebruik word as 'n laaste uitweg of die eerste uitweg. Dit word gebruik om 'n teiken te dwing om iets te doen wat die teiken anders nie sou doen nie, of om die teiken af te laat sien van wat die teiken besig is om te doen (Felson, 2002, bl. 19). Dié opmerking is belangrik omdat Intieme Maat Geweld gewoonlik as geskil-gedrewe geweld gesien word wat vanuit huishoudelike situasies van konflik ontstaan (figuur 3.1). Deur na roofsugtige geweld ook te verwys word die onderhandelings aspek van verhoudings uitgelig, waar die man en vrou in 'n verhouding konstant ten opsigte van rolle en verwagtinge onderhandel. Die man sal dus roofsugtige geweld gebruik om die onderhandelinge te beïnvloed.

Geweld kan ook beter verstaan word deur sleutel komponente van geweld te definieer. Die sleutel komponente is onder andere die wese van die verhouding tussen die aggressor en die teiken (byvoorbeeld Intieme Maat Geweld); die spesifieke dissipline wat die geweld ondersoek (byvoorbeeld Sielkunde); die breër paradigma waarin geweld as 'n fenomeen gesien word (byvoorbeeld sosiale konstruksionisme); en die essensiële wese van die geweld (byvoorbeeld kindermishandeling) (Stevens & Seedat & Van Niekerk, 2003, bl. 356).

Die *World Health Organisation* Taak Mag (World Health Organisation, 1996) maak egter ook 'n onderskeid tussen interpersoonlike geweld wat tussen individue plaasvind en georganiseerde geweld wat gepleeg word deur 'n sosiale of politiese groep/e met die doel om 'n sekere doelwit/te te bereik (World Health Organisation, 1996). Georganiseerde geweld kan voorkom as die kompetisie vir hulpbronne tussen lande of in lande tot 'n toename in konflik lei. As dié konflik nie bestuur of verhoed word nie, kan dit tot grootskaalse geweld lei. Dié geweld kan in verskeie vorme voorkom – deur onluste of sosiale onrus, georganiseerde geweld tussen groepe in 'n land; tussen 'n gewapende groep binne 'n land en die land self; of tussen lande (Olonisakin, 2006, ble. 265-266). Die bogenoemde definisies ten opsigte van aggressie en geweld kan dus ook na groter sosiale groeperinge verwys waar groter sosiale groeperinge kontrolerende gedrag uitoefen met die doel om 'n ander sosiale groepering doelbewus leed aan te doen, selfs al word daar geen positiewe waarde op die leed geplaas nie. Omdat geweld by groter groeperinge egter makliker waargeneem kan word, kan die motiewe beter beoordeel word, selfs binne die groepering. Die toename van die geweld kan egter moeiliker gekeer word.



Wat belangrik is met die bespreking van die voorkoms van geweld in groter sosiale groeperinge is dat daar meer en meer aandag gegee word aan die interaksie tussen die individu en die groep. Sosiale Identiteit Teorie argumenteer dat alle individue gelyktydig posisies beklee in 'n raamwerk van individuele en groep identiteite en, afhange van die sosiale konteks van interaksie, word die identiteite meer en minder uitstaande (Stevens, G & Seedat, M & Van Niekerk, A, 2003, bl. 359). Dit is belangrik in 'n verstaan van Intieme Maat Geweld omdat daar nie net na die sosiale of net na die individuele aspekte van Intieme Maat Geweld gekyk kan word nie. Dit is veral by die diskoers aspek van die ideologie van geweld dat die individuele reproduksie van die ideologie van geweld gesien kan word.

Die diskoers aspek van die ideologie van geweld word veral deur middel van die gebruik van metafore uitgelig. Teun van Dijk (1998, bl. 191) wys daarop dat diskoers 'n belangrike rol in die reproduksie van ideologieë vervul. Nuwe lede van 'n groep leer die taal van 'n ideologie aan en so dra die lede by tot die vestiging en reproduksie van die ideologie (Van Dijk, 1998, bl. 228). Hier moet veral verwys word na die metafoor van geweld en beheer wat ten opsigte van seksualiteit en verkragting gebruik word. Daar is verskeie Engelse metafore vir seks wat bronne van geweld aanwend. Mans wat as "lady-killers" bekendstaan is mans wat vroue maklik kan verlei, en vroue wat klere aantrek wat 'n seksuele attentie uitlok is "dressed to kill" wat maar net sommige van die voorbeelde is (Goatley, 2008, bl. 83). Goatley (2008, ble. 83-84) sien 'n direkte korrelasie in die gebruik van seksuele metafore in diskoerse wat manlike aggressie aantoon en die toename in seksuele geweld. Lakoff en Johnson (1987, bl. 75) wys ook na Engelse metafore wat seks as 'n fisiese krag aantoon soos "she bowled me over" en wys daarop dat die veronderstelde fisiese krag wat die vrou afgee deur mans beantwoord word met hulle eie weergawes van fisiese krag wat baie kere seksuele geweld insluit. Daar is dus sekere maniere hoe van vrouens gepraat word. Die maniere van praat kan patriargie en die kultuur van geweld in 'n sosiale konteks versterk, of vestig, of verminder. Die verbintenis tussen metafore van geweld/konflik en genderverhoudinge maak dat die onderskeiding tussen die ideologie van patriargie en die ideologie van geweld in diskoerse weer saamgevoeg word.

## 2.4. Samevatting

Daar was in die hoofstuk gesien dat Intieme Maat Geweld breed gedefinieer kan word en dat dit nie net fisiese geweld insluit nie. Daar is ook 'n konstellasie van faktore, prosesse, en manifestasies wat deel uitmaak van Intieme Maat Geweld. Die twee temas of pilare van Intieme Maat Geweld is egter die ideologieë van patriargie en geweld.

Die ideologie van patriargie kan tussen sosiale groeperinge anders voorkom en die kognitiewe aspek van patriargie kan ook tussen sosiale groeperinge verskil. By voorvalle van Intieme Maat Geweld is patriargie egter in diskoerse aanwesig.

Die ideologie van geweld plaas op 'n kognitiewe vlak die fokus sterk op die aggressor se motiewe en doelwitte en nie soseer op die slagoffer se motiewe of doelwitte nie. Dit lyk asof die ideologie van geweld dieselfde funksioneer tussen sosiale groeperinge van verskillende groottes. Diskoerse van gender en seksualiteit is egter gelaai met metafore van mag en beheer.

Die kontekstuele analise ten opsigte van Intieme Maat Geweld wys op die twee ideologieë van patriargie aan die een kan en geweld aan die ander kant. Felson se metodologie van die skeiding van gender en geweld en van die bespreking van geweld as die oorkoepelende tema van belang, het sy pluspunte, in soverre dit gender van geweld skei as twee aparte temas ten opsigte van gender geweld. In 'n ideologiese ondersoek van patriargie en geweld in Esegïël 16 en 23 word die ideologie van patriargie en die ideologie van geweld ook as twee aparte invalshoeke tot die teks gesien. Daar is egter uitdagings ten opsigte van so 'n ideologiese ondersoek. Soos alreeds gesien, kan metafore in Esegïël 16 en 23 net verstaan word in soverre ons 'n kennis van man-vrou verhoudings in antieke Israel het. Weet ons regtig hoe die huwelik, gender verhoudinge en geweld in antieke Israel in verskillende sosiale groeperinge gefunksioneer het? Weet ons hoe mense in antieke Israel ten opsigte van die huwelik, gender verhoudinge en geweld gedink het (kognitief)? Die tekste van Esegïël 16 en 23 wat ons voor ons het, is vir ons ook 'n belangrike aanduiding van hoe daar oor die huwelik, gender verhoudinge en geweld gepraat was. Was daar egter só ten opsigte van die huwelik, gender verhoudinge en geweld gepraat, of is dit nie reeds hiër (in die diskoerse aspek) waar Esegïël 16 en 23 se retoriese en teologiese krag werklik is nie?

## Hoofstuk 3

### Inleidende opmerkings ten opsigte van Esegïël 16 en 23

#### 3.1. Outeurskap

Esegïël was 'n Sadokitiese priester van die tempel in Jerusalem. Hy was, saam met die jong koning Jojakim, deel van die eerste ballingskap groep, wat deur koning Nebukadnesar na Babilonië weggevoer was (Allen, 1990, bl. xx). Esegïël het tussen 594 en 571 vC as profeet opgetree. Hy het sy roeping as profeet ontvang, waarskynlik as 'n jong man van ongeveer dertig. Dit beteken dat sy jeugjare as priester saamgeval het met die hervormings van koning Josia (639-609). Streng kultiese hervormings en periodes van afvalligheid was kenmerklik van dié tye tussen die koningskap van Josia en die val van Jerusalem tydens die koningskap van Sedekia. Dié wisselvalligheid moes vir die priesterskap in Jerusalem erge gewetensprobleme veroorsaak het (Eichrodt, 1970, ble. 2-3).

Esegïël se priesterlike agtergrond kom ook dan in sy profesieë na vore: in die woordeskat wat hy gebruik; in sy fokus op die heilige; in sy didaktiese benadering (omdat priesters ook 'n onderrig rol moes vervul); en in sy gebruik van priesterlike morele en kultiese tradisies. Esegïël was baie meer gesofistikeerd as die ander profete, omdat die beginstadium van sy bediening onder die gesofistikeerde groeperinge van die eerste ballingskap geval het (Allen, 1990, bl. xx). Sy intellektualistiese opleiding en benadering het ook gewys deur sy kennis, nie net van sy eie nasie nie, maar ook van anders nasies se geskiedenis. Dit het ook gewys in sy kennis van sy eie nasie se literatuur en die probleme van regering en politieke ontwikkelinge van sy eie nasie en die ander nasies, wat dit vir hom moontlik gemaak het om hulle godsdienstige gebruike en politieke aktiwiteite te kritiseer (Eichrodt, 1970, bl. 22).

#### 3.2. Historiese agtergrond

Dit is moeilik om presies vas te stel wanneer Esegïël 16 en 23 geskryf was. Daar is ook verskeie opinies oor die samestelling van Esegïël. Dus kon sekere gedeeltes van sekere perikope 'n latere datering gehad het, omdat verdere redigering deur middel van 'n Esegïël skool nog kon plaasgevind het (McConville, 2002, p. 86). As

daar later na die historiese agtergrond van Esegïël verwys word, is dit belangrik om te sien dat die profesieë moontlik aan die eerste ballingskap groep gerig was<sup>8</sup>. By die eerste groep was daar nog hoop vir 'n spoedige terugkeer. Die datering van Esegïël 16 en 23 is dan belangrik is soverre Esegïël 'n sekere boodskap vir 'n sekere groep mense wou bring.

Die profete in dié tyd se vorme van spraak, soos die orakels van oordeel sou al bekend wees. Soos die eerste vernietiging van Juda in 597 vC nader gekom het, en veral tussen 597 vC en die finale vernietiging van 587 vC, was dit onmoontlik om die ooreenstemming tussen Israel se lot in 722 vC en Juda se aankomende lot mis te kyk (Raitt, 1977, ble. 31-32).

Die datums wat in die boek van Esegïël beskikbaar gestel word, wys dus op hoofmomente in Esegïël se predikingsloopbaan en wys verder dat die boodskap wat hy bring stap vir stap in lyn is met God se plan is soos dit aanbeweeg van oordeel, die beleg en val van Jerusalem, en die opeenvolgende restourasie. Elke datum is later as die volgende een, en gee dus so 'n kronologiese aard aan die boek van Esegïël (Boadt, 1996, bl. 711).

---

<sup>8</sup> As Greenberg (1983, bl. 2) se tydstabelle gebruik word, kan 'n sekere datering vir Esegïël 16 en 23 daarvan afgelei word. Esegïël 16 word geplaas tussen Esegïël 8:1 en Esegïël 20:1. In Esegïël 8:1 word die straf van Jerusalem wat naby was, aangedui as die vyfde van die sesde maand, die sesde jaar. Dit korreleer met 'n datum van ongeveer September 592 vC, voor die beleg en finale vernietiging van Jerusalem. In Esegïël 20:1 word die gedeelte waar YHWH met die leiers van die ballingskap praat aangedui as die tiende van die vyfde maand, in die sewende jaar. Dit korreleer met 'n datum van ongeveer Augustus 591 vC, waarby die volk uit ballingskap sou terugkeer volgens die profesie van die valse profeet Gananja in Jeremia 28:2-3. Halls (1989, bl. 8) argumenteer dat in die struktuur van Esegïël, die materiaal in Esegïël 1-24, Esegïël se versamelde boodskap van oordeel gekonstitueer het. Dié oordeel sou ook dan sy klimaks in die val van Jerusalem bereik het. As Halls se argument gevolg word, kan die profesie van Esegïël 16 dalk tussen September 592 vC en Augustus 591 vC gedateer word. Esegïël 23 word hierteenoor tussen Esegïël 20:1 en Esegïël 24:1 geplaas. Die gebeurtenisse van Esegïël 20:1 is al klaar hierbo bespreek. In Esegïël 24:1 word die spraakdaad van die borrelende pot weergegee op die tiende van die tiende maand, in die negende jaar. Dit korreleer met 'n datum van ongeveer Januarie 588 vC met die begin van Jerusalem se beleg. Volgens Halls (1989, bl. 8) se argument het die profesie van Esegïël 23 tussen Augustus 591 vC en Januarie 588 vC gedateer. Die datering van Esegïël 16 en 23 is belangrik omdat dit gedateer is in 'n atmosfeer van naderende oordeel. Dié oordeel was elke keer nog deur voorstanders van 'n spoedige terugkeer in die ballingskap groep ontken.

Na koning Josia se dood in 609 vC het Juda vir 'n tyd onder die beheer van Egipte gekom. Koning Jojakim was in die tyd koning van Juda. Na die oorwinning van koning Nebukadnesar oor die magte van Egipte by Karkemis in 605 vC het Nebukadnesar beheer van Juda oorgeneem en Jojakim het sy vasaal geword. Jojakim het vir 'n tyd lank 'n jaarlikse skatverpligting aan Nebukadnesar betaal waarna Jojakim in 601/600 in opstand gekom het (2 Konings 24:1). Nebukadnesar het opgetree teen Juda en na sy sege oor Juda het hy tien duisend mense uit die adelstand, die hofamptenare, die priesterklas, van die voorste ambagsmanne in ballingskap, as ook koning Jojagin, Jojakim se opvolger, in ballingskap weggevoer (2 Konings 24:14-16). Dié eerste ballingskap het dalk net 'n klein gedeelte van die bevolking uitgemaak en die "... armstes van die landsbevolking" (2 Konings 24:14) het oorgebly. Nebukadnesar het Jojagin se oom Mattanja in sy plek koning gemaak en sy naam na koning Sedekia verander. Sedekia het egter teen Babilonië gerebelleer (2 Konings 24:30). Nebukadnesar het Jerusalem in 589 vC. weer beleër, verower, die tempel, as ook die stad, geplunder en vernietig. Daarna het hy nog 'n gedeelte van die bevolking in ballingskap weggevoer (Yee, 2003, ble. 112-113) (Mein, 2001, ble. 50-53; Zimmerli, 1979, ble. 11-16). In Juda het daar dus 'n gedeelte van die bevolking agtergebly, en daar was 'n twee groepe ballinge weggevoer. Die tesis sal grotendeels op die ballingskap-groeperinge fokus.

### **3.3. Politiese omgewing**

Esegiël se wêreld was deel van 'n onstuimige politieke omgewing. Die hoofspelers op die Antieke Nabye Oosterse toneel het rolle geruil en sommige van die kleiner spelers het heeltemal van die toneel verdwyn. Vir eeue het die Assiriërs hulle greep op dié gebied behou, wat sommige tye tot in Egipte gestrek het. Teen die tyd van die dood van Assurbanipal in 627 vC het die Assiriërs egter te veel hooi op hulle vurk gelaai, en daarmee saam ook hulle imperiale hart verloor (Block, 1997, bl. 1).

Die verkrummeling van die Assiriese ryk het met die opgang van 'n briljante Galdeër naamlik Nabopolassar (625-605) saamgeval. Hy het die Assiriërs en hulle Egiptiese bondgenote beslissend by Karkemis (605) verslaan. Nebukadnesar II (hy word by die historiese agtergrond Nebukadnesar genoem) het by sy pa Nabopolassar oorgeneem. Met die bevestiging van sy heerskappy in die Levant het sy politieke handeling met die van Juda saamgeval (Block, 1997, bl. 2).

Raitt (1977, ble. 31-32) som die politieke atmosfeer van Juda van dié tyd op deur te wys dat dit vir ons moeilik is om die alternatiewe patrone van lig en duisternis, hoop en wanhoop wat in die gemeenskap gebaseer in Jerusalem in die laaste dekade van die sewende eeu en die eerste dekade van die sesde eeu geheers het, vas te stel. Teenoor van die hardste oordeel profesieë was die valse profesieë gestel, wat vrede belowe het. Daar was dus sekere belangrike aspekte van die politieke konteks in Juda wat ingedagte gehou moet word. (1) Die Josiaanse verbondshervorminge het grootliks gefaal. Die verbondsgemeenskap het begin verkrummel en daarmee saam was die verbondsordeninge nie nagekom nie. (2) Daar was 'n agteruitgang van Juda se interne politieke situasie; die koningskap het 'n onstabiele karakter aangeneem; en sigbare bewyse dat Juda God se teo-politieke staat was, is gediskrediteer. (3) Soos alreeds genoem het Babilonië vir Assirië as die hoof imperialistiese mag in die Antieke Nabye Ooste vervang. Juda het beleidsrigtinge gevolg wat offensief was teenoor Babilonië, en Babilonië het met 'n klomp aggressiewe daade gewys dat toekomstige aggressie teenoor Juda beplan word (Raitt, 1977, ble. 31-32). Die politieke atmosfeer was dus onstuimig en dit was ook die tyd waar dominante ideologieë nie meer so dominant kon voorgekom het nie.

Dié ooreenstemming tussen Israel se lot in 722 vC en Juda se aankomende lot het sekere gevolge gehad: (a) Dit het gemaak dat die profetiese Orakel van Oordeel gevrees en gehaat was soos 'n magiese spel wat waar kon word deur dit net hardop uit te spreek. (b) Die teologie van die "oorblyfsel" wat met agtiende eeuse Jesaja geassosieer was het misluk. (c) Die Orakel van Oordeel en die bedienings van Jeremia en Esegïel het meer as gewoonlik gegaan oor die einde van God se inisiatief met Juda-Israel. Dit het ingesluit die ongeldigheidsverklaring van sy identiteit in dat Juda-Israel 'n roeping van YHWH in die geskiedenis was, en dat Juda-Israel, YHWH se spesiale guns en ondersteuning ontvang het. (d) Die verkondiging gedeelte van die Orakel van Oordeel het beweeg van dreigement na 'n doodsvonnis; en van 'n uitdrukking van God se regverdige ontevredenheid in 'n verhouding tot 'n egskeidingsbrief (Raitt, 1977, ble. 32-33). Die laaste opmerkings is belangrik as die metafore in Esegïel 16 en 23 se retoriese en teologiese krag bespreek gaan word.

### 3.4. Sosiale omgewing

Daar was sekere groepe wat tydens die politieke en nasionale katastrofe van die ballingskap ontstaan het. Dié groepe was afkomstig uit groter sosiale groeperinge in monargiese Israel.

Mein (2001, ble. 26-27) stel dat dit moontlik is om 'n tentatiewe skema van klasse en klas faksies op te trek wat in monargiese Israel geheers het:

1. Heersersklas groeperinge: Die Israelitiese en Judese koninklike huise, gedurende die monargiese periode, saam met die priesterlike sektore, wat afhanklik was van belasting en heredienste afkomstig van die kleinboere gemeenskappe; die metropolitaanse heersersklas van die verskillende ryke wat Israel gedomineer het, wat afhanklik was van skatpligtigheid vereis van die bevolking en wat deur die plaaslike heersersklas of deur rykadministrateurs gekollekteer was; en staatslandgoedere, wat afhanklik van die huur ingevorder van private landgoedere was.
2. Middel-vlak groepering: vakmanne, staatsdiensamptenare, en laer godsdienstige ampte wat afhanklik was van liefdadigheid wat nie genoegsaam was om 'n aristokratiese leefstyl te handhaaf nie; en onafhanklik vakmanne en handelaars.
3. Uitgebuite klasse wat bestaan uit:
  1. Kleinboere wat beskerm was deur herverdeelde grondeiendomsreg en ander gemeenskapswaarborge.
  2. Huurpag boere op staatslandgoedere; en gemarginaliseerde plaaslike mense wat geen gewone toegang tot land gehad het nie (Mein, 2001, bl. 27).

Met die val van Jerusalem en die aanvang van die ballingskap het hierdie bostaande toneel grootliks verander. Van die bostaande groeperinge het die heersersklas van die toneel verdwyn en kon daar 'n ideologiese vakuum ontstaan het omdat die groeperinge wat oorgebly het, nie die materiële of intellektuele modi van produksie gehad het om hulle eie ideologieë te vervaardig nie<sup>9</sup>. Dit was moontlik

---

<sup>9</sup> Monargiese Israel en Juda, soos alle antieke agrariese state, was hoogs gestratifiseerde samelewings. Die heersersklas het egter die sterkste ideologie voortgebring omdat hulle nie net die materiële modus van produksie, maar ook die intellektuele modus van produksie beheer het. Dié groeperinge het beheer ten opsigte van onderrig, geletterdheid, en wat gepubliseer kon word,

dat dié vakuum deur die Babiloniese ryksideologie gevul kon word. Maar dit was ook moontlik dat die uitgebuite klasse grootliks hulle eie vorm van kultus, tradisionele norme, en wette kon behou (Gerstenberger, 2002, p. 20).

Die twee groepe wat tydens die ballingskap en die val van Jerusalem kon ontstaan het, was dus die kleinboere en die mense sonder toegang tot grond, as een groepering. Die Babiloniërs het dié groeperinge toegelaat om die land van die heersersklas oor te neem om sodoende die ekonomiese bedrywighede van die land aan die gang te hou (Yee, 2003, bl. 114). Die ander groepering was die heersersklas en 'n groot deel van die middel vlak groeperinge wat in ballingskap weggevoer was. Hulle was 'n mate van persoonlike vryheid en outonomie toegelaat. Hulle kon eiendom besit, hulleself in gemeenskappe organiseer en hulle eie leiers kies (Yee, 2003, bl. 114; Gerstenberger, 2002, bl. 208; Mein, 2001, ble. 60-65; Eichrodt, 1970, bl. 4). Die verowering van Jerusalem en die gepaardgaande ballingskap was egter traumaties vir die laasgenoemde groep (Yee, 2003, bl. 115).

Daniel L. Smith (1989) het 'n uitgebreide studie van die sosiale konteks van die Babiloniese ballingskap gedoen. Net sekere belangrike punte sal uitgewys word. Daar bestaan verskille oor of die ballinge streng gesproke *slawe* was (Smith, 1989, ble. 38-41). Wat egter deur middel van sosiologiese studies vasgestel kan word is dat die oorlewing van 'n minoriteit as 'n groep in 'n ballingskap afhang van hoe suksesvol hulle daarin kan wees om 'n soliede gemeenskap met sosiale grense te vestig (Smith, 1989, ble. 60-65). Dit beteken dat die *gemeenskappe van ballingskap* wat gevorm het, anders daaraan kon uitgesien het as die gemeenskappe wat agtergelaat was. Dié gemeenskappe, wat grotendeels uit die bogenoemde eerste twee vlakke van heersersklas en middelvlak bestaan het, kon selfs eienskappe van die uitgebuite klasse aangeneem het, omdat hulle self nou in dié posisie was.

Die sosiale strukture wat in die ballingskap kon ontstaan het, was die *rošîm* as "hoofde" van die saamgestelde *Bēt 'Ābôt*, wat dan ook die mees prominente vorm van self-regering in die ballingskap periode geword het. Daar was egter nie 'n

---

uitgeoefen, en dié aspekte was ook so beheer om hulle idees en programme te ondersteun. Beheer van dié aspekte was ook belangrik omdat die heersersklas nie met krag alleen kon regeer nie. Die heersersklas moes die domineerde groeperinge oorreed het dat dit in hulle beste belang was om die status quo te handhaaf (Mein, 2001, bl. 33).



kontinuiteit tussen die ballingskap *Bēt ʿĀbôt* en die voor ballingskap *Bēt ʿĀb*<sup>10</sup> nie. Laasgenoemde was 'n kleiner, werklike biologiese familie eenheid. Die gebruik van *Bēt ʿĀbôt* terminologie weerspieël eerder die voor ballingskap *Mišpəḥôt* groeperinge. Dié bekende terme en saamgebondenese van die voor ballingskap *Bēt ʿĀb* was gebruik om 'n bekende en familiêre fenomeen op 'n sosiologiese noodsaaklike eenheid van oorlewing, die groeperinge wat in ballingskap saam gewoon het, af te druk (Smith, 1989, bl. 115). Dié bevindinge van Smith is belangrik in soverre dit wys dat daar in die ballingskap 'n nuwe sosiale groepering ontstaan het, wat in hulle "identiteitskrisis" by verskeie sosiale ideologieë *geleen* het, om 'n nuwe identiteit te skep.

Die bogenoemde proses van identiteitsvorming kon nog in sy kinderskoene gewees het, omdat die heersersklas op 'n spoedige terugkeer na Jerusalem gehoop het. Sosiale instellings, soos die huwelik, en hoe die huwelik, as 'n identiteitsmerker moes funksioneer, kon in belangrikheid toegeneem het. Die huwelik, as 'n manier om die "suiwerheid" van enige nuwe sosiale groeperinge te verseker, kon selfs 'n posisie van 'n ideologiese *fait accompli* aanneem.

Ons kan deur die bogenoemde bespreking vasstel dat die eerste hoorder uit die heersersklas afkomstig was<sup>11</sup>. Die val van Jerusalem was nog nie 'n werklikheid nie, en daar het 'n misplaaste hoop bestaan dat die heersersklas weer herstel sou word, en dat die ballingskap net van 'n tydelike aard sou wees. Mein (2001, bl. 74) stel dan ook dat wanneer Esegïel die vernietiging van Juda en Jerusalem voorspel het, sekere nasionale en institusionele belange soos internasionale politiek en staat godsdiens ingesluit was. Dié belange sou veral by die heersersklas prominent gewees het (Mein, 2001, bl. 74). Esegïel het dié eerste gehoor geken en hulle vir hom.

---

<sup>10</sup> Voortaan sal van die *Bēt ʿĀb* gepraat word as daar na die kleiner, werklike biologiese familie eenheid verwys word

<sup>11</sup> Mein (2001, bl. 74) wys op twee sosiale groeperinge wat in die ballingskap kon ontstaan het: Die Jerusalem élite en die ballinge. Die Jerusalem élite was meer bekommerd oor die lot van Jerusalem. Verskeie van dié groepering was bekend met Juda se kommunale institusies, soos die koninklike burokrasie, die tempel en die militêre strukture. Die ander ballinge was meer bekommerd oor die dag tot dag uitdagings van ballingskap op hulle lewens as die probleem van die staat (Mein, 2001, bl. 74). In die tesis sal op die eerste groep gefokus word.

Dié amptelike ortodoksie wat nog by dié heersersklas voorgekom het, en die amptelike ortodoksie wat hulle nog geglo het sou spoedig herstel word, was gebaseer op vier onveranderbare “pilare” van goddelike belofte: (1) die onherroeplikeheid van YHWH se verbond met Israel (Sinai); (2) YHWH se eienaarskap van die land Kanaän; (3) YHWH se ewige verbond met David; (4) en YHWH se woonplek in Jerusalem, die plek wat Hy gekies het om sy Naam te laat woon. Hoe nader die val van Jerusalem gekom het, hoe meer het veral die heersersklas aan dié beloftes vertrou (Block, 1997, bl. 8). Dit is duidelik dat Jerusalem as politieke aanspraakmaker, en die prominensie van kultus by die eerste hoorders van Esegïel 16 en 23 nog belangrik was. Daar was ook nog *hoop* dat dié politieke terugslae van 592 net tydelik was. Esegïel het egter bekende metafore in Esegïel 16 en 23 gebruik om alle hoop wat nog kon bestaan het, vir ‘n herstel van die monargie en kultus, finaal in die kiem te smoor.

Die bespreking skuif nou na ‘n samevatting van die strukture van Esegïel 16 en 23. Daar sal in die gepaardgaande bespreking ten opsigte van die spesifieke metafore na dié strukture terugverwys word. Daar bestaan verskeie struktuurverdelings van Esegïel 16 en 23, maar in die studie sal Block se strukture gebruik word, met verwysings na ander moontlike strukture.

### **3.5. Struktuur en vorm**

Esegïel 16 is by verre die langste literêre eenheid in die boek. Die komposisie is langer as ses van die twaalf Kleiner Profete. Esegïel 16 toon verder die karaktereienskappe van ‘n sekere tipe oordeel uitspraak naamlik die *rîb*. Dié vorm kan ook met ‘n hofsaak geïdentifiseer word, maar waar ‘n hofsaak gewoonlik uit drie partye bestaan naamlik die regter, die aanklaer, en die beskuldigde, is YHWH in Esegïel 16 beide die Regter en die Aanklaer van die beskuldigde naamlik Israel. Die *rîb* vorm is dalk nie presies soos ‘n regte hofsaak in antieke Israel nie, maar die vorm leen wel baie van die juridiese woordeskat, wat ook in internasionale diplomatie, verdrag dokumente en kultiese prosesse gevind kan word (Block, 1997, ble. 459-460).

### 3.5.1. Esegïel 16<sup>12</sup>

- 16:1-3a Die oproep vir Jerusalem se aanklag
- 16:3b-34 Die beskuldigings teenoor Jerusalem
  - 16:3b-5 Jerusalem se agterlike oorsprong: Haar desperate behoefte vir genade
  - 16:6-14 Jerusalem se verhoging: YHWH se uitdrukking van genade
  - 16:15-34 Jerusalem se skandaligheid: Haar reaksie teenoor genade
    - 16:15-22 Haar godsdienstige promiskuïteit
    - 16:23-34 Haar politieke promiskuïteit
- 16:35-43 Die vonnisoplegging van Jerusalem: Die suspensie van genade
  - 16:35-36 'n Samevatting van die aanklagte
  - 16:37-42 YHWH se reaksie
  - 16:43 Afsluitende samevatting
- 16:44-52 Soos moeder, soos dogter: Jerusalem se diskwalifikasie van genade
  - 16:44 Beskuldigende spreuk
  - 16:45-46 Jerusalem se familie portret
  - 16:47-52 Jerusalem se skandalige persoonlikheid
- 16:53-63 Die dubbele belofte van hoop
  - 16:53-58 Die slegte goeie nuus: Die kwalifikasie vir genade
  - 16:59-63 Die goeie goeie nuus: Die triomf van genade

(Block, 1997, ble. 474-515)

---

<sup>12</sup> Daar word verskeie strukture vir Esegïel 16 voorgestel. Halls (1989) gee die mees omvattende struktuur van Esegïel 16 (Halls, 1989, ble. 101-105). Allen (1994) voeg 16:2-43ba, Jerusalem se weerstand teenoor YHWH se genade, en die komende vergelding, saam. Hy sien 16:43b $\beta$ -58 as Jerusalem se berou oor sondes wat erger is as Sodom en Samaria se sondes en deel dit dan op in 16:43b $\beta$ -52: Berou as 'n huidige noodsaaklikheid; en 16:53-58: Berou as 'n toekomstige noodsaaklikheid. Die laaste gedeelte van Esegïel 16 is van 16:59-63: YHWH se eskatologiese hernuwing van die genade wat al betoon was, en Jerusalem se berou vir sondes wat in die verlede gepleeg was (Allen, 1994, bl. 235). Eichrodt (1970) deel Esegïel op in 16:1-14: Die redding van die ontblote baba; 16:15-43: Die verwerping van die ontroue vrou; 16:44-63: Die byvoeging, waaronder hy 16:44-58: Die drie susters en 16:59-63: Die ewige verbond, sorteer (Eichrodt, 1970, ble. 203-216). Zimmerli (1979) gee nie 'n duidelike struktuur vir Esegïel 16 nie maar deel sy kommentaar op in sekere afdelings: 16:1-2; 16:3-4; 16:15-34; 16:35-43; 16:44-58; 16:59-63 (Zimmerli, 1979, ble. 336-353). Block se verdelings is die naaste aan Galambush se weergawe van die verkorte perikoopopsommings, behalwe waar Block die laaste verlossing en herstel al by vers 53 begin.

### 3.5.2. Esegïël 23<sup>13</sup>:

- 23:1-4 Die bekendstelling van die beskuldigdes
  - 23:5-35 Die historiese agtergrond van die saak
    - 23:5-10 Die beskuldigings teenoor Ohola
      - 23:5-8 Die aanklagte teen Ohola
      - 23:9-10 Die vonnisoplegging van Ohola
    - 23:11-35 Die beskuldigings teenoor Oholiba
      - 23:11-21 Die aanklagte teen Oholiba
        - 23:11-13 Oholiba se verhoudings met Assirië
        - 23:14-18 Oholiba se verhoudings met Babilonië
        - 23:19-21 Oholiba se verhoudings met Egipte
      - 23:22-35 Die vonnisoplegging van Oholiba
        - 23:22-27 Die eerste aankondiging
        - 23:28-35 Die tweede aankondiging: Oholiba se beker van woede
  - 23:36-49 Die saak teen Ohola en Oholiba
    - 23:36-45 Die aanklagte teen Ohola en Oholiba
    - 23:46-49 Die vonnisopleggings van Ohola en Oholiba
- (Block, 1997, ble. 729-764)

---

<sup>13</sup> Daar word ook verskeie strukture vir Esegïël 23 voorgestel. Halls (1989) gee weereens 'n omvattende struktuur van Esegïël 23 (Halls, 1989, ble. 163-166). Allen (1990) stel 'n hoofrakel voor van 23:2-27 met 'n beskuldigingsgedeelte van 23:2-21 en die voorspelling van straf van 23:22-27. Hy sien 'n redaksionele kompleks wat daarop volg met 23:32-34 as die kern en met 23:28-31 asook 23:35 wat dié kern begrens. Die laaste element is van 23:36-45 waarby 23:46-49 gevoeg word (Allen, 1990, bl. 45). Eichrodt (1970) deel Esegïël 23 op in 23:1-27: Die sondes en die strawwe van die twee susters. Die gedeelte deel hy op in 23:1-4: 'n Voorgeskiedenis; 23:5-10: Die sondigheid van Ohóla; 23:11-27: Die boosheid van Ohóliba. Die volgende hoofverdelings is van 23:28-30: 'n Herhaalde aankondiging van die vonnis van oordeel; en 23:31-34: Die *Beker van Woede* metafoor. Daarop volg 23:35-46: Die aanklag en vonnis wat die profeet moet afkondig. Die laaste verse sien Eichrodt as 'n redaksionele glos (Eichrodt, 1970, ble. 320-334). Zimmerli (1979) gee 'n verdeling van 23:1-4; 23:5-10; 23:11-27; 23:28-30; 23:31-34; 23:25; en 23:36-49 (Zimmerli, 1979, ble. 483-492). Dit is duidelik dat Block, behalwe vir Halls wat te omvattend is om hier weer te gee, die beste verdeling gee.

### 3.6. Kortlikse perikoopopsommings

Met die oog op ons studie van die metafore in Esegïel 16 en 23 is dit behulpsaam om eers kortlikse perikoopopsommings weer te gee. Die lengte van die perikope, en die konstante herhalings, maak verwysings moeilik. Dié perikoopopsommings is anders as die bespreking van die strukture omdat die perikope in 'n narratiewe vorm weergegee word, en struktuurverdelings nie die narratiewe verloop tot reg laat kom nie. Die struktuurverdelings is egter belangrik vir tematiese en semantiese verwysings.

Esegïel 16 en 23 volg 'n struktuur wat tipies van Esegïel is: dit bestaan uit twee seksies, die eerste en langer gedeelte wat die narratief weergee, en die tweede en korter gedeelte wat sekere elemente van die eerste seksie uitbrei. Elke hoofstuk eindig met 'n kort "koda," wat die taal en die temas van die twee voorafgenoemde seksies kombineer. Esegïel se gebruik van die tweeledige patroon in Esegïel 16 en 23 beteken dat die orakel teen die vrou vier keer gelewer word, twee keer in elke perikoop. Die details van beskuldiging en straf verskil van seksie tot seksie en daarom moet elke seksie kortliks opgesom word (Galambush, 1992, bl. 62).

#### 3.6.1. Esegïel 16

Die eerste seksie is Esegïel 16:1-43 en vervat die lewe en tye van die vrou Jerusalem. Esegïel word deur YHWH opdrag gegee om Jerusalem van haar afskuwelike dinge te verwittig (vers 2), waarna YHWH voortgaan om die storie van Jerusalem se lewe weer te gee. Gebore vanaf Kanaänitiese en Hetitiese voorgeslagte (vers 3), word Jerusalem nie aanvaar deur haar ouers nie, maar word sy blootgestel om sodoende te sterf in haar geboortebloed (verse 4-5). YHWH kom verby en neem die baba aan en sodoende red Hy haar. Nadat die kind haar puberteit bereik, kom YHWH vir 'n tweede keer verby (vers 8) en trou nou met haar. Hy gaan dan voort (verse 9-14) om haar skoon te maak en haar te klee in elegante klere, totdat haar skoonheid "volmaak"<sup>14</sup> is (Galambush, 1992, bl. 62).

In verse 15-34 ontdoen die vrou stap vir stap die goeie dinge wat YHWH vir haar gedoen het. Sy prostitueer haarself met "enigiemand wat verbykom" (vers 15).

---

<sup>14</sup> Die Nuwe Afrikaanse Vertaling 1983 gaan vir die teksaanhalings gebruik word, behalwe as anders vermeld

Sy gebruik YHWH se geskenke om vir haarself offerplekke te bou, waar sy dan afgodery bedryf het, en die afgodsbeelde met offers voorsien, ingesluit YHWH se eie kinders. Daarna bou sy publieke platforms vir haar prostitusie met “elkeen wat verbykom” (vers 25), naamlik die Egiptenare, Assiriërs en Galdeërs. Niemand van hulle kan egter haar “lus bevredig nie” (verse 23-29) (Galambush, 1992, bl. 62).

In verse 35-43 verkondig YHWH Jerusalem se straf: YHWH sal haar minnaars bymekaarmaak en haar vir hulle ontbloot, waarna hulle YHWH se geskenke sal verwyder. Na dit sal hulle haar stenig, haar met swaarde in stukke kap en haar huise verbrand (Galambush, 1992, bl. 62).

Die tweede seksie is Esegïël 16:44-58 en begin met ‘n herhaling van Jerusalem se oneerbare afkoms (vers 45), en voeg by dat Samaria haar oudste suster is en Sodom haar jonger suster is. Jerusalem het nie net haar afskuwelike dinge by haar susters geleer nie (vers 47), maar sy het hulle verbygesteek in haar sondes. In verse 53-58 beloof YHWH om al drie susters “se lot te herstel,” maar net met die doel dat Jerusalem se eie onwaardigheid haar beskaamd sal maak (Galambush, 1992, bl. 63).

Verse 59-63 vorm die koda tot die perikoop van Esegïël 16. YHWH beskuldig Jerusalem hier van die verbreking van “die verbond” maar belowe dan om ‘n nuwe verbond met haar aan te gaan (sien vers 8). Na haar “versoening” (vers 63) sal Jerusalem nie net YHWH se gesag erken nie, maar sal sy beskaamd staan tot ‘n mate wat haar skaamte haar stil sal maak (Galambush, 1992, bl. 63).

### **3.6.2. Esegïël 23**

Die eerste seksie waarmee Esegïël 23 begin is Esegïël 23:1-35 en die gedeelte neem die idee van 16:44-58 verder, sodat Jerusalem en Samaria nou susters is en beweer dat hulle prostitute in hulle jeugjare in Egipte was, voor hulle huwelik met YHWH. Hulle name simboliseer hulle aanbiddingspraktyke: Samaria is “Ohola” (“Sy het ‘n Tent” wat beteken dat sy haar eie aanbiddingsplek het) en Jerusalem is “Oholiba” (“My Tent [YHWH se aanbiddingsplek] is in haar”). YHWH vertel die storie van Samaria se prostitusie met die Assiriërs en hulle afgode en hoe Hy haar aan haar Assiriese minnaars vir straf oorhandig het (verse 5-10). Jerusalem se storie volg die patroon van Samaria se storie, maar al sien sy Samaria se straf, word sy

nog erger. Jerusalem is selfs ontrou ten opsigte van haar verbode minnaars, deur Assirië te verwerp vir die Galdeërs, en die Babiloniërs te verwerp vir die Egiptenare (verse 12-21) (Galambush, 1992, bl. 63).

Daarom verkondig YHWH sy straf teenoor Jerusalem aan (verse 22-34). Hy parodieer sy vroeër beskrywings van die minnaars se grootsheid, deur in detail die regalia te beskryf waarmee die nasies sal aankom om Jerusalem te vernietig (verse 23-24). Die vorige minnaars sal Jerusalem se neus en ore afkap, haar kinders gevange neem, en haar ontbloot laat staan, as YHWH se weerwraak vir haar “prostitusie met die nasies” en haar besoedeling met hulle afgode (vers 30) (Galambush, 1992, ble. 63-64).

Die tweede seksie is Esegïël 23:36-45 en hier kla YHWH die susters aan van “owerspel” en van “bloed op hulle hande,” metafore vir afgodery en kinderofferhandes respektiewelik (vers 37). Saam met dit, beskryf YHWH Jerusalem se voorbereidings om “mans van ver” te groet vir wie sy YHWH se olie en wierook voorsit (verse 40-41). YHWH voorspel dan dat “regverdige” manne vir Ohola en Oholiba sal straf (vers 45) (Galambush, 1992, bl. 64).

By die slot in Esegïël 23:46-49, voorspel YHWH nie net Jerusalem se straf nie, maar sit die straf in beweging, deur die volksvergadering bymekaar te roep. Die volksvergadering moet die vroue met klippe doodgooi en hulle met byle stukkend kap, haar kinders doodmaak, en haar huise verbrand. YHWH se byeenroep van die wraaknemers voltooi die storie van die ontroue vrou. Uiteindelik kry sy die straf wat haar toekom. Deur haar lyding sal sy die gesag van YHWH erken (vers 49) (Galambush, 1992, bl. 64).

## Hoofstuk 4:

### Ekstrinsieke analise van die huweliksmetafoor en geweldsmetafore in Esegïel 16 en 23

Soos ons reeds gesien het, was daar verskeie sosiale, politieke, en ekonomiese strukture in die tyd van Esegïel 16 en 23. Hierdie tesis het egter besluit om net op die heersersklas te fokus, wat in die eerste ballingskap groep weggevoer was, voor die val van Jerusalem, en wat gewag het op 'n spoedige herstel van die monargie, asook 'n terugkeer na Jerusalem. Hierdie groep het sterk modus van ideologiese produksie gehad. Hulle het ook in sosiale groeperinge gevorm wat baie van die kognitiewe eienskappe van die oorspronklike *Bēt 'Āb* geleen het. Dié eerste groep van die heersersklas in ballingskap was egter nie so homogeen nie. Soos ons alreeds gesien het was daar profete, soos Jeremia en Esegïel, wat die dominante diskoers van spoedige herstel gekonfronteer het. Dié profete het ook 'n invloed op die modi van ideologiese produksie gehad. Esegïel was binne in die eerste groep geplaas, en het as priester 'n idee van die kultiese en nasionale belang van Jerusalem gehad.

#### 4.1. Die Huweliksmetafoor

Die funksionering van die huwelik gaan dus eerste bespreek word soos die huwelik in Esegïel 16 en 23 verstaan sou word. Die metafoor van die huwelik moes egter 'n sekere konteks opgeroep het. Hoe het die huwelik in die *Bēt 'Āb* gefunksioneer? Was daar enige verskille tussen die huwelik (indien enige), soos dit in die *Bēt 'Āb* gefunksioneer het, en soos dit in die heersersklas gefunksioneer het?

Die huweliksbevestigingsgedeelte van die huweliksmetafoor in Esegïel 16 kom voor vanaf verse 8 tot 13 waar YHWH weer by Jerusalem verbykom en sien dat sy volwasse begin word (let. En kyk jou tyd 'n tyd van liefde), Hy haar onder sy sorg neem en vir haar klere aantrek (let. Toe het Ek my vleuel oor jou uitgestrek en Ek het jou naaktheid (עֲרֹמְךָ) toegemaak). YHWH verbind Homself met 'n eed aan Jerusalem en gaan met haar 'n verbond aan. Sy (Jerusalem) is dus nou syne.



By hierdie tweede ontmoeting tussen YHWH en Jerusalem (verse 8-13), wat blykbaar onbeplan was, word Jerusalem onder die sorg van YHWH geneem. Die sorg element word veral bevestig met die beeld van die veiligheid onder 'n vlerk. YHWH neem Jerusalem uit haar eensaamheid en armoede, en verhoog haar tot die status van 'n eggenote (Eichrodt, 1970, bl. 205). YHWH erken Jerusalem se seksuele ontwaking: "jou tyd was die tyd van liefde (OAV)." YHWH red Jerusalem se reinheid deur met haar te trou. As Malul (1990) se argument van die verbondsbetekenis van die aanneming van Jerusalem deur YHWH<sup>15</sup> in vers 4 so aanvaar word, is die eed en die verbondsluiting van vers 8 eerder 'n verbond*sherbevestiging* as net 'n verbond*bevestiging*. Die standpunt is belangrik omdat die tydperk van Jerusalem se kinderjare (verse 4-7) ook dan jare binne die verbond is. Die verbond*sherbevestiging* benadruk ook YHWH se herhaalde sorg. Dié verbondsluiting van vers 8 gee aan Jerusalem volle wetlike status as YHWH se eggenote (Eichrodt, 1970, bl. 206)<sup>16</sup>.

Nadat YHWH met Jerusalem die huweliksverbond aangegaan het, het Hy Jerusalem gewas, en haar so skoongemaak van die bloed, en het Hy haar met olie ingesmeer. YHWH het Jerusalem toe geklee en haar gevoed en haar 'n "volmaakte skoonheid" gemaak (verse 10-14)<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Die vader van die *Bēt 'Āb* het die reg van aanneming gehad. By die geboorte van die kind moes die vader besluit of hy die kind by die huishouding wou aanneem. In die wêreld van antieke Israel het lewe nie by die geslaagde geboorte begin nie, maar wel by dié aanneming. Die status van die kind by geboorte het nie saak gemaak as die kind nie aangeneem was nie. As die vader nie die kind aangeneem het nie, dan het die vroedvrou die kind buite in die veld gelos vir aanneming deur 'n ander huishouding (Matthews & Benjamin, 1993, ble. 10-11). Malul (1990, bl. 109) gaan verder deur te stel dat die was en die skoonmaak van die kind van sy/haar geboortevloei-stowwe en bloed al klaar as 'n wetlike aanneming gesien sou word.

<sup>16</sup> Dit is onseker of huwelike gewoonweg of in spesiale omstandighede met 'n eed voltrek was nie, en of die "naaktheid wat bedek was (OAV)" 'n huwelik gekonstitueer het. Die proses/kombinasie van YHWH wat Jerusalem se "naaktheid toemaak," 'n eed bevestig, 'n verbond aangaan, en daarna Jerusalem as "myne" verklaar, kan egter as die voltrekking van huwelik verstaan word (Galambush, 1992, bl. 94).

<sup>17</sup> Die terme in verse 9-14 is kultiese terme wat gebruik word. Die bloed wat afgewas was dui op die vlak van reinheid wat Jerusalem moes bereik het om die plek te gewees het waar die tempel van YHWH kon staan. Die smeer van olie het ook 'n kultiese ondertoon gehad. Die klere wat YHWH vir

Die huweliksmetafoor word in Esegïel 23:4 opgesom deur te noem dat Ohola en Oholiba YHWH se eiendom geword het, en vir Hom seuns en dogters gebaar het. Die beskrywing van die huweliksmetafoor kom dus net in vers 4 in Esegïel 23 voor.

YHWH neem dus die inisiatief om vir Jerusalem in 'n tweede verbond (huwelik) in te neem. Dié huwelik het kultiese asook sorg (ekonomiese) aspekte. Die belangrikste aspek van die huwelik is egter die verbondsluiting. Het hierdie bogenoemde aspekte egter ooreengestem met die huwelik vanuit die konteks van die *Bēt 'Āb*?

In die huwelik van die *Bēt 'Āb* was genderverhoudinge duidelik gestratifiseer<sup>18</sup>. In die huwelik was die ekonomiese aansporing ook groter as die romantiese aansporing. Huwelike was ontwerp om twee huishoudinge saam te bring, sodat die huishoudinge goedere en dienste vir 'n betreklike tydperk kon deel (King & Stager, 2001, bl. 54; Matthews & Benjamin, 1993, bl. 13; Guenther, 2005, ble. 387-388). Die hoofokus van die huwelik was om kinders, veral seuns, te kry en hulle groot te maak (King, P.J & Stager, L.E, 2001, bl. 54; Matthews & Benjamin, 1993, bl. 13; Webb, 2011, bl. 164).

Huwelike was gewoonlik deur die ouers gereël. Die huweliksgebruike was egter nie deur spesifieke wette vereis nie (King & Stager, 2001, bl. 55; Dorey, 2005, bl. 544). 'n Huwelik was nie 'n enkele gebeurtenis nie, maar 'n uitgerekte proses van onderhandelinge. Die vader van die huishouding van die bruidegom het gewoonlik die *tender* vir die aanbod vir die huwelik ingesit deur vir die vader van die huishouding van die bruid 'n duur geskenk te stuur (Maleagi 2:14; Genesis 34:12;

---

Jerusalem aangetrek het was van materiaal (*ṭḥš*) gemaak wat elders net in die bedekking van die tabernakel gebruik was (Eksodus 25:5; 26:14; 35:7 en Numeri 4:6, 8, 10). Jerusalem se klere sluit in *rqmh* en *šš* (v 10). Die stam *rqm* was meer algemeen gebruik om die priesterlike kledingstukke en die gordyne van die wildernis tabernakel mee te beskryf (Eksodus 26:36; 27:16; 28:39; 35:35; 36:37; 38:18, 23; 39:29). Die vrou wat geskik was om 'n "koningin" te wees (v 13) word versier met dieselfde bykomstighede wat YHWH se tempel mee versier was, en was ook met *sīt* en *šmn* gevoed, wat as offerandes vir die tabernakel beskryf was (Levitikus 2:7; Numeri 6:15; 7:13, 19; 8:8) (Galambush, 1992, bl. 95).

<sup>18</sup> Daar is geen rede om te dink dat huwelike en genderverhoudings by sekere sosiale groeperinge gestratifiseer was en baie ander sosiale groeperinge nie gestratifiseer was nie. Die mate van stratifikasie sal wel verskil.

Eksodus 22:16; Deuteronomium 22:29; 1 Samuel 18:25) (Matthews & Benjamin, 1993, bl. 14). Die eerste stap van 'n huwelik was die verlowing. Dié stap het gewoonlik voor die huwelik self plaasgevind, maar was net so bindend soos die huwelik self<sup>19</sup>. Daar was geen geleentheid vir 'n seksuele verhouding voor die tyd nie, omdat die bruid nie gesien kon word totdat sy in die bruidegom se kamer ingegaan het nie<sup>20</sup>. Dit was van die vrou verwag om 'n maagd te wees by tye van die huwelik, maar die man was van dié vereiste vrygestel (King & Stager 2001, bl. 54). Elke stap van die proses het die alliansie tussen die twee huishoudinge versterk. In die “afgee” van sy dogter in 'n huwelik het die vader 'n “bruidskat” ontvang. Die bruidskat, wat 'n hoeveelheid geld was of iets gelykwaardig was, was deur die voornemende bruidegom aan die bruid se vader betaal. Die bruidskat was gesien as 'n vorm van kompensasie vir die verlies van 'n dogter (King & Stager 2001, bl. 54).

Die *huweliksverbond* tussen twee families, met God as getuienis, was egter 'n essensiële element van die huweliksfees (Gerstenberger, 2002, bl. 47; Matthews & Benjamin, 1993, bl. 14). Die bruid het 'n sluier en seremoniële drag aangehad en sy was met juwele versier. Die bruid se binnekoms in die bruidegom se huishouding was die betekenisvolle oomblik omdat die bruid en die bruidegom van daardie oomblik as man en vrou gesien was. (King & Stager, 2001, ble. 55-56).

Dit was van 'n persoon verwag om te trou en 'n persoon in die ongehuide staat het geen status gehad nie. Om ongetroud te wees is as 'n vernedering gesien<sup>21</sup> (King & Stager, 2001, bl. 56).

Monogamie was die ideaal, maar poliginie (veelwywery) is beoefen, veral by koninklike huwelike, soos by die geval van “politieke huwelike.” Al ondersteun die skeppingsverhaal monogamie, was daar verskeie gevalle van poliginie, alhoewel poliandrie (veelmannery) nie beoefen was nie. Die pragmatiese rede hiervoor kon wees dat kinders in 'n landbou samelewing belangrik was om kleinvee op te pas en

---

<sup>19</sup> In sommige tekste word die verlowing en die huwelik as dieselfde gesien (Deuteronomium 28:30; 2 Samuel 3:14; Hosea 2:21-22/2:19-21).

<sup>20</sup> Dit kon gesien word by Rebekka wat haar gesig met 'n sluier bedek het toe sy met toeval Isak in die veld raakgeloop het (Genesis 24:65).

<sup>21</sup> “Daardie dag sal sewe vrouens een man beetpak en sê: “Ons sal ons eie brood eet en self vir ons klere sorg. Laat ons net jou naam dra, neem ons smaad weg!” (Jesaja 4:1)

in die velde te werk. Baie kinders is dan as 'n voordeel gesien (King & Stager, 2001, bl. 55).

As 'n reël was endogamie (huwelike binne 'n stam of familie) beoefen, maar daar is ook verskeie voorbeelde van eksogamie (huwelike buite 'n stam of familie). (King & Stager, 2001, bl. 55). Huweliksgenote moes van dieselfde huishoudings afkomstig wees, waarmee die huishouding van die bruidegom al klaar ekonomiese bande mee het. Daar was egter vroue wat nie as gewenste huweliksgenote gesien was nie. Geen huwelik was moontlik tussen lede van twee radikaal verskillende ekonomiese klasse nie omdat dit 'n onregverdigde voordeel vir die arm huishouding sou beteken en 'n onwyse besigheidsbesluit vir die ryker huishouding sou beteken. Huwelike tussen verskillende sosiale groepe was ook ongewens omdat die tipe huwelike in 'n gestratifiseerde samelewing die sosiale samestel van die samelewing sou forseer. Endogamiese huwelike was ook finansiële konserwatief omdat dit die alreeds bestaande en bewese verhouding tussen twee huishoudings versterk het. Endogamiese huwelike was ontwerp om eiendom binne 'n uitgebreide familie te behou. Dié tipe huwelike was opvallend by bestaansamelewings waar materiële hulpbronne skaars was. Die mees algemene endogamiese huwelike het die huishoudings van broers saamgevoeg (Matthews & Benjamin, 1993, ble. 14-16).

Een van die belangrikste verskille tussen huwelike by die *Bēt 'Āb* en by die heersersklas, is dat huwelike by die heersersklas gewoonlik eksogamies is. Koninklike huwelike is voorbeelde van eksogamiese huwelike. Eksogamiese huwelike kon natuurlik die reg op land vir 'n sekere stam of familie bedreig. Eksogamiese huwelike is tipies van ekonomiese aggressiewe en groeiende samelewings. Hulle is ontwerp om bande uit te brei en eiendomsreg en grondbesit te verhoog, sowel as politieke mag en invloed. Eksogamiese huwelike is finansiële hoë risiko, hoë inkomste beleggings. As die huwelik suksesvol is het beide huishouding ekonomiese voordele daaruit getrek. As dit egter misluk, is die finansiële verlies substansieel (Matthews & Benjamin, 1993, bl. 14).

Ons sien dus dat die verbondsluiting 'n belangrike ooreenstemminge was tussen dié huwelike van YHWH met Jerusalem, en Ohola en Oholiba; en die huwelik in die kontekste van die *Bēt 'Āb* en die heersersklas.

Waar die eggenoot egter nie die inisiatief by die huwelikonderhandelinge en huweliksreëlins geneem het nie, neem YHWH die inisiatief by die huwelike met Jerusalem, en Ohola en Oholiba. Dié huwelike is ook dan eksogamiese huwelike. Dié huwelike sou nog vir YHWH voordelig gewees het as Hy sy eggenote uit 'n beter klas uitgekies het. Eksogamiese huwelike was nie verniet finansiële hoë risiko, hoë inkomste beleggings nie.

Dit lyk verder ook nie of Ohola en Oholiba se maagdelikheid vir YHWH 'n probleem was nie. So ook was Jerusalem se vreemde/wilde herkoms nie vir YHWH 'n probleem nie. Om nie te trou nie, was egter as 'n vernedering gesien. Om 'n god te wees moes YHWH 'n volk gehad het. YHWH se keuses in eggenote in Esegïel 16 en 23 het Hom egter duur te staan gekom. In Esegïel 16:15 begin Jerusalem met haar ontrouheid. In Esegïel 23 was Ohola en Oholiba egter vanaf vers 3 ontrou. Hulle was selfs al ontrou voor hulle huwelik met YHWH (en YHWH het dit geweet). Ontrouheid is dus 'n belangrike fokuspunt in Esegïel 16 en 23 en is daarom 'n belangrike aspek van die huwelik waarna gekyk moet word.

#### 4.2. Ontrouheid/prostitusie

**Esegïel 16** is oorlaai met terminologie wat met ontrouheid verband hou. Prostitusie word genoem, saam met ontrouheid. Die woord minnaars kom ook voor. Owerspel word genoem, maar nie soveel as ontrouheid nie. In die volgende tabelle word 'n uiteensetting van hierdie terminologie gegee:

**Om ontrou te wees (זָנָה)** (zā·nā(h)): (1) Qal vorm = prostituut, dus om seksueel te verkeer met 'n maat (enkv.) met wie daar nie 'n huwelik gesluit was nie, vir afkoopgeskenke, gunste, of ander vorme van betaling (Genesis 38:24); (2) Qal vorm = om ontrou te wees aan 'n persoon of prinsiep, en so om ontroubaar te wees in gedrag, as 'n figuurlike uitbreiding van seksuele promiskuiteit aan die kant van 'n eggenote wat in 'n verbondsverhouding staan (Hosea 4:12); (3) Pual vorm = om 'n prostituut se dienste te bekom, dus om 'n offer as betaling te gee of om 'n "geskenk" vir seksuele gunste te gee (Esegïel 16:34) (Swanson, 1997, ble. 2388, #3) (Holladay, 1988, bl. 90).

**Ontrouheid (תְּזוּנוּת)** (tāz·nūt): selfstandige naamwoord vroulik; ontrouheid,

promiskuiteit tot 'n god/e, as 'n figuurlike uitbreiding van 'n onwettige seksuele verhouding (Esegiël 16:15-23:43 passim+)(Swanson, 1997, bl. 9373).	
Vers 15	.... jy gebruik jou beroemdheid om 'n slet (וְתִזְנֶינִי) te word en jy stel jouself vrylik tot beskikking (תִּזְנֶנִי) ...
Vers 16	Jy het van jou klere gevat en vir jou veelkleurige hoogtes gemaak en daar jou afgodery (וְתִזְנֶינִי) bedryf, ....
Vers 17	..... en vir jou mansbeelde gemaak en met hulle jou afgodery (וְתִזְנֶינִי) bedryf.
Vers 20	..... Was jou ontrou (מִתְזַנְתֶּהָ) nie genoeg nie .....
Vers 22	.....met jou ontrou (וְתִזְנֶנִי) het jy nie onthou van jou jeug.....
Vers 26	Jy het gehoereer (וְתִזְנֶינִי) met jou goedbedeelde bure, ..... , jy het aanmekaar bly hoereer (תִּזְנַתְּ) en My bly uittart.
Vers 28	Toe het jy met die Assiriërs gehoereer (וְתִזְנֶינִי) want jy was nog nie bevredig nie; jy het met hulle gehoereer (וְתִזְנֶינִי) .....
Vers 29	Jy het aanmekaar bly hoereer (תִּזְנַתְּ) met die Galdese handelaars
Vers 30	....“Jy het jou gedra soos 'n skaamtelose hoer (let. vrou van hoerery) – (אִשָּׁה־זֹנֶה)
Vers 31	..... Maar jy was nie eens soos 'n gewone prostituut nie (כַּזֹּנֶה)...
Vers 34	Jy het met jou hoerery (בְּתִזְנוּתֶיךָ) juis die teenoorgestelde gedoen van wat ander vrouens doen: ...

**Om egbreek te pleeg (נָאַף) (nā·'ăṣ):** werkwoord (1) Qal vorm = om owerspel te pleeg, dus om seksuele omgang te hê met iemand anders as eggenoot/eggenote, as 'n getroude persoon, gewoonlik 'n persoon met 'n lae sosiale status (Eksodus 20:14; Levitikus 20:10(4×); Deuteronomium 5:18; Job 24:15; Spreuke 6:32; Jeremia 3:9;

<p>5:7; 7:9; 23:14; Esegïel 16:38; 23:45(2×); Hosea 4:2+); Piel vorm = pleeg owerspel (Psalm 50:18; Spreuke 30:20; Jesaja 57:3; Jeremia 3:8; 9:1[EB 2]; 23:10; 29:23; Esegïel 16:32; 23:37(2×); Hosea 3:1; 4:13, 14; 7:4; Maleagi 3:5+), nota: in sommige kontekste word dit gesien as owerspel waar Israel gesien word as die ontroue vroulike eggenote met YHWH in 'n verbondshuwelik kontrak (Swanson, 1997, p. 5537; Holladay, 1988, bl. 224).</p>	
Vers 32	Jy is soos 'n immorele vrou (הַמְנַאֲפֹת) wat ander mans ontvang en nie haar eie man nie.
Vers 38	Ek gaan jou straf soos vrouens gestraf moet word wat owerspel (נִאֲפָוֹת) en moord gepleeg het.

<p><b>Minnaars</b> (מֵאֲהָבָה) (me'ă·hēb): Piel Partisipium van אָהַב (1) minnaar, dus 'n persoon wat vir seks betaal (Esegïel 16:33, 36, 37; 23:5, 9, 22; Hosea 2:7[EB 5],9[EB 7],12[EB 10],14[EB 12],15[EB 13]+), nota: in konteks verwys dit na 'n minnaar wat nie moreel aanvaarbaar is nie (2) bondgenoot, dus 'n persoon of nasie wat 'n positiewe politieke/militêre assosiasie met mekaar het (Jeremia 22:20, 22; 30:14; Klaagliedere 1:19+) (Swanson, 1997, bl. S. 4396.5.3).</p>	
Vers 33	Al die prostitute (זְנוֹת) kry betaling, maar jy betaal jou minnaars (מֵאֲהָבָיִךָ), van oral af lok hulle met geskenke na jou toe om met jou te hoereer (בְּתִזְנוּתֵיךָ)
Vers 36	....., jou sonder skaamte ontbloot om met jou minnaars (מֵאֲהָבָיִךָ) te hoereer (בְּתִזְנוּתֵיךָ).....
Vers 37	Daarom gaan Ek al jou minnaars (מֵאֲהָבָיִךָ) bymekaarbring

**Esegïel 23** is ook oorlaai met terminologie wat met ontrouheid verband hou. Minnaars sowel as owerspel kom in Esegïel 23 voor, maar prostitusie word nie genoem nie. Sien die volgende tabelle vir 'n uiteensetting van hierdie terminologie:

<b>Om ontrou te wees (זָנָה) en (תְּזַנֶּוּת)</b>	
Vers 3	Hulle was al onsedelik (וַתִּזְנֶינָה) in Egipte, toe hulle jonk was. ....
Vers 5	Ohola was ontrou (וַתִּזְנֶן) aan My en het gesmag na haar minnaars (עַל־מְאַהֲבֶיהָ) die Assiriërs.
Vers 7	Sy het gewillig met hulle omgegaan (תְּזַנֶּוּתֶיהָ)
Vers 8	Sy het haar onsedelikheid (וְאֶת־תְּזַנֶּוּתֶיהָ) waarmee sy in Egipte begin het, nie laat vaar nie. .... Hulle het hulle luste laat botvier (תְּזַנֶּוּתָם) met haar.
Vers 11	.... Maar haar wellus (תְּזַנֶּוּתֶיהָ) en haar onsedelikheid (מִזְנֶוּנֶיהָ) was nog erger as dié van haar suster.
Vers 14	Maar Oholiba het met haar onsedelikheid (תְּזַנֶּוּתֶיהָ) nog verder gegaan.
Vers 17	en die Babiloniërs het na haar toe gekom en by haar geslaap en haar verontreinig met hulle onsedelikheid (בְּתִזְנֶוּתָם). ....
Vers 18	Omdat sy so openlik onsedelik (תְּזַנֶּוּתֶיהָ) was .....
Vers 19	Sy het immers aangegaan met haar onsedelikheid (אֶת־תְּזַנֶּוּתֶיהָ), en haar rondlopery (זְנֻתָהּ) wat al in haar jeug in Egipte bestaan het.
Vers 27	Ek gaan 'n end maak aan ..... jou onsedelikheid (וְאֶת־זְנֻתְךָ) .....
Vers 29	.... Almal sal jou onsedelike (זְנֻתְךָ) naaktheid sien. Jou afstootlike gedrag, jou onsedelikheid (וַתִּזְנֶינִי)
Vers 30	Jy het in jou ontrou (בְּזִנְוֹתְךָ) ander nasies nagevolg.
Vers 35	....., sal jy die straf vir jou aanstootlike gedrag en jou onsedelikheid (וְאֶת־תְּזַנֶּוּתְךָ) dra.
Vers 44	Hulle het na haar toe gekom soos 'n mens na 'n hoer (אֶל־אִשָּׁה זֹנָה)



	toe kom.
--	----------

<b>Om egbreek te pleeg (נִאָפֵי)</b>	
Vers 37	Hulle het owerspel gepleeg (נִאָפֵי) en daar is bloed aan hulle hande. Hulle het owerspel (נִאָפֵי) gepleeg met hulle afgode .....
Vers 43	Ek het gedink: kom hulle owerspel pleeg (נִאָפֵי) met 'n vrou wat klaar opgebruik is? Het sy nou 'n gewone hoer (לְעֵתָּהּ תִּזְנֶה תִּזְנֶה) geword?
Vers 45	Regverdige manne moet oor dié vrouens oordeel volgens die bepalings oor owerspel (נִאָפֵי) en die bepalings oor bloedvergieting, want hulle het owerspel (נִאָפֵי) gepleeg en daar is bloed aan hulle hande.
<b>Minnaars (מְאַהֲבֵי)</b>	
Vers 9	Daarom het Ek haar oorgegee in die mag van haar minnaars (בְּיַד־מְאַהֲבֵיהָ), .....
Vers 22	Daarom, Oholiba,” so sê die Here my God, “gaan ek nou jou minnaars (אֶת־מְאַהֲבֵיךָ) in wie jy 'n teësin het, teen jou aanhits, .....

Ontrouheid en prostitusie, as 'n belangrike element van genderverhoudinge en so ook van die huwelik, is dominant in Esegïel 16 en 23. Dit is nie lank na die huwelik tussen YHWH en Jerusalem dat Jerusalem se ontrouheid begin het nie. Die ontrouheid van Jerusalem word benadruk in die gedeelte vanaf vers 15 tot 22 waar (זָנָה) gebruik word om Jerusalem se godsdienstige promiskuiteit uit te wys. In die gedeelte vanaf verse 23-34 word (זָנָה) weer gebruik om Jerusalem se politieke promiskuiteit uit te wys. Dit is dan veral by YHWH se klagstaat, soos hierbo genoem, en die gepaardgaande vonnisoplegging vanaf verse 35 tot 43 waar die werkwoord en naamwoord vorme van (זָנָה) die meeste voorkom. Die hoë voorkoms van (זָנָה)

wys ook op die poëtiese gebruik van alliterasie. Dit lyk egter asof (רַחֲמָיִם) vir ontrouheid en prostitusie gebruik word. Soos ons later sal sien was ontrouheid en prostitusie twee aparte misdrywe, wat ook verskillend deur die samelewing gesien was. Dit is dan interessant dat (רַחֲמָיִם) as ontrouheid gesien word by die gedeelte vanaf vers 15 tot 22 waar Jerusalem se godsdienstige promiskuiteit uitgewys word. Hier was Jerusalem met YHWH se geskenke ontrou (Block, 1997, bl. 487). By die gedeelte vanaf vers 23-34 waar Jerusalem se politieke promiskuiteit uitgewys word, word die woord hoerery gebruik wat wys op prostitusie<sup>22</sup>. Hier het Jerusalem haarself geprostitueer (Block, 1997, bl. 487).

Die huwelikmetafoor funksioneer nie so sterk in Esegïel 23 nie, maar die terme wat met 'n huwelik verband hou, kom net so baie in Esegïel 23 as in Esegïel 16 voor. Wat merkbaar anders is van Esegïel 23 is dat die beskrywings van Ohola en Oholiba se ontrouheid (רַחֲמָיִם) al by vers 3 begin en tot by die vers 43 volhou. Esegïel 23 is egter 'n uitbreiding van die klagstaat en die vonnisoplegging van Esegïel 16:15-43. Waar (רַחֲמָיִם) glad nie in Esegïel 16 gebruik word nie, soos in die gedeelte van Esegïel 16:44-52, waar Jerusalem se verhouding met Juda (moeder) en Israel (suster) bespreek word, en Esegïel 16:53-63 met die dubbele belofte van hoop, maak Esegïel 23 egter hiervoor op.

Riegner (2009, ble. 116-118) redeneer dat die term ontrouheid (רַחֲמָיִם) en owerspel (רַחֲמָיִם) deur Hosea en Jeremia in hulle huweliksmetafore ontwikkel word tot 'n term wat meer beskrywend is van nie-Yahwistiese kultiese gebruike as net ontrouheid en owerspel (Riegner, 2009, ble. 116-118). Esegïel se eerste gehoor sou dus die kultiese en politieke konnotasies van die gebruik van die term (רַחֲמָיִם) ingesien het.

---

<sup>22</sup> Dit is opvallend dat die OAV nie van die verskil tussen prostitusie en ontrouheid veel gemaak het nie. Al die voorvalle van (רַחֲמָיִם) in Esegïel 16 en 23 word as hoerery beskryf. Die NAV gebruik daarteenoor woorde en woordsnedes soos slet/hoer/onsedelik/ontrou/gewillig met hulle omgegaan/stel vrylik tot beskikking/prostitute ens.

In Esegïel 16 en 23 is die gebruik van die Piel Partisipium manlike meervoud van (אָהַב) minnaars opvallend. Die woord kom veral voor as Jerusalem se politieke promiskuiteit en YHWH se reaksie daarop in Esegïel 16:33-37 bespreek word. In Esegïel 23 kom die woord by die vonnisoplegging van Ohola in Esegïel 23: 5 en 9, asook by die vonnisoplegging van Oholiba in Esegïel 23:22 voor. “Minnaars” het in Esegïel 16 en 23 dus ‘n politieke konnotasie. Omdat die nasies wat as Jerusalem, Ohola, en Oholiba se minnaars beskryf word naamlik Egipte, Assirië en Babilonië word, op een of ander tyd voor die ballingskap Israel/Juda as ‘n vassaal gesien het, kan die term liefde (אָהַב) in Esegïel 16 en 23 ‘n verbond betekenis het soos wat dit ook in suserein - vassaal verdrae voorkom (Ackerman, 2002, bl. 448).

Dit is belangrik om, met die gedagte van die tekste van Esegïel 16 en 23, ook die verskille of ooreenstemminge tussen die samelewingsverskynsels van egbreek (ontrouheid) en prostitusie te bespreek. ‘n Tradisionele rol vir vroue, maar een wat buite die familiekonteks val, was die rol van ‘n prostituut<sup>23</sup>. Prostitusie word gereeld in die Ou Testamentiese tekste genoem, maar dit is moeilik om te bepaal hoe wydverspreid dit beoefen was. Prostitusie was wel in die samelewing beoefen. Ou Testamentiese skrywers het ‘n ambivalente houding ten opsigte van prostitusie gehad (King & Stager, 2001, bl. 52). Riegner (2009, bl. 93) wys daarop dat die dekalog en die wetlike kodes, ten opsigte van prostitusie, stil was. Omdat die dekalog as die matriks van fundamentele sosiale verhoudings gefunksioneer het, wys die afwesigheid van prostitusie dat prostitusie ‘n saak was wat afsonderlik ten opsigte van sosiale stabiliteit gesien was. Die wetlike kodes verbied ook nie prostitusie nie. Nie vir die sekswerker of die man wat haar dienste wil bekom was enige straf voorgeskryf nie<sup>24</sup> (Riegner, 2009, bl. 93).

Human (2006, bl. 8) wys daarop dat dit aanvaarbaar in antieke Israelitiese samelewings was vir ‘n man buite die eg om met ongetroude vroue en prostitute

---

<sup>23</sup> Mans kon ook as prostitute gefunksioneer het, maar in die Esegïel 16 en 23 is dit die vroulike stad/volk wat van prostitusie beskuldig word, en daarom fokus die tesis op die voorkoms van prostitusie onder vrouens.

<sup>24</sup> Levitikus 18:17 en 20:14 impliseer dat ‘n seksuele verhouding aanvaar word solank dit net nie die bloedskande wette van Levitikus 18 en Levitikus 20 oortree het nie, of solank die vrou nie getroud of verloof was nie.

seksueel te verkeer. Human (2006, bl. 8) stel verder dat die grense van die eg nie so geslote was nie. 'n Man wat nie by sy eggenote of byvrou seksueel bevredig was nie, kon gekies het tussen drie moontlike *verhoudings* wat buite die eg aanvaarbaar was naamlik sakrale prostitusie, profane prostitusie en 'n verhouding met 'n metgesel<sup>25</sup>.

Egbreek (ontrouheid) hierteenoor was 'n seksuele misdryf en hier kan veral die patriargale noodsaaklikhede van die samelewing gesien word, soos die belangrikheid van die naam van die familie wat oorgedra word, maar veral ook die "suiwerheid" van die naam (King & Stager, 2001, ble. 59-60). Deur haar huwelik het die vrou 'n "toevoeging" van die man geword (Genesis 2:24). Dit was deur hulle kinders dat die man se naam se voorbestaan verseker sou word. Dit was baie belangrik vir 'n samelewing wat nie geglo het aan lewe na die dood nie maar eerder dat 'n man se persoonlikheid na sy kinders sou gaan. Vaderskap en nie seksuele etiek was dus vir die wetgewers belangrik (Philips, 1981, bl. 7). Die sewende gebod verbied 'n getroude persoon om in 'n seksuele verhouding met 'n ander persoon te wees wat nie die persoon se eggenoot is nie. Die doodstraf was hiervoor opgelê (Eksodus 20:14; Deuteronomium 5:18). As 'n getroude man met 'n getroude vrou egbreek pleeg, was beide partye die doodstraf opgelê (Levitikus 20:10; Deuteronomium 22:22). In praktyk was egbreek 'n misdaad as dit deur 'n getroude of verloofde vrou gepleeg was, maar nie as dit deur die man gepleeg was nie. 'n Seksuele verhouding tussen 'n getroude man en 'n ongetroude vrou was nie as egbreek gesien nie. Die doel van die verbod was dus om te verseker dat die nalatenskap nie na 'n buite-egtelike erfgenaam gegaan het nie (King & Stager, 2001,

---

<sup>25</sup> 1. Sakrale of heilige prostitusie het in die omgewing van die tempel plaasgevind. Mans en vroue wat aan diens van die tempel gestaan het, het 'n seksuele diens aan vreemdes gelewer. Die tempelskat was met dié seksuele aktiwiteite aangevul. Die seksuele aktiwiteite het 'n godsdienstige motief gehad deurdat daar geglo was dat seksuele omgang tussen mense, die vrugbaarheid wat gode verskaf het, verseker en gestimuleer het.

2. Profane prostitusie was beoefen deur armes en mense wat hulle in 'n slegte sosio-ekonomiese toestand bevind het. Die vorm van prostitusie het wetlike regulasies gehad en die prostitute moes ook soms belasting betaal. Hulle was veral in hawegebiede en groot stede gevind.

3. 'n Metgesel was soms deur belangrike mans gebruik om hulle in die openbaar te vergesel. Hierdie metgeselle was gebruik vir hulle skoonheid en openbare aantreklikheid (Human, 2006, ble. 8-9).

ble. 59-60; Human, 2006, ble. 8-9; Riegner, 2009, ble. 92-93; McKeating, 1979, ble. 57-58; Philips, 1981, ble. 6-7).

Daar is egter verskille in net hoe egbreek hanteer was. Die onderskrif van die verskille is die uitgangspunt *of* die wette die werklike situasie in die gemeenskappe weerspieël het en *of* die wette nie net meer 'n vorm van etiese *hoop* was nie. Philips (1981, bl. 19) stel dat die wette in antieke Israel ten opsigte van egbreek uniek was in dat egbreek as 'n misdad en nie 'n siviele misdryf hanteer was nie. Daarom het egbreek nie private optrede vereis nie, maar wel gemeenskap optrede. Die man kon nie die oortreder/s vryskeld of skadevergoeding vereis nie, omdat egbreek 'n misdad was. Al wat die man te doen gestaan het, soos ook die breë gemeenskap, was dat die krimineel/e publiek skuldig bevind, gevonniss en tereggestel moet word (Philips, 1981, bl. 19). McKeating (1979, bl. 69) verskil met Philips hieroor en stel dat die uitvoering van die wette ten opsigte van egbreek in Israel as die laaste uitweg gebruik was en so ook min toegepas was. Daarom argumenteer hy dat vir die meerderheid van Israelitiese samelewing egbreek 'n private aangeleentheid was, wat betrekking op die private gewete van die individue betrokke gehad het, en wat op gereageer was deur middel van die nie-amptelike optrede van die man wat te na gekom was. Dat daar egter wette teen egbreek was, wys dat nie al die lede van die samelewing dieselfde gevoel het nie (McKeating, 1979, bl. 69). Die laaste twee uitgangspunte is belangrik omdat die publieke of private konteks van egbreek 'n groot invloed gehad het op die eer-skaamte element van die straf (strawwe) wat dan ook teenoor egbreek opgelê was.

Ons kan dus aflei dat prostitusie nie die misdryf was wat Esegïel in Esegïel 16 en 23 probeer uitlig het nie. Ontrouheid daarteenoor was meer met die huwelik verbind en daarom ook met die huweliksmetafoor. Dit lyk egter asof Israel<sup>26</sup> geld ontvang het om hulle politieke verbintenisse met hulle "minnaars" te verander. As daar finansiële voordele was in die verskuiwing van politieke verbintenisse sou die huweliksmetafoor en die gepaardgaande beskrywing van ontrouheid nie dié finansiële voordele kon uitbeeld nie. Die strawwe vir ontrouheid was ook streng. As die huweliksmetafoor gevolg word, en die strawwe wat Israel in Esegïel 16 en 23

---

<sup>26</sup> Die versamelnaam Israel sal gebruik word as daar na Jerusalem in Esegïel 16 en Ohola en Oholiba in Esegïel 23 saam verwys word.

bestudeer word kan gesien word dat die strawwe vir ontrouheid en owerspel 'n ontblotings-element bevat het, wat met die bogenoemde eer-skaamte element verband gehou het, maar wat onder seksualiteit bespreek gaan word. Dit is ook belangrik om te let dat die klag van owerspel aan die einde van Esegïel 23 gepaardgaan met die klag van bloed aan die hande van Ohola en Oholiba. Owerspel en geweld se verbintenis is in Esegïel 16 en 23 meer op 'n aanklag-straf (oorsaak en gevolg) basis. Dus is owerspel die aanklag en geweld die straf. Aan die einde van Esegïel 23 is Ohola en Oholiba se aanklag owerspel sowel as geweld.

#### 4.3. Seksualiteit<sup>27</sup>

Ontrouheid en prostitusie, as 'n element van genderverhoudinge, en so ook van die huwelik, het ook met seksualiteit iets te doen.

In **Esegïel 16** word Jerusalem se seksualiteit nie so benadruk soos Esegïel 23 se Ohola en Oholiba nie. In die volgende tabel word 'n uiteensetting van die terminologie gegee wat in hierdie hoofstuk in terme van seksualiteit gebruik word:

**Afskuwelike dinge** (תועבה) (tô·'ē·bā(h)): naamwoord vroulik (1) afskuwelike dinge, gruwelik, dus 'n voorwerp wat haatlik en walglik is (Deuteronomium 7:26), nota: die voorwerp mag iets konkreets wees, of 'n manier/praktyk as 'n tipe leefstyl (2) afgod, walglike ding, dus aanbiddingsvoowerp, met 'n fokus dat dit 'n item is wat verwerp moet word (Deuteronomium 32:16; 2 Kronieke 34:33; Jeremia 16:18; Esegïel 5:9; 7:20; 11:18, 21; 16:36) (Swanson, 1997, pp. 9359, #2; Holladay, 1988, bl. 388).

**Afstootlike dinge** (זמה) (zim·mā(h)): naamwoord vroulik; (1) boosheid met die fokus op gedrag in verband met seksuele gedrag wat wellustig en skaamteloos is (Levitikus 18:17; 19:29; 20:14(2×); Rigters 20:6; Job 31:11; Jeremia 13:27; Esegïel 16:27–24:13 passim+); (2) 'n algemene boosheid met die fokus op denkprosesse wat plaasvind in die beplanning van boosheid (Psalm 26:10; 119:150; Spreuke

<sup>27</sup> Soos in hoofstuk 2 van die tesis genoem word is seksualiteit 'n term wat dubbelsinnig en kompleks is. Daar moet dus gewaak word om anakronisties met 'n term soos seksualiteit om te gaan. As daar egter na die twee gegewe definisies van seksualiteit gekyk word, is dit moontlik dat seksualiteit ook so in die antieke tye gefunksioneer het.

10:23; 21:27; 24:9; Jesaja 32:7; Hosea 6:9+) (Swanson, 1997, ble. 2365, #3; Holladay, 1988, bl. 89).	
Vers 2	Mens, sê vir Jerusalem wat se afskuwelike dinge (אֶת־תּוֹעֲבוֹתֶיהָ) hy gedoen het.
Vers 22	Met al dié afskuwelike dade (כָּל־תּוֹעֲבוֹתֶיךָ) van jou, met jou ontrou het jy nie onthou van jou jeug .....
Vers 27	.... Self hulle het hulle geskaam oor jou skandelige gedrag (זָמָה)
Vers 36	So sê die Here my God: “Jy het jou eerloos gedra, jou sonder skaamte ontbloom (וַתִּגְלֶה) (Nifal vorm) met al jou afskuwelike (תּוֹעֲבוֹתֶיךָ) afgode
Vers 43	..... “By al jou afskuwelike dade (הַזֹּמָה) het jy boonop nog dié aanstootlike dinge (כָּל־תּוֹעֲבוֹתֶיךָ) gedoen.
Vers 47	Jy het nie net min of meer hulle voorbeeld gevolg en hulle afskuwelike dade (וּבְתוֹעֲבוֹתֶיהֶן) nagedoen nie, .....
Vers 51	..... Jy het baie meer afskuwelike dinge (אֶת־תּוֹעֲבוֹתֶיךָ) gedoen as hulle. Teenoor al die afskuwelike dinge (בְּכָל־תּוֹעֲבוֹתֶיךָ) wat jy gedoen het, lyk dit of jou susters ‘n goeie lewe gelei het.
Vers 58	Jy dra nou die straf op jou afstootlike (זָמָתְךָ) afskuwelike dade (תּוֹעֲבוֹתֶיךָ) sê die Here.

**Om bevredig te word (שָׂבַעַה) (śā-be‘ā(h)):** naamwoord vroulik. (1) oormaat, dus ‘n staat van genoeg en meer, impliseer satisfaksie in die staat (Jesaja 23:18; 55:2; 56:11+), (2) oorvol kondisie, dus ‘n staat van te veel eet en om dan ongemaklik versadig te wees (Esegiël 39:19+); (3) eenheid (שָׂבַעַה בְּלִתִּי) (bil-ti śā-be‘ā(h)) nimfomanie, onversadige begeerte, geen satisfaksie, dus ‘n oordrewe seksuele begeerte in vroue (Esegiël 16:28a+) (Swanson, 1997, ble. 8429, #3) (Holladay,

<p>1988, bl. 349). Dit is opvallend dat die werkwoordsvorme van die stam (שָׁבַע) meer op fisiese en psigiese bevrediging as op seksuele bevrediging gerig is (Swanson, 1997, ble. 8425, #4) (Holladay, 1988, bl. 349).</p>	
Vers 28	<p>Toe het jy met die Assiriërs gehoereer, want jy was nog nie bevredig nie (שָׁבַעְתָּ); .....</p>
Vers 29	<p>.....maar ook dit het jou lus nie bevredig nie (שָׁבַעְתָּ).</p>
<p><b>Naaktheid (עָרְיָה) ('ěr-yā(h)):</b> naamwoord vroulik (1) naaktheid, onbedek, dus 'n gedeelte of die hele liggaam sonder klere en daarom onbedek en ontbloot, impliseer weerloosheid of skaamte (Esegiël 16:7, 22, 39; 23:29; Miga 1:11+) (Swanson, 1997, pp. 6880, #2) (Holladay, 1988, bl. 283).</p>	
<p><b>Om klere uit te trek (פָּשַׁט) (pā-šāṭ):</b> werkwoord (1) Qal vorm = om uit te trek, dus om klere en bykomstighede van die liggaam te verwyder (Levitikus 6:4[EB 11]; 16:23; 1 Samuel 19:24; Nehemia 4:17[EB 23]; Hooglied 5:3; Jesaja 32:11; Esegiël 26:16; 44:19+); Piel vorm = uittrek (1 Samuel 31:8; 2 Samuel 23:10; 1 Kronieke 10:8+); Hif vorm = om te laat uittrek (Genesis 37:23; Numeri 20:26, 28; 1 Samuel 31:9; 1 Kronieke 10:9; Job 22:6; Esegiël 16:39; 23:26; Hosea 2:5[EB 3]; Miga 2:8; 3:3+); (Swanson, 1997, pp. 7320, #5) (Holladay, 1988, bl. 300).</p>	
<p><b>Om bloot te stel (גָּלָה) (gā-lā(h)) (1) Nif vorm = geopenbaar, blootgestel, om bekend wees, om jouself te openbaar (Genesis 35:7); Piel vorm = openbaar (Job 12:22); (2) Nif vorm = ontbloot, sonder bedekking, dus ten opsigte van 'n voorwerp sonder 'n bedekking en daarom ontbloot (Eksodus 20:26), nota: somtyds het hierdie "ontbloting" 'n fokus op 'n seksuele verhouding; Piel vorm = deur ontbloot te wees, om van klere ontnem te word (Levitikus 20:18); (3) Hif vorm = om in ballingskap weg te neem, dus om te veroorsaak dat 'n volk in 'n ander plek moet woon (2 Konings 15:29); (Swanson, 1997, ble. 1655, #14) (Holladay, 1988, bl. 60). Die ander semantiese potensiale is ingevoeg omdat die woord ook die fenomeen van ballingskap kan oproep.</b></p>	
<p><b>Borste (שֵׁשׁ) (šāḏ):</b> naamwoord manlike; = borste, dus die area van die liggaam aan die voorkant tussen die nek en die onderlyf, gewoonlik met 'n spesifieke verwysing na die borste van 'n vrou (Genesis 49:25; Job 3:12; Psalms 22:10[EB 9]; Hooglied</p>	



1:13; 4:5; 7:4[EB 3],8[EB 7],9[EB 8]; 8:1, 8, 10; Jesaja 28:9; 32:12; Klaaglied 4:3; Esegïel 16:7; 23:3, 21, 34; Hosea 2:4[EB 2]; 9:14; Joel 2:16+) (Swanson, 1997, bl. 8716).	
Vers 7	..... Jy het 'n pragtige meisie geword, jou borste (שָׁדַיִם) het styf geword en jou hare lank. Maar jy was kaal (עָרֵם) jy het nie klere gehad nie (וְעָרִיהָ).
Vers 22	met jou ontrou het jy nie onthou van jou jeug toe jy kaal (עָרֵם) en sonder klere (וְעָרִיהָ) in jou bloed gelê en spartel het nie.
Vers 37	Ek gaan hulle van oral af rondom jou bymekaarbring en dan gaan Ek jou naaktheid (עֲרוּתְךָ) ontbloot (וְגִלֵּיתִי) (Piel vorm) voor hulle sodat hulle na jou kan kyk terwyl jy heeltemal kaal (עֲרוּתְךָ) is.
Vers 39	Hulle sal jou klere uittrek (וְהִפְּשִׁיטוּ) jou juwele afvat en jou kaal (עָרֵם), sonder klere (וְעָרִיהָ) daar laat staan.
Vers 57	voordat dit bekend geword het (תִּגְלֶהָ) (Nifal vorm) hoe sleg jy is. ....

In **Esegïel 23** is Ohola en Oholiba se seksualiteit meer vooropgeplaas. Uit die volgende tabel blyk dit duidelik dat die terminologie van afstootlike gedrag, onrein, smagting (in 'n seksuele sin), ontbloting, naaktheid, om uit te trek, en die ontbloting/streling/betasting van vroulike borste voorkom:

<p><b>Onrein (טָמֵא)</b> (tā·mē(')): werkwoord (1) Nif vorm = is onrein gemaak (Levitikus 11:43); Piel vorm = maak onrein, besmet, ontwy (Levitikus 11:44); (2) Nif vorm = ongewenste seksuele gedrag, dus inisier of ontvang ongewenste kontak, en word sodoende sosiaal en seremonieel besmet (Numeri 5:13) (Swanson, 1997, pp. 3237, #2; Holladay, 1988, bl. 124).</p>
<p><b>Afstootlike dinge (זִמָּה)</b></p>

Vers 7	Sy het gewillig met hulle omgegaan, met al die beste Assiriërs. Sy het haar verontreinig (נִטְמָאָה) met almal na wie sy gesmag het (אֲשֶׁר־עָגְבָהּ), met al hulle afgode.
Vers 13	Ek het gesien hoe sy haar verontreinig (נִטְמָאָה). Die twee susters het dieselfde pad geloop.
Vers 17	en die Babiloniërs het na haar toe gekom en by haar geslaap en haar verontreinig (נִטְמָאָה) met hulle onsedelikheid. Maar nadat sy van hulle onrein geword het (וַתִּטְמָא), het sy 'n teësin in hulle gekry.
Vers 21	Ja, jy het bly terugverlang na jou afstootlike gedrag (זִמְתָּ) in jou jeug....
Vers 27	Ek gaan 'n end maak aan jou aanstootlike gedrag (זִמְתָּ), jou onsedelikheid wat jy al in Egipte bedryf het.
Vers 29	Jou afstootlike gedrag (זִמְתָּ), jou onsedelikheid.
Vers 30	Jy het in jou ontrou ander nasies nagevolg en jou met hulle afgode verontreinig (נִטְמָאָה).
Vers 35	So sê die Here my God: “Omdat jy My vergeet het en jou rug vir My gedraai het, sal jy die straf vir jou aanstootlike gedrag (זִמְתָּ) en jou onsedelikheid dra.
Vers 38	Hulle het My ook nog dít aangedoen: hulle het my heiligdom ontwy (טָמְאוּ) en op dieselfde dag my Sabbatte ontheilig;
Vers 44	So het hulle na Ohola en Oholiba, die afstootlike vrouens (אִשֹּׁת הַזִּמָּה), toe gekom.
Vers 48	Ek wil 'n end maak aan die afstootlike gedrag (זִמְתָּ) in die land en al die vrouens afskrik dat hulle hulle nie so afstootlik gedra nie (כִּזְמֹתֶיכֶם).

Vers 49	Julle afstootlike gedrag (זִמְתִּכֶּנָה) sal op julle eie kop afkom, julle sal die straf dra vir julle sonde met julle afgode. Dan sal julle beseftig dat Ek die Here God is.”
---------	--

<p><b>Om te smag (עָגַב)</b> (‘ā-gāb) Qal vorm = lustigheid, dus om iemand seksueel te begeer (Esegiël 23:5, 7, 9, 12, 16, 20+) (Swanson, 1997, bl. 6311) (Holladay, 1988, bl. 264).</p> <p><b>Borste (דָּד)</b> (dād): naamwoord manlik; = borste, borste van ‘n vrou, met ‘n fokus in die kontekste op ‘n seksuele begeerde area van die liggaam (Spreuke 5:19; Esegiël 23:3, 8, 21+) (Swanson, 1997, bl. 1843) .</p>	
<b>Naaktheid (עָרִיה)</b>	
<b>Om uit klere uit te trek (פָּשַׁט)</b>	
<b>Om bloot te stel (גָּלָה)</b>	
<b>Borste (דָּד)</b>	
Vers 3	Hulle was al onsedelik in Egipte, toe hulle jonk was. Dáár is hulle borste (דָּדֵיהֶן) al betas, dáár, toe hulle nog jongmeisies was, is daar al aan hulle borste (דָּדֵיהֶן) gevat.
Vers 5	Ohola was ontrou aan My en het gesmag (וַתֵּעָגַב) na haar minnaars, die Assiriërs. Hulle was vegters,
Vers 8	Hulle het toe sy nog jonk was, by haar geslaap, aan haar borste (דָּדֵיהֶן) gevat toe sy nog ‘n jongmeisie was.
Vers 9	Daarom het Ek haar oorgegee in die mag van haar minnaars, in die mag van die Assiriërs na wie sy gesmag het (וַתֵּעָגַב).
Vers 10	Hulle het haar klere uitgetrek (וַתִּגְלֶה), haar seuns en dogters weggevat en haar toe met die swaard doodgemaak. Die straf wat sy ondergaan het, het van haar ‘n voorbeeld gemaak wat vrouens moes afskrik.

Vers 12	Sy het gesmag (עֲגָבָה) na die Assiriërs, goewerneurs, ampsdraers, vegters met pragtige klere aan, ruiters te perd, almal uitgesoekte manne.
Vers 16	Toe sy hulle sien, het sy na hulle gesmag (וַתֵּעָגֵב); sy het boodskappers na hulle toe in Galdeërland gestuur,
Vers 18	Omdat sy so openlik (וַתִּגַּל) onsedelik was en haar klere vir almal uitgetrek het (מִעֲלֵיָהָ), het Ek ook 'n teësin in haar gekry, net soos in haar suster.
Vers 20	Sy het gesmag (וַתֵּעָגֵבָה) na die wellustelinge onder hulle wat so goed bedeed was soos donkiehingste en perdehingste.
Vers 21	toe die Egiptenaars jou borste (דִּינִיָּה) betas, jou jeugdige borste (שֵׁנִי) gestreel het.
Vers 26	Hulle sal jou klere uittrek (וְהִפְשִׁיטוּךָ) en jou juwele vat.
Vers 29	Hulle sal hulle haat teen jou laat geld, hulle sal alles vat waarvoor jy gewerk het en jou kaal (עֵירָם), sonder klere los (וְעָרִיָה). Almal sal jou onsedelike naaktheid (עֲרֹנֹת) sien.

Wat opvallend is van die ontbloting in Esegieël 16:36-37, is die Nifal gebruik van (גִּלָּה) in vers 36 wat dien as 'n samevatting van die aanklagte teen Jerusalem.

Die gebruik het hier seksuele ondertone, terwyl die Piel gebruik van (גִּלָּה) in vers 37 nie soseer seksuele ondertone het nie, maar wel ballingskap/geweld/oorlog ondertone het. Die gebruik van twee verskillende vorme van die dieselfde werkwoord in so belangrike oorgang van aanklag na vonnisoplegging, kan ook die oorgang

tussen die seksuele en geweld<sup>28</sup> wees. Ontbloting het dus seksuele ondertone, wat in Esegïël 23 ook uitgebrei word

Die seksuele gebruik (Nifal) en nie-seksuele gebruik (Piel) van (רָלַץ) kom nie so strategies in Esegïël 23 voor soos in Esegïël 16 nie. In vers 10 is die ontbloting deel van Ohola se straf. In vers 18 kom ontbloting twee keer voor, as die aanklag teen Oholiba se oortredings ten opsigte van Babilonië. Dié ontbloting, wat wel seksuele ondertone het, is egter in die Piel vorm. In vers 29 wys die ontbloting van Oholiba egter op Oholiba se straf, en nie op haar aktiewe seksualiteit, wat die Nifal gebruik tot sover uitgewys het nie.

Dié ontblotings word egter in Esegïël 23 uitgebrei deur die eksplisiete verwysing na Ohola en Oholiba se seksuele betasting, wat gewoonlik 'n logiese stap na so aktiewe ontbloting sou wees. Die seksuele ondertone van Ohola en Oholiba se aktiewe ontbloting in Esegïël 23 is dus meer opvallend as Esegïël 16 se seksuele ondertone. In Esegïël 23 kom gewillige toestemming van die betasting van geslagsdele al in vers 3 voor, waar Ohola en Oholiba in Egipte toegelaat het dat daar aan hulle borste gevat word. So ook in vers 8 kon 'n herhaling van dié vorm van betasting voor. Daar is egter meer deelnemers by dié betasting. In vers 21 verlang Oholiba terug na haar betasting in Egipte. Die fokus op die borste van Ohola en Oholiba kom weer by die *Beker van Woede*<sup>29</sup> metafoor van Esegïël 23:32-35 voor, en veral dan in vers 34. Wat wel duidelik is van dié studie van die betasting van die borste van Ohola en Oholiba, is dat dié uitbreidings van die idee van ontbloting in dieselfde struktuurverdeling as die voorkoms van ontbloting self val. Dit maak dat die

---

<sup>28</sup>Die Nifal gebruik van (רָלַץ) in vers 57 het nie seksuele ondertone nie, maar wel van 'n openbaring in die sin van om 'n aspek bekend te maak wat nie tevore bekend was nie.

<sup>29</sup>Die Beker van Woede metafoor in Esegïël 23:31-34 is 'n metafoor wat gegrond is op elemente van verskeie tradisies. Die grondslag van die metafoor is die mengsel (in 'n beker) wat 'n vrou, wat van owerspel verdink word, volgens Numeri 5:11-31 moes drink (Fishbane, bl. 139). Jeremia maak ook van die metafoor gebruik, en die metafoor verskyn ook later in verskeie gedeeltes van die Ou en Nuwe Testament. Die beker is ook 'n simbool van die lotbestemming van die mens en het so 'n permanente voorkoms gekry in metaforiese taal as verwysend na die dinge in die lewe wat God al klaar vir die mens opsygesit is. Die metafoor sou dus dadelik erkenbaar vir die heersersklas wees (Eichrodt, 1970, ble. 330-331).

beskrywing van ontbloting seksuele ondertone het, of die werkwoord vorm 'n Nifal of 'n Piel is, maak dus nie so saak in die geval van Esegïel 23 nie. Naaktheid kom verder nie so baie in Esegïel 23 voor as in Esegïel 16 nie. Daar is egter 'n konsentrasie van die naaktheid as 'n straf in Esegïel 16:37, 39 en Esegïel 23:29.

Verder kan die ontbloting wat in Esegïel 16:37 gevolg het op die ontbloting van vers 36 ook wys op ontbloting as 'n vorm van straf (verkragting). Waar die uittrek van klere na vers 37 voorgekom het (vers 39) was dit ook as straf gesien. Dié voorkoms van verkragting in Esegïel 16:37, 39 gaan by die geweldsmetafore in meer diepte bespreek word. Die gevolglike skaamte wat die voorwerp van die ontbloting moet ervaar kom eers later by verse 52, 53, 54, 61 en 63 voor. Dit verkragting van reaksie kan wees as gevolg van die moeder – dogter insluiting vanaf verse 44-52. Skaamte was egter 'n (verwagte) outomatiese reaksie op die ontbloting.

Wat opvallend is van die woord “afskuwelike dinge” in Esegïel 16 is dat dit lyk asof dit by van die belangrike oorgange in Esegïel 16 gebruik word. Die woord “afskuwelike dinge” word gebruik by die oproep vir Jerusalem se aanklag. Jerusalem se aanklag van godsdienstige promiskuiteit word met die “afskuwelike dinge” afgesluit. By die samevatting van die aanklagte teen Jerusalem en die afsluitende samevatting by die einde van die eerste seksie word “afskuwelike dinge” gebruik. Die woord “afskuwelike dinge” word weer by die einde gebruik. Die woord het nie maklik 'n ruimte gelaat vir die eerste gehoor om te gedink het dat die verwysings na ontrouheid, owerspel, prostitusie, minnaars, ontbloting, en naaktheid in Esegïel 16 enigsins goed bedoel is nie.

In Esegïel 23 het “ontreiniging” ook moontlike seksuele konnotasies. “Ontreiniging” word, net soos “afskuwelike dinge” in Esegïel 16, deurgaans strategies in Esegïel 23 gebruik. Dit is veral by die afsonderlike beskuldigings teenoor Ohola (vers 7) en Oholiba (verse 13, 17, en 30) waar die woord voorkom. In vers 38 kom die woord by die opsommings van die aanklagte teenoor Ohola en Oholiba voor.

Daar word baie van Ohola en Oholiba se smagting na Egipte, Assirië en Babilonië in Esegïel 23 gemaak. Smagting het dus 'n politieke konnotasie. Die smagting is ook van 'n aktiewe aard. In Esegïel 16 word Jerusalem se onbevredigde aard weer benadruk. Beide dié terme wys op 'n *aktiewe* seksualiteit wat in Esegïel

23 “smag” na ander lande, en in Esegïel 16 net nie deur dié lande “bevredig” kan word nie.

Die huwelik was die ontmoetingsplek van genderverhoudinge en daarmee saam ook van seksualiteit. Daar moet egter in gedagte gehou word dat die huwelik as ‘n sosiale konstruksie in antieke Israel anders daar kon uitsien as vandag. Dit sal duidelik met ‘n diakroniese studie van die huwelik wys (Dorey, 2005).

Seksuele verhoudings was beskerm omdat seksuele verhouding ‘n potensiële bron van onrus was in ‘n gemeenskap wat so naby aan mekaar gelewe het. As verskeie generasies onder dieselfde dak gewoon het, sou die versoeking groot gewees het om ‘n seksuele verhouding met ‘n ander persoon as jou eie wettige eggenoot of eggenote aan te knoop. Die sou tot rampspoedige verwarring gelei het, en tot interne konflik, wat net die familie eenheid kon verswak. Daarom was wette en regulasies belangrik om seksualiteit te beheer en te kontroleer. Dié wette en regulasies was ook ‘n belangrike basis van families se bestaan (Gerstenberger, 2002, bl. 69).

Met die somtyds kliniese bespreking van huwelike en genderverhouding kan ‘n persoon vergeet dat mense in antieke Israel ook vir mekaar lief geword het en seks geniet het. Menn (2003, bl. 38) stel dat veral in die narratiewe gedeeltes van die Ou Testament op seksuele liefde binne die konteks van die huwelik gewys het<sup>30</sup> (Menn, 2003, ble. 38-39).

Liefde was ook meer as net ‘n gedagte. Die mens se totale lewensruimte was deur die liefde gevul. Die natuur, kultuur, asook mense en gode was deel van die taal ten opsigte van liefde. Seksualiteit was dus vanselfsprekend deel van die godsdienstige sowel as die profane lewenssfeer (Human, 2006, ble. 3-4).

Die Ou Testament wys egter nie net op die positiewe sy van seksuele aangetrokkenheid en aktiwiteit nie, maar ook op die leliker aspekte, soos manlike geweld en vroulike misleiding. Dit is ook kommerwekkend dat tonele wat die mag van seksualiteit om leed aan te doen meer grafies as liefdestonele uitgebeeld word.

---

<sup>30</sup> Die motief van die kinderloosheid van Sara suggereer dat vroue vir hulle eie aantreklikheid en karakter kwaliteite gekoester was, en nie net vir ‘n vermoë om kinders te kry nie. So ook het Isak vertroosting gevind na sy ma se dood deur seksueel intiem met Rebekka te verkeer.

Menn (2003, bl. 41) maak 'n belangrike punt as sy stel dat die Ou Testament die leser nie toelaat om sy/haar menslike seksualiteit te vergeet of te ontken nie, maar die leser ook nie toelaat om sy/haar menslike seksualiteit te idealiseer nie (Menn, 2003, bl. 41).

Die liggaam was in antieke Israel 'n wapen van verleiding. Die skoonheid van die liggaam het die aandag van die geliefde getrek. Die sensoriese belewenis van al die aspekte van die liggaam was belangrik. Daarom was dit van antieke tye ook belangrik vir die mens om die liggaam mooi, aangenaam en perfek te maak. 'n Gesonde, mooi liggaam het die nabyheid van die transendente opgeroep, omdat dit die hemelse orde en skoonheid beliggaam het. Daarom moes die liggaam versier en versorg word. Bekende geurstowwe soos mirre en kosmetiese versierings en juweliersware was gebruik om die liggaam en liggaamsdele te versier. Mooi klere wat seker liggaamlike aspekte geaksentueer het, asook haarstyle het bygedra tot die liggaamlike aantreklikheid wat geslagte vir mekaar gehad het (Human, 2006, ble. 5-6).

'n Ander belangrike punt wat Menn (2003, bl. 42) ten opsigte van seksualiteit maak, is dat die sosiale en politieke dimensies van seksualiteit duidelik in die Ou Testament uitgewys word. Seks het gevolge, nie net vir die individue betrokke nie, soos 'n moderne kultuur veronderstel nie, maar ook vir die groter gemeenskap. Dié gevolge sluit in die skepping van familie lyne wat belangrik vir erflatings, groep samehang, en politieke alliansies was. Vroue, wat gebreekte genealogieë wat ontstaan het deur tragedie of wetlike besluitloosheid, herstel het, was geëer al het hulle misleiding en moreel dubbelsinnige metodes gebruik. Die mag van mans was weer uitgebeeld in hulle seksuele potensie. Vroue se seksuele aantreklikheid vir mans was 'n mag wat vroue ook vir eie gewin kon gebruik het. Die Israelitiese samelewing het egter dit voorgestaan dat manlike seksualiteit in huwelik, familie, voortplanting en kinders grootmaak, gekanaliseer moes word (Menn, 2003, ble. 43, 45).

#### **4.4. Samevatting**

Die huwelikmetafoor funksioneer sterker in Esegieël 16 as in Esegieël 23. Terme wat met 'n huwelik verband hou, kom egter net so baie in Esegieël 23 as in Esegieël 16 voor. Met 'n kontekstuele studie van die funksionering van die huwelik in die



algemeen word gesien dat die huwelike daar gestel was om twee huishoudinge saam te bring. Dus met die verbondsluiting van die twee families, het twee families, een geword. Huwelike was egter, net soos die samelewing, hiërargies en patriargaal in wese. Die huwelik het plaasgevind na 'n uitgerekte proses van onderhandelinge. Die *huweliksverbond* tussen twee families, met God as getuie, was egter 'n essensiële element van die huweliksfees. Die huwelik was ook 'n sosiale gebeurtenis wat gekenmerk was aan mooi klere, versierings en feesviering.

Huwelike by die *Bēt 'Āb* was gewoonlik endogamies terwyl huwelike by die heersersklas eksogamies was. Huwelike by die *Bēt 'Āb* was ook uitsluitlik vir ekonomiese en prokreasie doeleindes daar gestel. Huwelike het by die heersersklas weer magsimplikasies ingehou.

Dit lyk egter asof die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23 nie die reëls en regulasies vir 'n *normale* huwelik gevolg het nie. Daar waar YHWH in Esegïel 16 en 23 buite die norme van die huwelik optree, kon dit sekere retoriese en teologiese effekte gehad het. Jerusalem in Esegïel 16, en Ohola en Oholiba in Esegïel 23 was egter ontrou en hulle ontrouheid word in beide tekste sterk benadruk.

Die terme “prostitusie” en “ontrouheid” word egter vir dieselfde Hebraëuse woord (זָנָוּת) gebruik. Dié term was egter meer beskrywend om nie-Yahwistiese kultiese gebruike te beskryf as net ontrouheid en owerspel. Die term het dus kultiese en politieke ondertone gehad. Daarmee saam dui die term vir minnaars ook aan op lande waarmee Juda en Israel susereïn-vassaal verdrae mee aangegaan het. Dié term het ook dus kultiese en politieke ondertone gehad.

Met 'n verdere studie van die samelewing fenomene van ontrouheid en prostitusie word gesien dat prostitusie buite die wetlike omvang van antieke Israel geval het. Ontrouheid was ernstiger opgeneem. Strawwe teen ontrouheid was strenger toegepas en die ontrouheid van 'n getroude vrou was veral swaar gestraf. Daar is egter onduidelikheid of die strawwe publiek of privaat uitgedeel was.

Seksualiteit in Esegïel 23 is meer vooropgeplaas. Die term “ontbloting” kom in Esegïel 16 veral voor by die belangrike oorgang van aanklag na straf tussen verse 36 en 37. In Esegïel 16 het “ontbloting” voor vers 37 nie soseer 'n seksuele of geweld ondertoon nie. Na vers 37 verander dit egter, en daarmee saam word term

“naaktheid” ook gebruik. In Esegïel 23 het “ontbloting” seksuele ondertone omdat dit saam met die woord “borste” gebruik word. Saam met dié terme word “afskuwelike dinge” in Esegïel 16, en “ontreiniging” in Esegïel 23 as samevattende terme vir alle vorme van kultiese en politieke misdrywe gebruik. Daarmee saam funksioneer “smagting” en “onbevrediging” as ‘n woord wat die aktiewe aard van Juda en Israel se politieke en kultiese misdrywe wil benadruk.

Seksualiteit was ‘n vanselfsprekende deel van die godsdienstige sowel as die profane lewenssfeer. Seksualiteit kon egter sosiale spanning veroorsaak het en daarom was wette en regulasies belangrik in die beheer en die kontrolering van seksualiteit. Seks het dus gevolge gehad, nie net vir die individue betrokke nie, soos ‘n moderne kultuur veronderstel nie, maar ook vir die groter gemeenskap. Daar het egter geen dubbelsinnigheid bestaan dat seksuele aangetrokkenheid en aktiwiteit ‘n positiewe sy sowel as ‘n negatiewe sy gehad het nie. Menslike seksualiteit was nie oormatig geromantiseer nie. Die sensoriese belewenis van al die aspekte van die liggaam was belangrik (seker ook soos vandag).

Wat egter belangrik is om uit te wys, is die sosiale *aanpasbaarheid* van dié huwelik. Daar was anders oor huwelike in verskillende sosiale groeperinge in antieke Israel gedink (kognitief). Die huwelik, as ‘n sosiale konstruk, was dus nie in sement gegiet nie. Seksualiteit het weer anders gefunksioneer. Hoe die samelewing, waarin seksualiteit beoefen was, daarop gereageer het, was anders. Eer en skaamte het baie te doen gehad met die hantering van seksualiteit. Aan die begin van die tesis, onder die kontekstuele besprekings, was gewys op die sosiale *aanpasbaarheid* van patriargie, deur dat denke (kognitief) ten opsigte van patriargie tussen verskillende sosiale groeperinge kan verskil.

#### **4.5. Geweldsmetafore van oorlog, straf en offerandes**

Esegïel 16 en 23 is gewelddadige tekste. Al word die eksplisiete geweld tot die oordeel uitsprake in Esegïel 16 en 23 beperk, kom Esegïel 16 en 23 nog steeds as gewelddadig voor. Wat nog meer as ontstellend gesien kan word is die “kliniese” manier waarop dié geweld beskryf en oor uitgebrei word. Daar is ‘n omvattende terminologie in Esegïel 16 en 23 aanwesig ten opsigte van gewelddadige taal. Van die terminologie gaan kortliks na verwys word waarby ander meer in diepte ondersoek gaan word.

Sien die volgende tabel vir 'n opsomming van die geweldsterminologie wat in **Esegiël 16** gebruik word:

<p><b>Om weg te werp (שָׁלַךְ)</b> (šā-lǎḵ): werkwoord (1) Hif vorm = gooi, werp, strooi, dus om voorwerpe in liniêre rigting te laat beweeg, meestal impliseer intensiteit en geweld (Genesis 37:20), nota: die gebruike van die aksie verskil baie; Hof vorm = om weggegooi te word (2 Samuel 20:21; 1 Konings 13:24, 25, 28; Psalm 22:11[EB 10]; Jesaja 14:19; 34:3; Jeremia 14:16; 22:28; 36:30; Esegiël 16:5; 19:12; Daniël 8:11+ Esegiël 23:35+) (Swanson, 1997, ble. 8959, #3; Holladay, 1988, ble. 372-373).</p>
<p><b>Om te offer (זָבַח)</b> (zā-bāḥ): werkwoord (1) Qal vorm = om te offer deur 'n lewendige voorwerp te offer as 'n vorm van aanbidding of skuld tot 'n god (Eksodus 23:18); Piel vorm = (Hos 12:12) (Swanson, 1997, ble. 2284, #2; Holladay, 1988, bl. 68).</p>
<p><b>Om te slag (שָׁחַט)</b> (šā-ḥāṭ): werkwoord (1) Qal vorm = slag, doodmaak, dus om die lewe van 'n lewendige wese te neem, impliseer dat die voorwerp geen of min weerstand in die veldslag of stryd gebied het (Genesis 22:10; 37:31; Eksodus 12:6, 21; 29:11, 16, 20; 34:25; Levitikus 1:5–22:28 passim; Numeri 14:16; 19:3; Rigters 12:6; 1 Samuel 1:25; 14:32, 34(2×); 1 Konings 18:40; 2 Konings 10:7, 14; 25:7; 2 Kronieke 29:22(3×),24; 30:15; 35:1, 6, 11; Esra 6:20; Jesaja 22:13; 57:5; 66:3; Jeremia 39:6(2×); 41:7; 52:10(2×); Esegiël 16:21; 23:39; 40:39, 41, 42; 44:11+) (Swanson, 1997, bl. 8821; Holladay, 1988, ble. 365-366).</p>
<p><b>Om te stenig (רָגַם)</b> (rā-gām): werkwoord (1) Qal vorm = om te stenig, dus om iemand tereg te stel deur met groot stene te gooi (Levitikus 20:2, 27; 24:14, 16(2×),23; Numeri 14:10; 15:35, 36; Deuteronomium 21:21; Josua 7:25; 1 Konings 12:18; 2 Kronieke 10:18; 24:21; Esegiël 16:40; 23:47+) (Swanson, 1997, bl. 8083; Holladay, 1988, bl. 332).</p>
<p><b>Om 'n voorwerp stukkend te kap (בָּתַק)</b> (bā-tāq): werkwoord (1) Piel vorm = om dood te maak deur met 'n swaard te kap (Esegiël 16:40+) (Swanson, 1997, bl. 1438; Holladay, 1988, bl. 52).</p>
<p><b>Om 'n voorwerp/e te verbrand (שָׂרַף)</b> (šā-rāḫ): werkwoord (1) Qal vorm = brand, dus vernietig voorwerpe deur vuur (Eksodus 29:34), nota: dit kan verwys na 'n offerande of 'n offer na 'n god deur middel van vuur; (Swanson, 1997, ble. 8596, #2;</p>

Holladay, 1988, bl. 355).	
Vers 5	Niemand was oor jou besorg of het soveel vir jou oorgehad dat hy een van dié dinge vir jou gedoen het nie. Jy is met afsku behandel en in die veld weggegooi ( וְהִשְׁלֵכְנִי ) (Hofal vorm) die dag toe jy gebore is.
Vers 20	Jy het jou seuns en jou dogters wat jy vir My in die wêreld gebring het, gevat en hulle vir die afgode as offermaaltye ( וְהִזְבַּחְתִּים ) aangebied.
Vers 21	dat jy ook nog my kinders moes slag ( וְהִשְׁחַטְתִּי ) en hulle vir die afgode moes laat verbrand?
Vers 40	Hulle sal 'n vergadering bymekaarrop om jou te veroordeel, hulle sal jou met klippe doodgooi ( וְרָגְלְךָ ) en jou met hulle swaarde in stukke kap ( וַיִּכְתְּמוּךָ ), .....
Vers 41	hulle sal jou huise afbrand ( וְשָׂרְפוּ ). .....

Die terme in Esegïel 16 wat na vorme van geweld verwys is opvallend minder as terme wat na die huwelik, gender-verhoudinge, en seksualiteit verwys. Die teks is egter 'n gewelddadige teks. Waar die geweld voorkom, is dit gefokus, ekstreem en versamel in gewoonlik een of twee verse. Dit is ook opvallend dat die meerderheid van die bogenoemde gewelddadige terme, soos steniging, met 'n swaard stukkend kap, en verbranding, in verse 40 en 41 voorkom. Dié gedeelte van opeenvolgende geweld terminologie kom by YHWH se reaksie ten opsigte van Jerusalem en dan meer spesifiek by die vonnisoplegging voor.

Van die ander geweldsterminologie, soos slag en offer, het te doen met die offer van kinders. As geweldsterme kan die offer van kinders gewelddadig en barbaars vir die moderne gehoor voorkom. Die offer van kinders word in vers 20 duidelik gestel as 'n voorbeeld van Jerusalem se godsdienstige promiskuiteit en so as 'n deel van die aanklag teen haar<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Die offer van kinders is 'n vorm van geweld wat by die kultus voorgekom het. Williams (1991, bl. 157) wys dat dit moontlik is dat Juda hulle skuldig gemaak het aan die offer van kinders met die beleg van Jerusalem. In 'n tyd van krisis kon dit moontlik gewees het dat die heilige sosiale stelsel nie

Die ander vorm van geweld wat belangrik is om uit te lig was die wegwerping van die baba Jerusalem deur haar ouers in vers 5. Dié wegwerping, as 'n vorm van onverdiende straf, was met YHWH se genade vergelyk. Dit het natuurlik 'n kragtige retoriese effek gehad. Daar sal later hierna verwys word. Ons het ook gesien dat die hantering van die baba Jerusalem deur YHWH al klaar 'n vorm van verbondsluiting was. Block (1997, ble. 474-515) wys daarop dat die baba Jerusalem se posisie haar in 'n desperate behoefte vir YHWH se onverdiende genade geplaas het.

Die volgende tabelle bied 'n uiteensetting van die geweldsterminologie wat in **Esegel 23** gebruik word:

**Om te offer** (עָבַר) (‘ā·bār): werkwoord; (1) Hif vorm = lei, stuur (1 Samuel 16:8); (2) Hif vorm = gee om besit te word, dus die oordrag van eiendom of besittings vir iemand anders (Numeri 27:7; 2 Samuel 3:10); (3) Hif vorm = offerande, dus om 'n offerande vir 'n god te bring (Eksodus 13:12; Levitikus 18:21); (4) Hif vorm = vergewe, neem weg, dus om skuld weg te neem (2 Samuel 12:13); (5) Hif vorm = om ontslae te raak van iemand of om iemand te verban (Prediker 11:10) (Swanson, 1997, ble. 6296, #11; Holladay, 1988, bl. 263).

**Om dood te maak** (הָרַג) (hā·rāg): werkwoord. (1) Qal vorm = doodmaak, dus om 'n lewende wese dood te maak, gewoonlik intensioneel (Eksodus 2:14(2×)); (Swanson, 1997, bl. 2222; Holladay, 1988, bl. 83) .

**Om af te bring** (נָפַל) (nā·pāl): werkwoord; Qal vorm = val, dus 'n voorwerp wat van 'n hoër posisie na 'n laer posisie te gaan, met die implikasie van om buite beheer te wees (Levitikus 11:32; Rigters 7:13); (2) Qal vorm = lê, dus om te lê op die grond (Jeremia 9:21[EB 22]); (3) Qal vorm = om land toegedeel te word, dus die verdeling en die uitdeling van land (Numeri 34:2) (4) Qal vorm = doodgaan, dus om

---

waardige genoeg slagoffers kon oplewer nie. Diegene in die gemeenskap wat beide waardevol en broos was moes dan opgegee word as offer, naamlik die kinders van die gemeenskap (Williams, 1991, bl. 157). Die offer van kinders en ander menslike offerandes word egter deur vakkundiges soos Roland de Vaux, Paul Mosca, Otto Einfeldt, en Moshe Weinfeld ontken. Die Ou Testament verwys na twee konings van Juda, naamlik Agas en Manasse wat hulle seuns en dogters as menslike offerandes by die Tofet geoffer het. Die praktyk was ook sterk veroordeel deur onder andere Jeremia en Esegel (King & Stager, 2001, ble. 360-361).

<p>doodgemaak te word, as 'n uitbreiding van die daad om neer te val (1 Samuel 4:10) (5) Qal vorm = om neer te val in aanbidding (Genesis 17:3; Numeri 24:4; 1 Konings 18:39) (6) Qal vorm = verander van status of staat (Genesis 15:2) (7) Qal vorm = aanval, dus om 'n militêre aanvalsbeweging uit te voer (Josua 11:7) (Swanson, 1997, ble. 5877, #23; Holladay, 1988, ble. 241-242).</p>	
<p><b>Om op te kap</b> (בָּרַא) (bā-rā(')): werkwoord (1) Piel vorm = om dood te maak, dus deur iemand te saag of dood te kap met ekstreme geweld (Esegiël 23:47+) (Swanson, 1997, ble. 1345, #3; Holladay, 1988, bl. 47) .</p>	
<p><b>Om af te sny</b> (סִוַּר) (sûr): werkwoord (1) Hif vorm = verwyder (2 Konings 16:17); (2) Hif vorm = verwyder (1 Samuel 17:26) (3) Hif vorm = verlaat (2 Kronieke 33:8); (4) Hif vorm = uittrek, dus om klere of bykomstighede te verwyder (Genesis 38:14, 19; 41:42); (5) Hif vorm = afsny, dus om 'n voorwerp van sy bron af te sny, met die fokus om die voorwerp te verwyder (Levitikus 3:9; 1 Samuel 17:46) (Swanson, 1997, ble. 6073, #7; Holladay, 1988, bl. 254).</p>	
<p><b>Om te skeur</b> (נָתַק) (nā-tāq): werkwoord (1) Piel vorm = skeur, dus 'n fisiese impak wat 'n voorwerp stukkend skeur (Rigters 16:9a, 12; Psalm 2:3; 107:14; Jesaja 58:6; Jeremia 2:20; 5:5; 30:8; Esegiël 17:9; 23:34; Nahum 1:13+) (Swanson, 1997, ble. 5998, #6; Holladay, 1988, bl. 250).</p>	
<p><b>Plunder</b> (בַּז) (bāz): naamwoord manlik; plunder, dus wat gesteel en geroof word (items, diere, of persone) veral gedurende 'n militêre konflik (Numeri 31:32) (Swanson, 1997, bl. 1020; Holladay, 1988, bl. 36).</p>	
<p><b>Om te eet</b> (אָכַל) (ā-kāl): werkwoord (1) Nif vorm = om geëet te word (Genesis 6:21); (2) Nif vorm = vernietig, weggevreet (Numeri 12:12; Jeremia 30:16; Sefanja 1:18; 3:8; 9:4) (Swanson, 1997, ble. 430, #5; Holladay, 1988, ble. 14-15).</p>	
Vers 10	Hulle het haar klere uitgetrek, haar seuns en dogters weggevat en haar toe met die swaard doodgemaak (הִרְגוּ).
Vers 25	Ek gee my woede teen jou vrye teuels: hulle sal hulle op jou wreek en jou neus en jou ore afsny (יִסְיֶרוּ). Wat van jou inwoners oor is, sal met die swaard doodgemaak word (תִּפּוֹל). Hulle sal jou seuns en jou

	dogters vat, en wat van jou oorbly, sal verbrand word (תִּאָכַל).
Vers 32-34	<p><i>Die Beker van Woede Metafoor</i></p> <p>So sê die Here my God: Jy sal die beker drink wat jou suster moes drink, 'n diep, wye beker. Jy sal bespot en uitgelag word, want daar is baie in die beker.</p> <p>Jy sal jou vol drink en dronk word van swaarkry; die beker wat jou suster Samaria moes drink, is 'n beker vol angs en skrik.</p> <p>Jy sal hom leeg drink, alles opdrink, jy sal aan sy skerwe knaag, jy sal jou borste stukkend skeur (תִּנְתָּקֵי). Ek, die Here, het gepraat, sê die Here my God.</p>
Vers 37	Hulle het owerspel gepleeg en daar is bloed aan hulle hande. Hulle het owerspel gepleeg met hulle afgode en hulle het boonop hulle kinders wat hulle vir My in die wêreld gebring het, as offers laat verbrand (הֶעֱבִירוּ).
Vers 39	.....hulle het hulle kinders vir hulle afgode geslag (וְיָבִישׁוּתָם) en op dieselfde dag in my heiligdom gekom en dit ontwy. Dit is wat hulle binne-in my huis gedoen het.
Vers 46	So sê die Here my God: “Roep 'n volksvergadering teen hulle saam, maak van hulle iets waaroor mense met afgryse (לְזַעֲנָה) vervul word en laat hulle geplunder word (וְלָבַז).”
Vers 47	Die volksvergadering moet hulle met klippe doodgooi (וְרָגְמוּ) en hulle met byle in stukke kap (וּבְרָא); hulle seuns en dogters moet doodgemaak en hulle huise verbrand word (יִשְׂרְפוּ).

Die *Beker van Woede* metafoor som die geweld van Esegïel 23 op. In dié metafoor word die straf geïntensiveer deur die verwysing na die borste van Oholiba wat sy self met die skerwe van die beker stukkend skeur. Waar die ontbloting van Ohola en

Oholiba se borste toe as verleiding plaasgevind het, is hier die mutilasie van Oholiba se borste deel van haar straf.

In Esegïel 23 is die voorkoms en funksionering van geweldsmetafore anders as in Esegïel 16. Die geweld in Esegïel 23 kom in vyf duidelike eenhede in die perikoop voor: (1) In vers 10 word Ohola se vonnisoplegging weergegee. (2) In vers 25 word haar suster Oholiba se vonnisoplegging weergegee. (3) In verse 32-35 word die uitgebreide *Beker van Woede* metafoor gevind. (4) In verse 37 en 39 word Ohola en Oholiba se kinderofferandes genoem. (5) In verse 46 en 47 word die finale vonnisoplegging van Ohola en Oholiba weergegee. Die geweld van dié vyf afsonderlike gedeeltes (verse 37 en 39 dui op Ohola en Oholiba se sondes en nie hulle vonnisse nie) wys vir ons dat die geweld in Esegïel 23 meer intens en wydverspreid as Esegïel 16 se geweld is. Die beelde van geweld is beelde wat uit oorlogvoering geleen is, met die gepaardgaande vernietiging van eiendom, ballingskap en wrede sterftes (burgerlik sowel as militêr). Die sondes van kinderofferandes is hier ook uitgewys waar dit gefunksioneer het as deel van die aanklagtes teen Ohola en Oholiba.

Die beelde van straf wat YHWH dan in Esegïel 16 en 23 uitdeel is beelde van oorlog soos die kap met 'n swaard, moontlike bendevekragting, en die vernietiging van eiendom. Geweld in die vorm van oorlog is 'n vorm van geweld waaraan die heersersklas gewoon was. Hoe het oorlog gefunksioneer in die denke (kognitief) van die heersersklas? Het geweld ook by die *Bēt 'Āb* voorgekom?

Dit was te verstane dat die *Bēt 'Āb* nie so entoesiasties ten opsigte van oorlog as die heersersklas was nie. Oorlog is egter belangrik as 'n vorm van staat/regering ondersteunde geweld. Susan Niditch (1993)<sup>32</sup> se boek oor oorlog in die Hebreeuse Bybel wys op verskeie ideologieë van oorlog wat in die Hebreeuse Bybel bestaan het waarvan net twee uitgelig gaan word. Dié twee ideologieë toon die meeste ooreenkomste met die heersersklas se modus van ideologiese produksie.

Die eerste ideologie is die poëtiese ideologie van oorlog, wat so genoem was weens die mooi tradisionele vertelstyl van die materiaal waarin die tradisies

---

<sup>32</sup> Van Dyk (2003) gebruik Niditch se teorieë ten opsigte van oorlog om die geweld in die Bybel te beoordeel.



vasgevang was. Dit het oorlog gesien as 'n gebeurtenis waar die soldaat/held vanweë sy moed, durf, leierskap, en vaardigheid vereer is. Die vyand is gerespekteer en oorlog is meestal gesien as 'n tweeveg waar die vyand ook uitgedaag kon word. Dié beeld van oorlog as 'n manlike sport is sterk en het ook gepaardgegaan met 'n kode van eerlike spel. Mans is so gedwing om net vyande uit te daag wat gelykstaande in vaardigheid en ervaring was (Niditch, 1993, bl. 153).

Die tweede ideologie, die ideologie van doelmatigheid, suggereer dat indien oorlog uitbreek enigiets gedoen kon word om sekere doelwitte te bereik. Wanneer die oorlog gewen is, kon enigiets gedoen word om die vyand te onderwerp. In kontras met die ideologie van kullery, het dié ideologie aan die magstrukture behoort. Volgens dié ideologie is oorlog as 'n besigheid hanteer met nodige verliese en winste (Niditch, 1993, bl. 154).

#### 4.6. Verkragting

Ontbloting word vroeër in hoofstuk 4 onder seksualiteit bespreek. In **Esegiël 16** het ontbloting ook 'n betekenis van verkragting. In die volgende tabel word die terminologie wat met verkragting verband hou aangetoon:

Om bloot te stel (גלה)	
Vers 37	Ek gaan hulle van oral af rondom jou bymekaarbring en dan gaan Ek jou naaktheid (ערוּתְךָ) ontbloot (וגליתִי) (Piel vorm) voor hulle sodat hulle na jou kan kyk terwyl jy heeltemal kaal (ערוּתְךָ) is.
Vers 39	Hulle sal jou klere uittrek (והפשיטוּ), jou juwele afvat en jou kaal (עירום), sonder klere (וערִיָה) daar laat staan.

In **Esegiël 23** kom ontbloting ook as verkragting voor soos duidelik uit die volgende tabel blyk:

Om bloot te stel (גלה)	
Vers 10	Hulle het haar klere uitgetrek (גלוּ), haar seuns en dogters weggevat

	en haar toe met die swaard doodgemaak.
Vers 29	Hulle sal hulle haat teen jou laat geld, hulle sal alles vat waarvoor jy gewerk het en jou kaal (עִירָם), sonder klere los (וְעִירָהּ). Almal sal jou onsedelike naaktheid (עִירָתָהּ) sien. Jou afstootlike gedrag (וְזִמְתָּהּ), jou onsedelikheid.

Gravett (2004, ble. 291-292) kyk na die funksionering van sekere werkwoorde, soos *om toe te maak* (כָּפַתָּהּ) met die naamwoord (עִירָהּ) + 2de persoon enkelvoud suffiks (jou naaktheid); en ontbloting (גִּלָּתָהּ) met dieselfde suffiks. By eersgenoemde, soos wat dit in Esegïel 16:8 gebruik word, het dit gewys na seksuele omgang binne die grense van betaamlikheid, en net binne 'n huwelik. Laasgenoemde het egter gewys op ongemagtigde seksuele omgang (verse 36 en 37). Soos alreeds gewys was, het (גִּלָּתָהּ) gefunksioneer in vers 36 as die daad van Jerusalem teenoor haar minnaars. In vers 37 was dieselfde terminologie gebruik, maar met 'n ander betekenis. Hier was Jerusalem se minnaars deur YHWH bymekaargeroep en word Jerusalem aan hulle beskikbaar gestel. Met die gebruik van (גִּלָּתָהּ) saam met die (עִירָהּ) + 2de persoon enkelvoud suffiks kon YHWH die verkragting van Jerusalem hier aangemoedig het. Jerusalem se minnaars het gereageer deur na haar naaktheid *te kyk*, 'n frase wat seksueel in Levitikus 20:17, Genesis 9:22, en Klaagliedere 1:8 gefunksioneer het. As die frase ook nog voorkom in 'n situasie van geweld, en met mans (minnaars) wat teenoor Jerusalem posisie ingeneem het, kon die gebruik van die frase op 'n bende-verkragting gedui het. Hierdie verstaan van verkragting stem ooreen met die gebeurtenisse soos in Esegïel 23:10 en 23:29 weergegee (Gravett, 2004, ble. 291-292)

In 'n patriargale samelewing, stel van Dyk (2003, bl. 100), kon vroue baie vorme van nie-fisiese geweld ervaar het. Die nie-fisiese geweld het subtiele vorme van dwang ingesluit asook erge psigologiese brutaliteit (Van Dyk, 2003, bl. 100). Verkragting was weer 'n vorm van fisiese geweld teenoor vroue.

Verkragting het in antieke Israel in verskillende kontekste plaasgevind. In sommige gevalle was verkragting deel van intragroep geweld en in ander gevalle was dit deel van intergroep<sup>33</sup> geweld. Intergroep geweld in die vorm van groepverkragting was gewoonlik gemotiveer deur manlike groep aggressie teenoor lede van 'n ander groep. Sulke vorme van intergroep geweld kon die doel gedien het om die bande tussen lede van 'n groep te versterk, of dit was bloot 'n uitdrukking van die aggressie tussen die groepe (Van Dyk, 2003, bl. 101).

Intragroep verkragting van vroue was streng in antieke Israel veroordeel. Verkragting was egter meer gesien as die skending van die regte van die man van die slagoffer as wat dit gesien was as die skending van die regte van die slagoffer. Dié regte wat aangetas was, is eerstens die (ekonomiese) regte van die vader, indien die vrou nog ongetroud was. Die vader sou dit moeilik vind om iemand te kry om met sy dogter te trou. Dit sou beteken dat hy self vir haar moes sorg, vir die res van haar lewe, of dat sy 'n verminderde bruidskat sou behaal. Die regte wat ook aangetas is, is tweedens die (ekonomiese) regte van die man, indien die vrou getroud of verloof is (Van Dyk, 2003, bl. 101).

Indien 'n getroude of verloofde vrou *verkrag* is (dus was die vrou buite die beskerming van die stad, sy het geskreeu, en niemand kon haar hoor nie) is die verkragter dood gemaak, omdat hy die (ekonomiese) regte of toekomstige regte van die man of toekomstige man geskend het (Deuteronomium 22:25). In die geval van die verkragting van 'n ongetroude vrou of 'n vrou wat nie verloof was nie, is net die (ekonomiese) regte van die vader geskend. Die regte kon nog herstel word deur die verkragter te dwing om 'n bruidskat aan die vader te betaal, of om hom te dwing om met die slagoffer te trou. As die verkragter met die slagoffer sou trou kon hy haar nie later verwerp nie (Deuteronomium 22:29) (Van Dyk, 2003, ble. 101-102).

#### 4.7. Skaamte

Aan die nie-fisiese kant van geweldsmetafore gaan die voorkoms van skaamte in **Esegiël 16** ondersoek word. Sien die volgende tabel vir 'n uiteensetting van die skaamte terminologie wat gebruik word:

---

<sup>33</sup> Intergroep geweld was geweld tussen stamme, klans, en regerings,

<p><b>Om beskaamd te wees (כָּלַם)</b> (kā·lām): werkwoord (1) Nif vorm = om beskaamd te wees, om verneder te wees, om met oneer behandel te word, dus om van 'n lae status te wees met min eer en respek, om woorde en aksies van skande te ontvang (2 Samuel 10:5) (Swanson, 1997, ble. 4007, #3; Holladay, 1988, bl. 159)</p>	
<p><b>Skande (כְּלִמָּה)</b> (kelim·mā(h)): naamwoord vroulik; (1) skande, skaamte, vernedering, dus van 'n lae status (Psalm 109:29); (2) spot, dus om woorde te spreek wat 'n ander persoon beskaamd maak of verneder (Jesaja 50:6); (3) skaamte, dus 'n pynvolle gedagtegang, gebaseer of 'n verkeerde aksie of denke (Psalm 44:16[EB 15]); (4) skaamtelose optrede, dus aksies wat 'n morele skande is en onreinheid (Jesaja 61:7) (Swanson, 1997, ble. 4009, #4; Holladay, 1988, bl. 159).</p>	
<p><b>Om beskaamd te wees (בוֹשׁ)</b> (bôš): werkwoord; Qal vorm = om beskaamd te wees, dus om 'n pynvolle gevoel te hê en emosionele angs te ervaar (somsyds tot die punt van wanhoop), deur iets verkeerd te gedoen het, met die bykomende gevoel van om die afkeur van dié om jou te ervaar (Rigters 3:25; Jeremia 14:4), nota: die verkeerde ding kan na 'n sosiale misdryf verwys, of 'n ernstige sonde; Hif vorm = verneder, maak skaam, veroorsaak skande, met 'n betekenis van om frustrasie te skep, en 'n verlies van hoop vir die voorwerp wat jy wil beskaamd maak (2 Samuel 19:6) (Swanson, 1997, bl. 1017; Holladay, 1988, bl. 36).</p>	
Vers 27	<p>Ek het my hand teen jou uitgesteek en jou regte ingekort en jou oorgelaat aan die willekeur van jou vyande, die Filistyne. Selfs hulle het hulle geskaam (הִנְכַלְמוּת) oor jou skandelijke gedrag.</p>
Vers 52	<p>Dié skande (כְּלִמָּתְךָ) moet jy ook nog dra, dat jy met jou sonde vir jou susters ingestaan het: jy het afskuweliker dinge as hulle gedoen en dit laat voorkom asof hulle in vergelyking met jou 'n goeie lewe gelei het. Jy moet nou die skande (כְּלִמָּתְךָ) en skaamte (בוֹשִׁי) dra dat jy aan jou susters die skyn van onskuld besorg het.</p>
Vers 54	<p>So sal jy jou skande (כְּלִמָּתְךָ) dra en jou moet skaam (וְנִכְלַמְתָּ) oor wat jy alles gedoen het wat hulle bevoordeel het.</p>

Vers 61	Jy sal dink aan jou gedrag en jou skaam (וְנִכְלַמְתָּ) wanneer Ek jou susters vat, die een ouer as jy en die een jonger as jy, en hulle vir jou as dogters gee, al sal hulle nie deel in my verbond met jou nie.
Vers 63	Jy sal daaraan dink en jou skaam (וְבִשְׁתָּ). Jy sal van skaamte (כָּל־מִתְגַּדֵּךְ) nie weer jou mond oopmaak nie, want Ek gaan My met jou versoen ten spyte van alles wat jy gedoen het,” sê die Here my God.

‘n Vorm van geweld, wat maklik deur die moderne gehoor mis gelees kan word, is dan die werkwoorde van skaamte. Die term kom by die verkondiging van hoop aan die einde van Esegïël 16 voor. In Esegïël 23 kom terminologie wat verband hou met skaamte glad nie voor nie. Skaamte is veral belangrik as daar gepraat word van skaamte as ‘n vorm van sosiale beheer en hoe skaamte in antieke Israel gefunksioneer het.

Skaamte was ‘n vorm van nie-fisiese geweld, en omdat seksualiteit ‘n belangrike sosiale eerder as individuele norm in die samelewing was, het eer en skaamte, as ‘n manier om die sosiale norm van seksualiteit te beheer, ‘n belangrike sosiale rol vervul. Skaamte is egter ‘n ander emosie as ‘n skuldgevoel. Daarom is dit belangrik om eers vas te stel wat met skaamte bedoel word.

Bechtel (1991, ble. 48-49) wys daarop dat daar ‘n onderskeid gemaak kan word tussen die emosionele reaksie van om skaam te voel en om skaam te wees, en waar skaamte as ‘n sosiale sanksie gedien het. By die *toedien* van skaamte as ‘n sosiale sanksie is skaamte veroorsaak deur eksterne of groepsdruk en die skaamte is deur die interne druk van die vrees van skaamte versterk<sup>34</sup>. Daarom sal die belangrikheid van skaamte as ‘n vorm van sosiale sanksie afgehang het van hoe die groep oriëntasie gefunksioneer het. Die belangrikheid van om aan ‘n groep te behoort het in die groep-georiënteerde skaamte kultuur, ‘n persoon se stand of status in die groep belangrik gemaak. Dit het gemaak dat mense in so ‘n groep-georiënteerde skaamte kultuur baie status bewus was. Die *toedien* van skaamte het ook belangrike sosiale funksies gehad (Bechtel, 1991, ble. 48-52).

<sup>34</sup>‘n Skuldgevoel is weer afhanklik van interne druk van die gewete en word deur eksterne druk van die samelewing versterk (Bechtel, 1991, bl. 51).

Die funksies van die sanksie van skaamte kon gedien het as (1) 'n manier van sosiale kontrole om sodoende aggressiewe en ongewenste gedrag te onderdruk; (2) as 'n vorm van druk wat sosiale kohesie in 'n groep beskerm het deur die verwerping en die voortbring van sosiale afstand tussen afwykende lede en die groep; en (3) as 'n belangrike manier om ander te domineer en sosiale status te manipuleer (Bechtel, 1991, bl. 53).

As daar dus na die Israelitiese samelewing gekyk word kan gesien word dat skaamte effektief daarin kon gefunksioneer het. Die rede hiervoor is dat die Israelitiese samelewing groep-georiënteerd was. Die groep was baie kere die individu se enigste bron van identiteit. Mense was afhanklik, en was ook beïnvloed deur die opinies van ander lede van 'n groep. Die sanksie van skaamte het in verskeie kontekste voorgekom: die formele juridiese sanksie van skaamte; die formele politieke sanksie van skaamte binne oorlogsvoering en diplomatie; en die publieke, informele sosiale sanksie van skaamte (Bechtel, 1991, ble. 55-56).

Die *toedien* van skaamte was dus beskikbaar as 'n amptelike dwangmaatreël vir die staat of vir plaaslike owerhede wat kon dien as 'n formele sanksie van gedrag (die juridiese en politieke *toedien* van skaamte) of as 'n nie-amptelike dwangmaatreël wat beskikbaar was vir die gemeenskap of breë publiek as 'n informele sosiale sanksie van gedrag. Die amptelike en nie-amptelike *toedien* van skaamte was partykeer so oordrewe dat daar pogings was om die *toedien* daarvan in die juridiese stelsel en by die algemene publiek te beperk. Die oordrewe *toedien* van skaamte het mense van hulle menswaardigheid en eer gestroop en het hulle verneder gelaat. In 'n eer/skaamte kultuur was dit belangrik om die menswaardigheid van die individu te bewaar, want die individu het op sy/haar beurt weer die waardigheid en die status van die groep geweerspieël (Bechtel, 1991, ble. 75-76). Die laaste punt van Bechtel is belangrik vir die tesis, omdat die oordrewe *toedien* van skaamte aan die groep ook 'n nadelige effek gehad het op die een wat die skaamte *toegedien* het, mits die een wat die skaamte *toegedien* ook deel van die groep was.

Op die vlak van seksualiteit het die *toedien* van skaamte in die juridiese sfeer, sowel as die politieke sfeer voorgekom. In die skeppingsnarratief het die element van skaamte voorgekom (Genesis 3:10-11). Die teks het dit laat blyk dat seksualiteit

iets was wat weggesteek moes word (Sawyer, 2009, bl. 100). Die seksuele hiërargie tussen mans en vroue, wat ook deel van die tweede skeppingsnarratief in Genesis 2 uitgemaak het (Sawyer, 2009, bl. 200), kon ook tot die *toedien* van skaamte 'n bydrae gelewer het, omdat eer/skaamte op 'n sterk hiërargiese stelsel moes steun. Wanneer tekste na 'n vrou verwys het wat verneder was of beskaamd gemaak was, het dit dan meestal gewys op haar sosiale status wat onder verdenking geplaas was. As die vrou ongetroud was, kon sy trou, wat haar weer deel van die sosiale stelsel gemaak het. Vroue het gewoonlik hulle status verkry deur hulle verhouding met hulle mans en deur die kinders wat hulle in die wêreld gebring het (Gravett, 2009, bl. 206). Die verwysing na die wederkerige aard van die *toedien* van skaamte was egter belangrik omdat 'n oordrewe *toedien* van skaamte teenoor 'n vrou ook beteken dat die huishouding in skande gesteek was.

### 3.8. Samevatting

Esegiël 16 en 23 is beide gewelddadige tekste. Geweld funksioneer egter op sekere maniere in beide Esegiël 16 en 23. In Esegiël 16 is die geweld gefokus, ekstrem en versamel in twee verse naamlik verse 40 en 41 wat deel vorm van YHWH se vonnisoplegging.

In Esegiël 23 kom die geweld in vyf duidelike eenhede in die perikoop voor. Die werkwoorde wat gebruik word roep deurgaans beelde van oorlog, vernietiging en ballingskap op. As 'n uitgebreide geweldsmetafoor is die *Beker van Woede* 'n opvallende metafoor in Esegiël 23:31-35. Dit is ook by die laaste vers van die geweldsmetafoor waar die seksuele fokus van borste en die betasting daarvan in Esegiël 23 oorgaan na die straf fokus in die selfskending van dieselfde borste.

Geweld het egter anders gefunksioneer by die *Bēt 'Āb* as by die heersersklas. Geweld in die vorm van oorlog was aanwesig by die heersersklas as ideologieë waarvan die poëtiese tradisie van oorlog en die ideologie van doelmatigheid die sterkste kon gefunksioneer het. Altwee is ideologieë wat ooreenstemminge het met die heersersklas se modus van ideologiese produksie.

Verkragting kom in Esegiël 16 en 23 voor waar “ontbloting” met “jou naaktheid” gebruik word. Dié verkragting dui op intergroep verkragting en was 'n vorm van fisiese geweld teenoor vroue. Intergroep geweld in die vorm van

groepverkragting het gewoonlik bande tussen lede van 'n groep te versterk of dit was bloot 'n uitdrukking van die aggressie tussen groepe. Intragroep verkragting van vroue was streng in antieke Israel veroordeel. Verkragting was egter meer gesien as die skending van die regte van die man/vader (ekonomiese regte) van die slagoffer as wat dit gesien was as die skending van die regte van die slagoffer.

Die toedien van skaamte was weer 'n nie-fisiese vorm van geweld teenoor vroue. Skaamte is veroorsaak by die *toedien* van skaamte as 'n sosiale sanksie deur eksterne of groepsdruk en die skaamte is deur die interne druk van die vrees van skaamte versterk. Die toedien van skaamte as sosiale beheermaatreël was effektief in Israelitiese samelewing omdat dié samelewing groep-georiënteerd was. Die oordrewe *toedien* van skaamte teenoor 'n vrou het egter die huishouding ook in skande gesteek.



## Hoofstuk 5: Intrinsieke analise van die Huweliksmetafoor en geweldsmetafore in Esegïel 16 en 23

In die intrinsieke analise van die metafore van patriargie en geweld in Esegïel 16 en 23 gaan bepaal word hoe die tekste, deur middel van 'n retoriese strategie, die somtyds botsende omstandighede van die materiële-ideologiese produksie geënkodeer het. 'n Intrinsieke analise vereis 'n studie van die retoriek van die teks wat fokus op die tekste se vermoë om 'n bepaalde gehoor te oorreed om 'n sekere ideologie te aanvaar. Dié oorreding sluit elemente in, in terme van die teks se struktuur, soos karakterisering, plot, herhaling, simboliek en ironie.

Om die retoriese krag van diskoerse te verduidelik, kan daar dalk kortliks van 'n kontemporêre voorbeeld melding gemaak word. By die onlangse Streeksinodesitting van die Vrystaatse Sinode van die NG Kerk in 2013 het 'n afgevaardigde verontwaardig gereageer op God se voorkeur vir armes deur in sy antwoord die woord *fokken* te gebruik. Die woord verwys na 'n seksuele daad, en het min met armoede te doen, maar het in die konteks 'n retoriese effek van skok gehad. 'n Sinode sitting van alle plekke is uiteraard nie die plek om so 'n woord te gebruik nie. Maar meer mense weet nou van wat die afgevaardigde gesê het as wat dalk anders die geval sou wees.

Die profeet Esegïel het sekere retoriese doelwitte in gedagte gehad, wat hy met Esegïel 16 en 23 wou bereik. Eerstens is 'n sentrale tema in Esegïel se profesieë dat die gebeurtenisse van 597 vC nie die einde van sy volk se lyding is nie. Soos wat al bespreek is, het sekere Yahwistiese profete, in Jerusalem en in Babilonië, 'n spoedige terugkeer uit ballingskap geprofeteer. Esegïel profeteer egter dat verdere verwoesting vir Juda en sy inwoners voorlê. Met hierdie retoriek wou hy beklemtoon dat sy profesie die woord van YHWH is. Tweedens wou Esegïel beklemtoon dat die komende vernietiging die vorming, en *nie* die *ontvorming* van Israel se God is nie. In Jerusalem kon die leiers van die volk dalk nog dink dat die Here hulle nie sien nie, en dat Hy nie meer in die land is nie (8:12), maar Esegïel het enige idee verwerp dat goddelike apatie die geleentheid vir Babiloniese welslae op die slagveld gelaat het, of dat Jerusalem se verwoesting die teken sal wees van Marduk se superioriteit bo die van YHWH. Derdens het Esegïel se orakels sy

oortuiging gereflekteer dat wat YHWH gaan doen en gedoen het, nie 'n wispelturige daad van 'n wispelturige God is nie, maar eerder die straf is vir Juda se sondes. As YHWH op die punt staan om die land en Jerusalem te vernietig kan dit net wees as gevolg van menslike skuld. Vierdens het Esegïel beklemtoon dat YHWH regverdig is. Die straf is dus proporsioneel tot die misdaad. Die verwagte straf se oordadigheid het getoon dat Juda se sondes ook oordadig is (Darr, 1992, bl. 111). Volgens Block (1997, bl. 15) is Esegïel se retoriese agenda duidelik: om die heersersklas se persepsie van hulle verhouding met YHWH te verander en sodoende ook hulle optrede te verander (Block, 1997, bl. 15).

Die tekste van Esegïel 16 en 23 het dus vir die veronderstelde gehoor 'n nuwe manier gegee om oor God te dink. Dié retoriese krag van die tekste lê nie op die vlak van waar die veronderstelde gehoor oor hulle manlikheid 'n keuse moes maak (sien Kamionkowski) of waar daar oor die stad Jerusalem se funksionering herbesin moes word nie (sien Galambush), maar wel oor hoe daar na YHWH gekyk moet word, ten spyte, en te midde van terugslae en vernedering. Die tekste is dus in die eerste plek godsdienstige tekste, en soos Sally Purvis (1998, bl. 152) tereg opmerk, is God die enigste absoluut in die tekste.

Op 'n retoriese vlak gaan daar gevolglik na die stem van God geluister word. Met 'n intrinsieke analise is dit belangrik om die ideologie te soek waarvan die stem stilgemaak is. Die tesis gaan van die vertrekpunt uit dat al is YHWH se stem die enigste en die hardste stem in die Esegïel 16 en 23, dit ook sy stem is wat stilgemaak word deur moderne interpretasies wat van die gewelddadige en seksuele aard van die tekste probeer wegstroom, soos Shields dan ook doen as sy stel dat die liggaamsretoriek en gender uitbeelding van Esegïel 16 YHWH vermom (Shields, 2001, bl. 137).

Die kant van God wat wel in Esegïel 16 en 23 te voorskyn kom, is problematies. Hoe verwerk en interpreteer 'n moderne en sensitiewe leser die seksueel gewelddadige taal van Esegïel 16 en 23? Kan ons van Esegïel 16 en 23 aflei dat God net oordeel? As God egter so oordeel, oor iets wat almal seker een of ander tyd aan skuldig is, wat is my kans vir genade? Kan ons Martin Luther se vraag vra: Waar is 'n genadige God? Maar kom daar ook nie reeds ander aspekte en nuanses van God se karakter in die tekste na te vore nie?

Die intrinsieke analise probeer egter eerstens bepaal hoe die veronderstelde gehoor (die heersersklas van hoofstuk 3) die tekste gehoor het. Hoe was hulle godsbeelde uitgedaag? Hoe moes hulle anders na God kyk? Dit is dan veral op die vlak van die huweliksmetafoor en die gepaardgaande denke ten opsigte van ontrouheid en seksualiteit waar die retoriese krag van Esegïël 16 en 23 gelê het. Wat ook belangrik is om te noem is dat daar aangeneem word dat Esegïël 16 en 23, *saam* met die ander tekste van die eerste straf gedeelte van die boek Esegïël aan die veronderstelde gehoor geprofeteer is. Galambush gee al klaar 'n aanduiding hiervan as sy in hoofstuk 3 Esegïël 23 as 'n uitbreiding van Esegïël 16 laat funksioneer (Sien Hoofstuk 3 van hierdie tesis). Die tesis gaan ook probeer aantoon, deur kortliks na die geweld in ander perikope van straf in die boek Esegïël te verwys, dat die geweld van Esegïël 16 en 23 deel van die gewelddadige toon van die straf orakel gedeelte van die boek Esegïël vorm.

As die godsbeelde van die veronderstelde gehoor dus bepaal moet word, is dit duidelik dat Israel se denke (kognitief) ten opsigte van die goddelike en menslike bestaan uitgedruk is in analogieë wat uit die dag tot dag bestaan van die volk geleen is. Vyf menslike verhoudings word herhaaldelike deur die profete gebruik om die verhouding tussen Israel en YHWH te beskryf: (1) regter en veroordeelde, (2) ouer en kind, (3) eienaar en slaaf, (4) koning en onderdane, en (5) eggenoot en eggenote. Dit is duidelik dat God soos mense, sien en hoor, beveel en bevele terugtrek, oordeel en vergewe, straf en beloon, pleit en tugtig, lief het en haat, asook jaloers is en verkragting kan toelaat (Weems, 1995, bl. 16). Weems (1995, ble. 20-21) noem dié vyf metafore die metafore van *mag en straf*. Omdat God die een is wat die mag in die verhouding besit is Hy ook die een wat die ander party in die verhouding mag straf (Weems, 1995, ble. 20-21).

Deur keer op keer dan na dié vyf metafore te verwys het die profete sekere belangrike voorskrifte ten opsigte van die God-mens verbinding benadruk. Eerstens is die verbinding tussen God en Israel 'n verhouding. Tweedens het die profete benadruk dat die verhouding tussen God en die mens nie gelyk is nie, maar hiërargies en een van gesag. Derdens het die profete gestel dat die verhouding tussen God en Israel uit sekere wederkerige verpligtinge en wederkerige verantwoordelikhede bestaan (Weems, 1995, bl. 17). Vierdens het elke profeet daarop aangedring dat mislukking deur die ondergeskikte om sy/haar

verantwoordelikheid te vervul, straf, wraak of dissipline waarborg: Regters straf veroordeeldes; konings verban of stel onderdane tereg, ouers dissiplineer hulle kinders; en mans skei hulle vroue of rand hulle aan. (Weems, 1995, bl. 18). Die huweliksmetafoor deel hiërdie voorskrifte, soos ook met die volgende bespreking gesien gaan word. Die huweliksmetafoor het egter meer metaforiese *potensiaal* as die ander metafore.

### 5.1. Die Huweliksmetafoor

Dit is dan die skeisaak tussen YHWH en Israel/Juda/Jerusalem en die gevolglike aanranding van Israel/Juda/Jerusalem wat so 'n retoriese krag in Esegïel 16 en 23 toon. In die ekstrinsieke analise is aandag gegee aan die voorkoms van die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23. Met die bespreking van die gebruik van metafore in hoofstuk 1 is daar na verhoudings tussen die tenoor van die metafoor en die voertuig van die metafoor gekyk. In Esegïel 16 en 23 is die huwelik die voertuig van die huweliksmetafoor, terwyl Esegïel se aansprake ten opsigte van YHWH en Israel die tenoor van die huweliksmetafoor is. Die voertuig van die huweliksmetafoor roep ook 'n "raamwerk" op wat dan 'n konseptuele raamwerk is wat die voertuig onderskryf. Dié "raamwerk" van die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23 is wat O'Brien die 'ideologie' van die huweliksmetafoor noem. In die geval van Esegïel 16 en 23 is dit die ideologie van patriargie (O'Brien, 2008, bl. 44).

Die huweliksmetafoor het 'n retoriese krag omdat dit sekere latente idees by die hoorder kan oproep, wat verband hou met die hoorder se verstaan van die huwelik, en die latente idees dan versterk of uitdaag. Die gebruik van die huweliksmetafoor is dus nie onskuldig en waarde-neutraal nie. In Esegïel 16 en 23 kan gesien word dat daar sekere denke (kognitief) van 'n huwelik bestaan, wat deur die manlike outeur en die intensionele veronderstelde manlike gehoor van Esegïel 16 en 23 gedeel word. Ben Zvi stem dus saam met O'Brien dat die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23 die retoriese doel gehad het om spesifieke maar sentrale eienskappe van die ideologiese beeld van dié menslike huwelik as boustene te gebruik om sodoende die verhouding tussen Israel/Juda/Jerusalem en YHWH in hulle huidige situasie, sowel as hulle gekonstruktueerde verlede, en hulle verwagte, hoopvolle toekoms te skets. (Ben Zvi, 2004, ble. 366-367).

Daar is ook dan verskeie eienskappe ten opsigte van eggenoot/eggenote verhouding wat gebruik word. Eerstens is die verhouding tussen eggenoot en eggenote nie 'n eenmalige gebeurtenis nie. Die ontmoeting en lewe saam van die paar vra vir 'n skepping van 'n narratief (Ben Zvi, 2004, bl. 367). Die eerste gedeelte van Esegïël 16 tot by vers 35 word gebruik om hierdie narratief van 'n gedeelde verhouding tussen YHWH en Jerusalem te skets, terwyl in Esegïël 23 dié gedeelde verhouding ook tussen YHWH en Ohola (5-8) en Oholiba (11-21) geskets word. Ben Zvi (2004, bl. 367) stel verder dat weens die feit dat die basiese konstruksie van monargiese Israel in die profetiese boeke een is van 'n sondige nasie wat 'n goddelike oordeel verdien, en wat dan ook alreeds ervaar is, en die profetiese boeke ook 'n ideale verwagte toekomstige wêreld oordra, moes die huweliksnarratief, om bruikbaar te wees, 'n periode in die narratief weergee waar die eggenote sondig en gestraf word. Gewoonlik is 'n goeie periode ook in die narratief ingesluit, omdat die ideale toekomstige wêreld wat verbeeld word, moet kongruer met 'n ideale "goue" periode in die verlede. Dié gebruik stem ooreen met die algemene neiging in die ou Nabye Ooste om gesag en legitimiteit toe te skryf aan (gekonstrueerde) beelde van die verlede wat deur die gemeenskap of leierskap gedeel word (Ben Zvi, 2004, ble. 367-368).

In Esegïël 16 is verwysings na dié gelukkige periode skraap en in Esegïël 23 glad nie teenwoordig nie. Dit kan die gevolg wees van die goddelike oordeel wat in Esegïël 16 en 23 verdien word, maar nie reeds ervaar word nie. As die redenering van die progressiewe datering van Esegïël 16 voor Esegïël 23 gevolg word, is die skrapse gelukkige periode in Esegïël 16 te verstane, omdat daar nog 'n mate van 'n ideale verwagte toekomstige wêreld in Esegïël 16 bestaan. Dié ideale verwagte toekomstige wêreld word dan ook weergegee deur die dubbele belofte van hoop in Esegïël 16:53-63. In Esegïël 23 is daar nie 'n ideale narratief van 'n gedeelde verhouding tussen YHWH en Ohola en Oholiba teenwoordig nie. Die retoriese krag van Esegïël 23 is gesetel in 'n oordeel wat werklik op die punt staan om te gebeur. Die kleur van hoop wat so opmerklik is in Esegïël 16, is glad nie teenwoordig in Esegïël 23 nie. Met die afwesigheid van 'n gelukkige periode in Esegïël 23 en die gepaardgaande afwesigheid van hoop kon Esegïël wys dat daar nooit 'n ideale "goue" era in die geskiedenis (gedeelde verhouding) tussen YHWH en Ohola en Oholiba bestaan het nie. Altans nie 'n "goue" era wat Israel/Juda self tot stand

gebring het nie. Wat egter belangrik is van die narratief oor die verlede is dat die huweliksmetafoor kontekstueel 'n verbondsluiting veronderstel, soos in die ekstrasieske analise ook uitgewys word.

Volgens Ben Zvi (2004, ble. 370-371) word huweliksbeelde tweedens gebruik omdat die huwelik ideologies as fundamenteel hiërargies en asimmetries van aard beskou is. In terme van metafore, kon Israel nie die rol van die vader vervul nie. Israel kon ook net gehoop het om 'n 'ordentlike' vrou te wees, dus voorgestel as ondergeskik (en goed gesosialiseerde) karakter, en nooit die manlike hoof van die huishouding nie (Ben Zvi, 2004, bl. 370) (Weems, 1995, bl. 19). Wat die huweliksmetafoor meer kragtig maak as ander YHWH-Israel metafore soos die vader-kind metafoor, die koning-onderdaan metafoor en die eienaar-slaaf metafoor is dat genderbeelde magsverhoudings uitbeeld (Ben Zvi, 2004, bl. 371). Dus kon die huweliksmetafoor in Esegïel 16 Jerusalem se "minnaars" uitbeeld, en Esegïel 23 Ohola en Oholiba se "minnaars" uitbeeld, as sosiale groeperinge met (ideologies aanvaarde) 'manlike' eienskappe in verhouding met Israel wat dan dadelik, volgens die huweliksmetafoor, 'vroulike' eienskappe aanneem. Dié 'vervrouliking' van Israel in verhouding met ander lande soos Egipte, Assirië en Babilonië (minnaars) sou op die status en hiërargie bewuste heersersklas 'n bepaalde retoriese effek hê. Deur dié 'minnaars' ook nog deelnemers en toeskouers te maak van Israel se straf sou dié retoriese effek nog verder intensiveer.

Derdens was die huwelik wederkerig, al was dit asimmetries. Die eggenoot het altyd die verwagting gehad dat hy deur die eggenote geëer sou word; maar dit het gemaak dat die ondergeskikte, deur hierdie sistemiese noodsaaklikheid, ook die potensiaal het om skande vir die eggenoot te bring. *Dus was die eer van die eggenoot grootliks in die hande van die eggenote.* Die retoriese effek van skande het gemaak dat die hoorder eerder hom/haarself kognitief by die eggenoot skaar, wat in die geval van die huwelik, die een is wat tot skande gebring word. Esegïel 16 en 23 laat dus nie toe dat die eerste gehoor 'n ander perspektief as net YHWH se perspektief as die regte perspektief kon sien nie. Die tekste gee ook net YHWH se stem weer. Ondergeskiktes in die tekste is stil of is stilgemaak (Ben Zvi, 2004, ble. 371-372; Weems, 1995, bl. 19).

Vroeër is genoem dat hierdie studie meen dat dit reeds God se stem is wat stilgemaak word in 'n moderne interpretasie van Esegïel 16 en 23. As die moderne leser van Esegïel 16 en 23 nie die retoriese effek van skande verstaan nie, kan daar aangeneem word dat YHWH onaangeraak buite die straf van Israel staan. Dié aanname kan ook versterk word deur die kliniese aard (Raitt, 1977, bl. 47) van die oordeel wat uitgespreek word. Die fundamentele wederkerigheid van die huweliksmetafoor maak YHWH, op 'n verhoudingsvlak, deel van Israel se straf. Dié wederkerigheid kan dalk met 'n moderne voorbeeld verduidelik word: As 'n kind gestraf word en die ouer wat die straf uitdeel vir die kind sê dat die houe die ouer net so seer maak as die kind. Dié opmerking maak gewoonlik meer sin vir die ouer as vir die kind.

Weems (1995, ble. 26-27) stel dat die huweliksmetafoor nie nét 'n retoriese krag het nie, soos dit hierbo getoon word nie, maar ook meer suksesvol is as die ander metafore wat die God-mens verhouding probeer beskryf. Die huweliksmetafoor se sukses lê in die vermoë van die metafoor om twee aparte voorwerpe in 'n kognitiewe en emosionele verhouding te plaas, sodat dit amper onmoontlik is om die God van Israel as enige iets anders as die man/vader/eggenoot en Israel as die vrou/dogter/eggenote te sien. Waar die ander vier metafore 'n duidelike bestuurbare verhouding tussen God en Israel kon skets, bied die huweliksmetafoor spasie vir die onvoorspelbaarheid van liefde en romanse. Net soos in 'n huwelik, kon God en Israel se verhouding deur emosionele hoogtepunte en laagtepunte gaan. Omdat God se verhouding met Israel in die huweliksmetafoor deur liefde en romanse ook bestuur word, is daar 'n spasie gelaat in die huweliksmetafoor vir God om onvoorspelbaar op te tree (Weems, 1995, ble. 26-27). God kon dus vir 'n ontroue Ohola en Oholiba in Esegïel 23 as huweliksmats kies omdat God buite die kontekstuele grense van die huwelik kon beweeg. Waar God egter buite die grense van die kontekstuele verstaan van die huwelik beweeg, is dit gesien as 'n karakter eienskap van God, naamlik die genade van God wat maak dat God in Esegïel 16 vir Jerusalem die eerste keer aanneem (Eichrodt, 1970, bl. 205). Waar die kontekstuele verstaan van die huwelik ook duidelike strawwe ten opsigte van ontrouheid veronderstel, laat God vir Israel die deur vir vergifnis oop, as straf die *regte* weg is om te volg. Dit is reeds by die motief van ontrouheid in Esegïel 16 (tot 'n

mindere mate) en in Esegïel 23 (glad nie) waar dié vergewensgesinde aspek van God se karakter in Esegïel nie tot sy reg kom nie.

Daar is genoem dat al is die huweliksmetafoer die sentrale metafoer in Esegïel 16 en 23, die huwelik tussen YHWH en Jerusalem in Esegïel 16 nie baie bespreek word nie, en die huwelik tussen YHWH en Ohola en Oholiba in Esegïel 23 net in vers 4 kortliks genoem word. Die huweliksmetafoer is egter belangrik want dit het die heersersklas, as veronderstelde gehoor, die teologiese raamwerk van die verbond gegee waarin die retoriek van ontrouheid dus effektief sou wees (Ben Zvi, 2004, bl. 373). As daar dus na die maniere gekyk word hoe die voertuig van die huweliksmetafoer in Esegïel 16 en 23 funksioneer, kan 'n mens sien dat die konseptuele raamwerk of 'ideologie' wat die voertuig van die huweliksmetafoer onderskryf nie soseer patriargie is nie, maar wel die verbond tussen YHWH en Israel.

Hierdie verbondstaal wys Walton (1989, bl. 214) ook uit as een van die aspekte (as dit nie die belangrikste aspek is nie) wat Israelitiese profesie van ander antieke Nabye Ooste profesieë onderskei (Walton, 1989, bl. 214). Dit is dan veral die wederkerige *sowel* as die asimmetriese aspekte van die huweliksmetafoer wat na die verbond wys. Verbondsonderhandelinge het gewoonlik drie sentrale karaktereienskappe (wat ook met die huweliksluiting ooreenkom): (1) dit sluit 'n formele en wettige bindende eed in; (2) dit verwys na eksplisiete verpligtinge; (3) die partye van oneweredige statusse sluit gewoonlik 'n verbond (Crook, 2006, bl. 84). In Esegïel 16: 59-63 veronderstel verbondsonderhandelinge ook sekere reaksies by die partye van die verbond, soos herinneringe, om beskaamd te wees en erkenning te gee (Odendaal, 1999, bl. 178). Verbondsluiting *omarm* as te ware Esegïel 16 op 'n literêre vlak, in vers 8 en dan aan die einde van Esegïel 16. Daar kan dus geargumenteer word dat die raamwerk, of dieperliggende latente idee, wat die gebruik van die huweliksmetafoer van Esegïel 16 en 23 by die heersersklas oproep dié van die verbond is. 'n Verstaan van die verbond tussen YHWH en Israel kan ook lig werp op die intensiteit van die geweld van YHWH teenoor Israel wat later bespreek sal word.

Ontrouheid en prostitusie is dan 'n aspek van YHWH se huwelik met Jerusalem/Israel/Juda wat meer aandag in Esegïel 16 en 23 geniet. Dit kan ook



gesien word in Block (sien Hoofstuk 3 van die tesis) se struktuurverdelings waarvolgens groot gedeeltes van Esegïël 16 en 23 afgestaan word aan die beskuldigings (ontrouheid) teenoor Jerusalem in Esegïël 16 en Ohola en Oholiba in Esegïël 23.

## 5.2. Ontrouheid/prostitusie

Met die bespreking ten opsigte van metafore is genoem dat die gebruik van ‘n “onaktiewe” metafoer op ‘n verrassende en uitdagende manier ook retories meer effektief sal wees. Dit is genoem dat in die geval van die *stad/land as vrou* metafoer, Esegïël ‘n tradisionele metafoer neem en dit skokkend reaktiveer, om sodoende die beskermheer God, wat belangrik is van die metafoer, voor te stel as die vernietigende God (Galambush, 1992, ble. 7-8). Ontrouheid/prostitusie word egter nie net kortliks in Esegïël 16 en 23 genoem nie. Soos die ekstrinsieke analise ook uitgewys het, is die motief van ontrouheid/prostitusie oorheersend in Esegïël 16 en 23 teenwoordig. Daar is egter bykomende retoriese tegnieke wat Esegïël met sy beskrywing van die ontrouheid/prostitusie in Esegïël 16 en 23 kon gebruik het.

Brenner (1996, ble. 66-68) wys op sekere eienskappe van propaganda<sup>35</sup>, waarvolgens sy propaganda beskryf as ‘n verbale (retoriese) transaksie van kommunikasie wat deur die inisieerder/s ontwerp word om die ontvangers van die kommunikasie te oorreed om die inisieerder/s se boodskap/pe te aanvaar, en sodoende ‘n nuwe opinie te formuleer, en dan verder op die nuwe verwerfde posisie te reageer. Dié retoriese transaksie kom ook ooreen met die profetiese proses, waarna Esler & Hagedorn (2006, bl. 28) verwys. Dié profetiese proses integreer die profeet, YHWH, en die teiken gehoor, en wys dat ‘n belangrike retoriese doelwit van die profeet is om die teiken gehoor te oorreed om die boodskap van YHWH te aanvaar (Esler & Hagedorn, 2006, bl. 28). Die tegnieke om dié oorreding te behaal kan die volgende insluit (Brenner, 1996, ble. 66-68).

- a. *Gebruik van stereotipering.* Veralgemenings en slagspreuke word veral in oorreding gebruik en te veel detail word as ‘n hindernis gesien. Soos die

---

<sup>35</sup> Die volgende lys van instrumente het Brenner grootliks geleen by B. LaBelle, ‘The Propaganda of Misogyny’, in Lederer (ed), *Take Back the Night*, bl. 174-178, 324; wat op sy beurt gebaseer is op J.A. Brown, *Techniques of Persuasion* (New York: Penquin, 1963).

propaganda meer venynig raak word die stereotipes ook minder. Block (1997, bl. 465) stel dat in Esegïel 16 en 23, wat as venynige propaganda beskryf kan word, die werkwoord en naamwoord vorm van “om ontrou te wees” (רַחֵם) dikwels gebruik word. Gegewe die verbonds-basis van die huweliksmetafoor is dit vreemd dat Esegïel nie die werkwoord vorm van “om egbreek te pleeg” (רָחַץ) gebruik nie. Esegïel se gebruik van (רַחֵם) het ‘n spektrum van betekenis-moontlikhede, wat net soveel meer retoriese impak het: (1) Die gebruik van die partisipium om ‘n professionele prostituut te beskryf kon verwys na die gereelde voorkoms van Israel se ontrouheid; (2) die motief van persoonlike wins (Esegïel 16:33-34) plaas ontrouheid in die sfeer van prostitusie, eerder as egbreek; (3) die betrokkenheid van veelvoudige ‘minnaars’ (Esegïel 16:17, 25-29) is meer beskrywend van ontrouheid; en (4) in kontras met die werkwoord vir egbreek wat net na die onwettige seksuele omgang van beide die geslagte verwys, verwys ontrouheid net na die vroulike geslag. Omdat Israel die vroulike rol in die verhouding met Israel vervul, is dit ook vanpas dat die werkwoord wat in die metafoor gebruik word, vroulik van geslag is (Block, 1997, bl. 465). In die 1933 Vertaling word die woord ‘hoer’ en ‘hoerery’ gebruik. Dié bogenoemde stereotipering as ‘n retoriese tegniek kan dan veral in die 1933 Vertaling opgemerk word. Die 1983 vertaling het verskillende vertalings vir “om ontrou te wees” gebruik, soos slet/hoer/onsedelik/ontrou/gewillig met hulle omgegaan/stel vrylik tot beskikking/prostitute. Dit is dan veral in die 1983 Vertaling waar die retoriese tegniek van stereotipering verlore gaan. Dié versagting van die venynige taal van Esegïel 16 en 23 deur meer huidige vertaling van die Bybel word veral deur Block (1997, bl. 17) en Odendaal (1999, ble. 172-173) uitgewys.

- b. *Benaming en naam vervanging*, soos gesien kan word in Esegïel 23 waar Israel en Juda onderskeidelik as Ohola en Oholiba heet, volg dieselfde beginsel van ongekompliseerde ekonomie soos by stereotipering.
- c. *Seleksie*. Sodat oorreding kan plaasvind, word net sekere feite van die saak weergegee in pleks van die groter prentjie. Vervolgens word die ontvanger se visie beperk. In Esegïel 16 word dit veral gesien met die beskuldigings, waar net Jerusalem se kultiese en politieke promiskuiteit genoem word. In Esegïel 23 word ook net Ohola en Oholiba se kultiese en politieke ontrouheid

genoem. By die kortlikse gedeelde narratief tussen YHWH en Jerusalem in Esegïel 16 word die geskiedenis van die verhouding tussen YHWH en Jerusalem nie histories korrek weergegee nie, maar word sekere aspekte uitgelig (geselekteer), soos Jerusalem se heidense afkoms. Block (1997, bl. 475) stel dat streng gesproke Jerusalem se ouerskap Jebusities is, maar dat Esegïel met die Hetitiese en Aramese ouerskap van Jerusalem wou wys dat Jerusalem se oorsprong ingebed is in die ergste vorm van menslike verdorwenheid (Block, 1997, bl. 475). Inteendeel is die hele geskiedenis van Israel in Esegïel 16 en 23 revisionisties (Block, 1997, bl. 462). Met Esegïel 23 word daar ook willekeurig met die gedeelde narratief tussen YHWH en Ohola en Oholiba omgegaan. Wat dan ook veral opvallend in Esegïel 23 is, is die gebrek aan 'goue' era, soos ook vroeër genoem is. Daar is egter 'n retoriese doel met dié seleksie. Volgens Block (1997, bl. 462) is die algemene konsensus van die heersersklas dat Israel se sekuriteit ferm in YHWH se onherroepbare verbondsbeloftes gewortel is. Die retoriese krag van die revisionistiese seleksie van Israel se geskiedenis is geleë in YHWH wat self Israel se verlede evalueer en stel dat die enigste sekuriteit vir Israel van die begin YHWH se genade is (Block, 1997, bl. 462). Halls (1989, bl. 111) noem dié tipe retoriek 'n vorm van teologiese abstraksie. Die rede hoekom sekere gedeeltes van Israel se geskiedenis geselekteer word, is omdat 'n patroon opgebou word van die absolute kontras tussen YHWH se ongemotiveerde genade aan die eenkant en Israel se skaamtelose apostasie aan die ander kant. Die teologiese abstraksie vind dan plaas waar elke kant van analise die omvang van die ander kant vergroot (Halls, 1989, bl. 111).

- d. *Oordrywing en leuens*. Dié tegniek hou verband met die bogenoemde tegniek omdat net 'n geselekteerde weergawe van 'n situasie 'n leuen deur weglating behels.
- e. *Herhaling* maak 'n integrale deel van politieke of ekonomiese propaganda uit. Herhaling maak dat 'n verbale herhaalde entiteit 'n nie-verbale bestaan aanneem. Oorreding volg dus op dié herinnering. Herhaling desensitiseer ook die teiken gehoor ten opsigte van die wese/oorsprong van die aansprake wat gemaak word. In Esegïel 16 en 23 word die werkwoord en naamwoord vorm van "om ontrou te wees," tot *ad nauseum* herhaal, soos ook in die ekstrinsieke analise uitgewys word.

- f. *Beloftes en Dreigemente*. Beloftes en dreigemente is gekoppel aan die aanvaarding of nie-aanvaarding van die idees wat gepropageer word. Die toediening van skaamte kan onder dreigemente funksioneer. Esegïel 16 bestaan uit dreigemente van 'n naderende oordeel, met die belofte van hoop in die laaste verse. Dit kan ook 'n rede wees hoekom die toediening van skaamte nog in Esegïel 16 voorkom. By Esegïel 23 is daar nie meer 'n dreigement van oordeel nie, maar wel die sekerheid van oordeel.
- g. *Spesifieke voorbeelde* as 'n komplementêre tegniek tot stereotipering, word gebruik om algemene punte te maak. By die beskuldigings teenoor Jerusalem in Esegïel 16 en teen Ohola en Oholiba in Esegïel 23 word veral die 'minnaars' Egipte, Assirië, en Babilonië as voorbeelde van Israel se ontrouheid genoem.
- h. *Gesag*: Om propaganda se aansprake tot die waarheid te bevestig, appelleer propaganda tot gesag sodat die propaganda gelegitimeer kan word. In Esegïel 16 steun Esegïel op die gesag van YHWH om die legitimiteit tot die profesie te voeg (Eichrodt, 1970, bl. 14), in vers 1, 3, 14, 19, 23, 30, 36, 59, en 63. In Esegïel 23 steun Esegïel in verse 1, 22, 28, 32, 34, 35, 36, en 46 op YHWH se gesag. Dit is ook opvallend dat dié steun in Esegïel 16 en 23 meestal by die strafaankondigings voorkom.

(Brenner, 1996, ble. 66-68)

Milena Kirova (2005, bl. 35.15) stel dat daar verder 'n teologiese doelwit met die retoriese propaganda van die ontrouheid van Israel is. Omdat die vrou *die mens* in die huweliksmetafoor verteenwoordig, word die ontrouheid van die vrou die ontrouheid van die mens. Ontrouheid word dus ook die epitoom van alles wat weersinwekkend van die mens is. Dié ontrouheid verkry egter teologiese krag as dit deel van 'n polariteit word (dié idee stem ooreen met Halls se teologiese abstraksie), soos goed en sleg, rein en onrein, en YHWH en die mens. Die graad van negatieweiteit aan die 'lae' kant van die pool is afhanklik van die graad van positieweiteit aan die 'hoë' kant van die pool. Die beskrywings van die ontrouheid moet dan relatief tot getrouheid van YHWH gesien word. Die oorfloedige genade van YHWH vereis ook oorfloedige ontrouheid van die mens (Kirova, 2005, bl. 35.15). Dit is dan reeds in die propaganda van die ontrouheid van Israel dat YHWH se karakter op 'n implisiete

wyse te voorskyn kom. Hoe meer Israel se ontrouheid dus aangespreek word, hoe meer word YHWH se karakter van getrouheid geïmpliseer.

Ontrouheid is ook belangrik en word retories deur Esegïël benadruk, omdat een van die teologiese fokuspunte van Esegïël juis die verduideliking is van hoekom YHWH die ballingskap veroorsaak het, en hoekom YHWH die verbond verwerp het. Esegïël 16 en 23 se fokus is primêr gerig op Israel se ontrouheid teenoor YHWH. Ontrouheid is die sonde waardeur die volk hulleself en die land onrein maak, toe hulle ander gode in die plek van YHWH gekies het. Dié ontrouheid is van Israel se vroegste dae af, en hulle het nooit hulle harte vir YHWH gegee nie, soos Esegïël 16 en 23 ook uitwys (Boadt, 1996, bl. 715).

Dit is belangrik om die metafoor van ontrouheid te verstaan. Die tenoor van die metafoor is godsdienstige afvalligheid en onvanpaste politieke bande, en die voertuig is ontrouheid. Wanneer daar byvoorbeeld van Jerusalem se politieke promiskuïteit in Esegïël 16:23-34 gepraat word, is die tenoor onvanpaste politieke bande, terwyl die voertuig nog steeds ontrouheid is. Daarom is dit belangrik, en Riegner wys ook hierop in Hoofstuk 4 van hierdie tesis, dat al praat die tekste van ontrouheid, die implisiete betekenis godsdienstige afvalligheid en onvanpaste politieke bande is (Day, 2000, bl. 308). Al wys die figuurlike gebruik van ontrouheid gewoonlik na godsdienstige afvalligheid (Erlandson, 1980, bl. 101) is die *verbondgrondslag* van beide misdade die verband tussen godsdienstige afvalligheid en onvanpaste politieke bande. Eichrodt (1970, bl. 208) verduidelik die verbondsimplikasies van die *politieke* ontrouheid van Israel deur te wys dat sulke politieke bande gewoonlik veroorsaak dat die staatgod van die spesifieke land betrokke deur Israel ingevoer word en so die eksklusiewe verbondsreg van YHWH aantas (Eichrodt, 1970, bl. 208). Daarom het die oorheersende seksualiteit in Esegïël 16 en 23 *ander* retoriese doelwitte as noodwendig pornografie, wat die oorheersing van die oorwegende manlike gehoor oor vroue moes propageer, soos Brenner (1996, bl. 76) dan ook beweer.

### **5.3. Seksualiteit**

Die tesis sien “die seksuele” aanwesig in Esegïël 16 en 23 as die belangrike retoriese oorgang tussen die wese van Israel se dae, en die geweld van Israel se strawwe. In die bogenoemde bespreking ten opsigte van die huweliksmetafoor is

daar geargumenteer dat die voertuig van die huweliksmetafoor, en die ideologiese raamwerk van die verbond vir die heersersklas, as veronderstelde gehoor, dadelik teologies laat dink het (sien die kognitiewe dimensie in Hoofstuk 2). In die denke van die heersersklas is YHWH karaktereienskappe toegeken, wat dalk nie eksplisiet in Esegïel 16 en 23 teenwoordig is nie, maar implisiet verstaan is. Daar is ook sekere karaktereienskappe aan die heersersklas toegesê soos kultiese en politieke ontrouheid. Die aktiewe aard van Israel se soeke na die geleentheid vir ontrouheid word deur die seksuele beelde in Esegïel 16 en 23 versterk. Dit is ook dié aktiewe soeke na geleentheid vir ontrouheid wat YHWH se straf ontloot – straf wat aktief gewelddadig is.

Een van Esegïel 16 en 23 se merkwaardigste eienskappe is dan hoe die tekste seksualiteit en geweld op 'n retoriese vlak bymekaar bring, sodat die gedeeltes wat 'n seksuele aard het (soos bv Eseg 23:3: “Hulle was al onsedelik in Egipte, toe hulle jonk was. Dáár is hulle borste al betas, dáár, toe hulle nog jongmeisies was, is daar al aan hulle borste gevat”) 'n gewelddadige aard toon. Die retoriese oorgange tussen die seksualiteit en die geweld in die tekste is by plekke naatloos. Dit is veral met Esegïel se gebruik van die werkwoord “om te ontbloot” waar dié retoriese oorgang gesien kan word, soos ook in die ekstrinsieke analise uitgewys word.

'n Ander moontlike retoriese oorgang van seksualiteit na geweld is die *Beker van Woede* metafoor in Esegïel 23:31-34. Die *Beker van Woede* metafoor is ook 'n belangrike opsomming van Esegïel 23, omdat al die teologiese temas van Esegïel 23, soos die optrede en die gepaardgaande straf van Israel, in die metafoor genoem word. Om die metafoor se goddelike oorsprong te bevestig (en daardeur die metafoor se gesag te bevestig) word die metafoor begin met die formule: “So sê die Here Here” en geëindig met die formule: “Ek, die Here, het gepraat.” Die beker word beskryf as diep en wyd en kan ook baie volume bevat, wat verwys na intensiteit van die komende oordeel (Block, 1997, ble. 754-755). Tot by dié metafoor word die verwysing na die ontbloting van Ohola en Oholiba se borste in verse 3, Ohola se borste in vers 8 en Oholiba se borste in vers 21 as 'n tekenend van die aktiewe seksuele aard van Ohola en Oholiba se verhouding met hulle ‘minnaars’ gesien. Tot by die *Beker van Woede* metafoor is die verwysings na borste dus seksueel van aard. Met dié agtergrond van die seksuele aard van die ontbloting van Ohola en

Oholiba se borste word die gehoor, aan die hand van *Beker van Woede* metafoor, skielik gebring by Oholiba se straf, as sy die beker se skerwe gebruik om dieselfde borste, wat sy ontbloot het, stukkend te skeur.

'n Ander moontlike retoriese oorgang van seksualiteit na geweld, wat nie in die ekstrasieke analise uitgelig is nie, is die tema van bloed in Esegïël 16 en 23. Galambush (1992, bl. 102) verwys veral na die voorkoms van bloed in Esegïël 16 waar Jerusalem as baba in "haar bloed spartel" (vers 6); en as jongmeisie van haar bloed afgewas word (vers 9). Veral vers 9 se bloed het 'n seksuele toon omdat dit na menstruele bloed kan verwys. Die voorkoms van bloed by Jerusalem as 'n beskuldiging in Esegïël 16:36, 38; en as 'n beskuldiging by Ohola en Oholiba in Esegïël 23:37, 45 het kritiese gevolge. Op die vlak van die voertuig van die huweliksmetafoor is YHWH se vrou/e onrein in beide hulle optrede (ontrouheid) en wese (as vrou). Daarom kan YHWH, as heilig, nie met 'n onrein persona omgaan nie. Op die vlak van die tenoor van die huweliksmetafoor is daar ook kritiese gevolge. As die blyplek van YHWH die lokaal van onreine bloed is, kan YHWH nie meer daar vertoef nie (Galambush, 1992, ble. 102-104).

Hierdie retoriese spronge van seksualiteit na geweld in die gebruik van die term "ontbloting," die *Beker van Woede* metafoor, en die tematiese gebruik van bloed kan ook saam funksioneer met die oorhoofse gewelddadige aard van die straf orakels in die boek van Esegïël. Die feit dat Esegïël 16 en 23 funksioneer in die straf orakels gedeelte van die boek Esegïël, gee 'n persoon die idee dat dit juis die oorhoofse gewelddadige aard van Esegïël 16 en 23 is, wat maak dat die seksualiteit wat binne die tekste funksioneer, ook 'n gewelddadige aard verkry.

#### **5.4. Geweldsmetafore**

Die retoriese krag van die geweld in Esegïël 16 en 23 is opvallend. Waar die heerserklass ook die oorlog ideologieë van eer/oneer en doelmatigheid voorstaan, kon die eksplisiete ontbloting en die groepsverkragting, as vorme van geweld, skokkend voorkom. Om die geweldsmetafore in Esegïël 16 en 23 egter duideliker te verstaan moet eers na die voorkoms van trauma by die heersersklas gekyk word. Soos Jesaja, Jeremia, en die Twaalf, is Esegïël geplaas binne in die Babiloniese Ryk se strewe na wêreld dominasie. Esegïël verwys keer op keer na die afskuwelike aard van oorlog en die trauma van ontworteling. Die ballingskap, en die gepaardgaande

geweld, is die raamwerk vir die verstaan van die geweld in Esegïel 16 en 23. Die trauma van ballingskap kan individue en groepe *ontvorm* en vorm. Ballingskap kan wantroue, vrees, en vervreemding veroorsaak. Ballingskap en die gepaardgaande geweld kan ook tot posttraumatiese-stresversteurings lei, soos die hopeloosheid van depressie, woede, selfhaat en die verlies van die gevoel van behoort. Dit kan ook geloof, koherente netwerke van betekenis, en konstruksies van kommunale en individuele identiteit vernietig (Stulman & Kim 2010, ble. 148-150).

Die naderende vernietiging van Jerusalem en die ballingskap van die heersersklas monopoliseer die inisiële stadium van die Esegïel se profesie (hfst. 1-24). In dié gedeelte is Esegïel se taal onmiskenbaar ontstellend; sy beelde is snydend; en sy visioenêre verslae en simboliese dae is skokkend. Soos vroeër genoem domineer geweld die oorgrote gedeelte van die simboliese topografie, ingesluit die manier hoe YHWH uitgebeeld word. Esegïel se retoriek van die naderende ramp moet dus gesien word deur die lense van oorlog en die trauma van ballingskap (Stulman & Kim, 2010, bl. 154).

Hartland (1999, bl. 113) stel dat die geweld wat in die boek van Esegïel nie net 'n vorm van *projeksie* van 'n getraumatiseerde heersersklas is nie. Esegïel fokus op die geweld wat deur Israel self ook gepleeg was, en in die geval van Jerusalem en Oholiba nog steeds gepleeg word. Soos reeds uitgewys word, moet die geweld in Esegïel 16 en 23 in die breër raamwerk van die geweld in die boek Esegïel gesien word. In Esegïel 7:23-27 word die rede vir die ballingskap spesifiek aan bloedige misdade en geweld toegeskryf. So ook is die straf van YHWH in Esegïel 8:17 'n direkte resultaat van Juda wat die *hele land boonop vol van geweld maak*. In Esegïel 9:9 wys Esegïel daarop dat sonde van Israel en Juda enorm groot is, omdat die land vol moord is (Harland, 1999, bl. 114). Wat verder deur Harland (1999, ble. 115-120) uitgewys word, is dat dié geweld/bloedige misdade/moord grammatikaal spesifiek op die neem van *menslike lewe/ns* wys. Esegïel benadruk hierdie bekommernis ten opsigte van die neem van lewe/ns deur herhaaldelik na die bloedvergieting in die land te verwys (Esegïel 22:3 [x2]; en 23:34). Moord word verder aan onreinheid gekoppel omdat kultiese misdade en die sosiale orde aan mekaar gekoppel word. As YHWH dus nie meer geëer word nie, sal lewe ook nie meer geëer word nie. Sentraal tot Esegïel se bediening is die belangrikheid van die reinheid van YHWH. Omdat daar moord in die land gepleeg word, kon YHWH ook nie meer in die land bly nie.



Wat Esegïel benadruk is dat moord nie net 'n sosiale misdaad is nie, maar dat moord die volk van YHWH skei (Harland, 1999, ble. 115-120).

In Esegïel 16 en 23 is geweld eksplisiet deel van die strawwe teen Israel. Soos wat reeds gesien is met die beskrywing van YHWH se polariteit van karakter teenoor die mens, en van die beskrywing van die YHWH se karakter wat regverdig is, moet die straf dus proporsioneel tot die misdaad wees. Harland (1999, bl. 120) stem hiermee saam, en stel dat, volgens die *geregtigheid* van YHWH, dié wat die geweld pleeg ook dieselfde mate van geweld moet ontvang. Gegewe Esegïel se agtergrond in die Priesterlike denke, kan dit gesien word dat die strawwe wat YHWH teen Israel bring, vanpas is. Die straf van die ballingskap en dood, vernietiging, oorlog en beleg is vanpas vir 'n nasie wat vol geweld geword het (Harland, 1999, bl. 121).

Harland (1999, bl. 121) maak 'n verdere belangrike punt as hy stel dat die straf teenoor Israel nie as outomatiese oorsaak en gevolg straf, wat volgens sy eie outonome reëls werk, gesien moet word nie. In Esegïel is daar 'n persoonlike reaksie van YHWH omdat die geweld teenoor Hom gerig is. Omdat Israel in ballingskap weggevoer is, word YHWH se Naam tot skande tussen die heidense volke gebring (Esegïel 36:20). Israel se kennis van YHWH moes as seën tot die nasies wees, maar ontheiliging het die plek van heiliging ingeneem. Hoekom die straf teenoor Israel ook nog so koud en sonder meegevoel kan klink, is omdat teen die tyd van die profesieë van Esegïel 16 en 23, die stadium van Israel se sonde so ernstig is dat daar geen plek vir vergifnis meer bestaan nie. Dit is te laat om te bekeer. Die primêre bekommernis van Esegïel is nie om die heersersklas te bekeer nie, maar om YHWH se geregtigheid aan die heersersklas te *verduidelik* (Harland, 1999, ble. 122-123).

Dié geweld kan ook erg wees as net die strawwe in Esegïel 16 en 23 genoem word. Block (1997, bl. 504) gebruik die idee van polariteite, wat vroeër verduidelik is, om die strafheid van YHWH se strawwe te verduidelik. Die hardheid van YHWH se straf staan in kontras met die intensiteit van verbondsliefde. YHWH het sy verbondsliefde mildelik in Esegïel 16 en 23 op Israel uitgestort, en Hy antwoord nou met mildelike straf vir Israel se veragting van sy genade (Block, 1997, bl. 504)

Esegïel 16 en 23 se geweld is ook om YHWH se reputasie te bewaar. Omdat die land, en die stad Jerusalem/tempel egter verontreinig is, word YHWH ook

gedwing om die land en die stad Jerusalem/tempel te verlaat. YHWH word self 'n balling. Soos die Judese ballinge, is YHWH ook gedwing om die veiligheid van die land, stad en tempel te verlaat; net soos die Judese ballinge, is YHWH ook getraumatiseerd; en net soos die Judese ballinge is YHWH ook beskaamd ten opsigte van sy ballingskap. In reaksie straf YHWH vir Israel om (1) sy reputasie te beskerm, (2) om die verkeerde dinge wat teen Hom gedoen is, te herstel, (3) en om die simboliese gemors op te ruim. Dié aksies kan gesien word in die rede hoekom YHWH Israel straf: ..... en jy sal besef dat Ek YHWH is (Esegiël 16:62) (Stulman & Kim, 2010, ble. 157-158).

Wat ook van die felheid van die geweld in Esegiël 16 en 23 verstaan moet word, is wat Riatt (1977, bl. 36) die *ontwikkeldende opeenvolging van die orakels van oordeel* in die boeke van Esegiël en Jeremia noem. Hier word dan net op die boek van Esegiël gefokus. Hy noem die stadiums as volg: (1) 'n *begin stadium* waar sterk woorde van oordeel met woorde van hoop en roepe tot bekering saamgevoeg word. Dit kan juis gesien word in die dubbele verkondiging van hoop aan die einde van Esegiël 16; (2) 'n *deurslaggewende oorgangstadium*, waar die onvermoë van Israel om hulle te bekeer, spasie laat vir feller oordeel en minder hoop. Wanneer die verwysing na die onvermoë om te bekeer in Esegiël 16 en 23 teenwoordig is, weet die gehoor dat dié periode wel verskaf is, maar nie van gebruik gemaak was nie. Die gebrek aan bekering lei tot 'n *radikalisering van die oordeel boodskap*; en (3) na die afloop van 'n ruspunt, waar daar 'n diepgaande revolusie in Juda se status en YHWH se verteenwoordiging van sy wil vir Juda plaasvind, kom daar 'n radikale en ongekwalifiseerde boodskap van verlossing in die boek van Esegiël (Riatt, 1977, bl. 36).

Dié stadiums in die beweging in oordeel in Esegiël is aan die een kant interpretatiewe konfigurasies, dus stadiums in Esegiël se eie verstaan van YHWH se aksies teenoor die agtergrond van die werklikheid van ballingskap wat in hoofstuk 3 genoem word, maar ook stadiums in YHWH se wil en selfopenbaring. Die mislukking van ligter vorme van straf (soos die toedien van skaamte), die ineenstorting van hoop vir bekering, en die verwerping van enige idee van 'n suiwerings vorm van straf (Riatt, 1977, bl. 37), is die ontwikkelende opeenvolging van straf waarin Esegiël 16 en 23 geplaas word. Die felheid van die straf in Esegiël 23 wat retories meer as in Esegiël 16 benadruk word, en die afwesigheid van hoop in Esegiël 23 moet teen die

agtergrond van die ontwikkelende opeenvolging van die orakels van straf gesien word.

Wat dus belangrik is in terme van die bespreking ten opsigte van die geweldsmetafore van Esegïel 16 en 23 is dat die geweldsmetafore, net soos die huweliksmetafoor, vir die heersersklas 'n raamwerk van wie God is oproep. Net soos by die huweliksmetafoor, is die aksies van God eksplisiet, maar die heersersklas moes die konteks van ballingskap ervaar om God se implisiete karaktereenskappe te verstaan. Block (1997, bl. 39) wys daarop dat die orakels van oordeel in Esegïel 16 en 23 meer as aankondiging van toekomstige gebeurtenisse is. Dit is, deur die gebruik van "om te weet," aankondiging van YHWH se selfopenbaring, soos Riatt ook dan uitwys. Deur die dinge wat gaan gebeur *sa/* die heersersklas 'weet' wie YHWH is (Block, 1997, bl. 39).

Selfs toe Esegïel die profesieë in Esegïel 16 en 23 lewer kon die heersersklas dié implisiete karaktereenskappe van YHWH mis of verkeerd verstaan. Die vraag ontstaan of die heersersklas ook die verbond as raamwerk opgeroep het toe hulle met die geweldsmetafore gekonfronteer is. Die ballingskap kon dus vir die heersersklas die konteks skep waarin hulle van sekere reaksies van YHWH bewus word, maar die ballingskap hoef nie binne die raamwerk of 'ideologie' van die geweldsmetafore verstaan te word nie. Omdat die seksualiteit en die geweld in Esegïel 16 en 23 so retories naatloos tussen mekaar skuif, kan daar ook nie verwag word dat die heersersklas op een plek 'n raamwerk van die verbond veronderstel en dan dadelik na 'n raamwerk van ballingskap moet skuif nie.

Day (2000, ble. 296-305, 307-308) verdedig die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23 en stel dat die geweldsmetafore in Esegïel 16 en 23 in die lig van die huweliksmetafoor gesien moet word. Die geweldsmetafore is spesifiek op die oortredings van die verbond gerig, wat godsdienstige afvalligheid en onvanpaste politieke bande insluit. Deur die moontlikheid van die ontbloting van Jerusalem; die samekoms van 'minnaars' wat die strawwe moet uitoeven; die steniging van Jerusalem; en die op sny van Jerusalem se liggaam, as letterlike strawwe vir ontrouheid in antieke Israel na te vors, kom Day tot die gevolgtrekking dat daar net te veel onduidelikhede bestaan oor wat die strawwe vir ontrouheid is. Dit is egter by die partisipium gebruik van liefde (אהבה) in 'minnaars' (מְאַהֲבִים), soos wat Susan

Ackerman ook verduidelik, wat die verbondsraamwerk vir die geweldsmetafore skep. Wanneer Esegïël die woord 'minnaars' gebruik, roep hy die implisiete tenoor van politieke bondgenote op, wat dan ook Israel kan straf omdat verowering deur ander lande 'n standaard verbondsvloek is (Day, 2000, ble. 296-305, 307-308).

Die strawwe wat Israel al ontvang het, en nog kom in Esegïël 16 en 23, is dus die persoonlike oordeel van Israel se Verbondsgod. Die retoriese strategie om die karakter van dié Verbondsgod te kommunikeer gebruik egter meer die realiteit van goddelike voorsienigheid en die logika van sonde-oordeel, as om presiese strawwe vir presiese sondes te bereken (Fishbane, ble. 147-149). Verkragting is egter een van die verbondvloeke of strawwe wat Israel ook te wagte kan wees (Magdalene, 2004, ble. 343-344).

### **5.5. Verkragting**

Dié verkragting in Esegïël 16 en 23 dui op intergroep geweld. Intergroep verkragting is gesien as 'n deel van oorlogvoering (Magdalene, 2004, bl. 338). Kelle (2008, bl. 96) sien die ontwikkeling van die metafoer van die verkragte vrou as verteenwoordigend van 'n bedreigde of vernietigde stad, as retoriek wat in tye van oorlog gebruik is. Hy maak twee waarnemings ten opsigte van dié gebruik: (1) Wanneer Esegïël 16 en 23 die vernietiging van die stad beskryf, word die metaforiese taal van fisiese en seksuele geweld teenoor vroue gebruik; en (2) 'n ondersoek na verwysings ten opsigte van vroue in die profetiese tekste wys dat stede as vroue eksklusief in die konteks van vernietiging persoonifieer word. Die taal van fisiese en seksuele geweld teenoor vroue sou dus 'n retoriese effek op die heersersklas hê (Kelle, 2008, ble. 100-101).

Dié retoriese effek kan gesien word in die verdere waarneming van Kelle (2008, bl. 103) wat stel dat die vernietiging van die stad gewoonlik 'n hoofstad bedoel. Dié stede is gewoonlik setels van kultiese en politieke mag. Deur na die vernietiging van Jerusalem te verwys, feminiseer Esegïël sy hoofsaaklike manlike gehoor. Hierdie personifikasies, wat in die konteks van vernietiging plaasvind, is 'n oorlogstyd-kritiek van die politieke en die kultiese heersers. Esegïël gebruik dus dié personifikasies as 'n populistiese diskoers wat retories, 'n politieke en teologiese afstand, tussen die algemene ballinge en die heersersklas wil veroorsaak. Binne die raamwerk van die gedeelde perspektiewe van die antieke Israelitiese gemeenskap,

word die magtigste sosiale groep – die manlike dinastiese elite – *ontvorm* in die mees hulpelose sosiale groep – die verkragte en seksueel aangerande vrou. Dié heersersklas wat oënskynlike eindelose mag besit en ook lojaliteit vereis, maar wie se aksies Israel tot oorlog gedwing het, word weerloos, beskaam en ondergeskik, deur die populistiese diskoers, gemaak (Kelle, 2008, bl. 108).

Kelle (2008, bl. 109) verduidelik dat die retoriese effek van profetiese personifikasies van stede as vroulik ook 'n dubbele metaforisering is. Net soos die metafoor van Jerusalem as vrou in Esegïël 16 die gehoor se perspektief op die heersersklas beïnvloed, beïnvloed die metafoor ook die gehoor se perspektief op YHWH, omdat die eggenoot van Jerusalem YHWH is. Deur YHWH as die eggenoot van Jerusalem voor te stel, plaas Esegïël vir YHWH in die profesie as die man wat die lot van Jerusalem in sy hande hou en wat kan straf, beskaam en selfs kan doodmaak. Die retoriese krag van die dubbele metaforisering is veral aangrypend reeds by die heersersklas waar YHWH, soos Block ook aandui in Hoofstuk 3 van hierdie tesis, deur die heersersklas gekoöpteer is. YHWH, wat by die heersersklas funksioneer as 'n god wat hulle aksies toelaat en ook op hulle behoud ingestel is, word deur die dubbele metaforisering retories van die heersersklas bevry (Kelle, 2008, bl. 109).

## **5.6. Skaamte**

Esegïël 16 en 23 benadruk dat YHWH van die begin af van die basiese karakter van Israel bewus is. In die konteks van skaamte het dit beteken dat YHWH van die begin bewus is dat sy verhouding met Israel Hom tot skande kan bring. Toenemende skande verlaag egter die status en posisie van 'n persoon in die samelewing. YHWH is dan ook deur die aksies van Israel oneer aangedoen (Ben Zvi, 2004, bl. 380). YHWH het dus skaamte ervaar deur die aksies van Jerusalem in Esegïël 16. Soos alreeds in die ekstrasieke analise aangetoon is, funksioneer die toedien van skaamte in 'n wederkerige maar asimmetriese verbondsverhouding as 'n nie-gewelddadige manier om die ander party se optrede te herstel. Daar sou ook verwag word dat die interne druk van die vrees van skaamte dié toegediende skaamte sou versterk.

Esegïël gebruik herhaaldelik skaamte taal in die boek van Esegïël op twee maniere: (1) daar is diskresie-skaamte (fatsoenlikheid wat 'n persoon verhoed om op

sekere maniere op te tree); en (2) daar is vernedering-skaamte (skaamte wat gevoel word na 'n vernedering). Beide van hierdie vorme van skaamte is positiewe tipes van skaamte, dus vra dit vir positiewe optrede. Esegïël merk nie die vorme van skaamte by die heersersklas op nie (Lapsley, 2012, bl. 289). As daar egter skaamte onder die ballinge heers, is dit 'n ander tipe skaamte

Skaamte kom egter net in Esegïël 16:59-63 voor. As daar van skaamte gepraat word in Esegïël 16:59-63 is dit opvallend dat die skaamte 'n voorspelling van skaamte is. As die skaamte wat Israel moes ervaar nie in Esegïël 23 voorkom nie, kan aanvaar word, en Riatt wys dit ook uit, dat die toedien van skaamte as 'n nie-gewelddadige manier om Israel se optrede te herstel nie gewerk het nie. Odell (1992, bl. 105) wys uit dat al praat Esegïël 16:59-63 van 'n toekomstige gevoel van skaamte, skaamte al klaar deel van die ballinge se lewens uitmaak. Enige poging om die skaamte in Esegïël 16:59-63 te interpreteer moet kennis neem van deurdringende gevoel van vernedering en mislukking wat al klaar by sommige van die ballinge aanwesig is (Odell, 1992, bl. 105).

Odell (1992, ble. 105-111) dink dat, teenoor die agtergrond van vernedering en mislukking, kan die reaksie van Jerusalem in Esegïël 16.63 ("Jy sal daaraan dink en jou skaam. Jy sal van skaamte nie weer jou mond oopmaak nie") gesien word as publieke klagte wat die betroubaarheid van YHWH in twyfel trek. Die ballinge is dus skaam oor YHWH se optrede (die skaamte is dus uitwaarts gerig en kon nie 'n positiewe tipe van skaamte wees nie). Die res van Esegïël 16 moet dan in reaksie tot hierdie publieke klagte gesien word. Esegïël kom met 'n teen-klagte en wys na YHWH se verbintenis tot die baba Jerusalem, uit vrye guns alleen is. Esegïël brei dié teen-klagte uit deur die verhaal van Jerusalem te ontwikkel na 'n verhaal vol ontrouheid (Odell, 1992, ble. 105-108). As Esegïël 16 die klagte van YHWH se betroubaarheid uitdaag, voltooi Esegïël met verse 59-63 sy argument deur te stel dat YHWH, ten spyte van Israel se mislukking om die verbond te bewaar, nie sy verbond met Israel sal vergeet nie. Die laaste gedeelte van Esegïël 16 is dus retories ontwerp om die heersersklas se veronderstelling en selfgenoegsaamheid uit te daag en hulle te forseer om hulle rol in die mislukking van die goddelik-menslike verhouding te ondersoek en te erken. Al sal daar skaamte wees, sal daar nie oor YHWH se ontrouheid gekla word nie, omdat YHWH sy deel van die verbond nagekom het (Odell, 1992, ble. 110-111).

## 5.7. Samevatting

In die intrinsieke analise is gesien hoe belangrik retoriek in Esegïël 16 en 23 is. Die retoriese doelwitte van Esegïël is dan om Israel die onkeerbaarheid en regverdigheid van YHWH se oordeel te laat besef. Hierdie retoriek van oordeel dien ook as 'n aansporing tot selfondersoek vir die heersersklas. Esegïël 16 en 23 is dus godsdienstige tekste met 'n etiese aansporing.

Die huwelik is deur Esegïël as voertuig van die huweliksmetafoor gebruik om YHWH se aksies vir die heersersklas te verduidelik. Die huweliksmetafoor laat spasie vir die intensiteit van YHWH om deel van die YHWH-Israel verhouding te funksioneer. Die asimmetriese, wederkerige, en hiërargiese aard van die huwelik roep egter verbondsbeelde op, en daar kan tereg gesê word dat die verbond dalk 'n beter raamwerk as patriargie is waarteen die huweliksmetafoor verstaan kan word.

Die ontrouheid in Esegïël 16 en 23 wys op godsdienstige afvalligheid en onvanpaste politieke bande, en dié ontrouheid word deur verskeie retoriese tegnieke in Esegïël 16 en 23 versterk. Die retoriese fokus op Israel se ontrouheid wys YHWH se getrouheid, maar ook op die wesenlike aard van Israel se ontrouheid.

Die tesis sien verder die seksualiteit aanwesig in Esegïël 16 en 23 as die belangrike retoriese oorgang tussen die wese van Israel se dade, en die geweld van Israel se strawwe. Die trauma van die ballingskap gee 'n agtergrond waarteen dié geweldsmetafore verstaan kan word. Israel is egter self gewelddadig en dit is dié geweld en die teenoorstaande polariteit en regverdigheid van YHWH se karakter wat veroorsaak dat geweld met geweld gestraf moet word. Kultiese oorwegings veroorsaak verder dat YHWH self 'n balling word omdat Israel YHWH nie meer kan huisves nie. Die geweld in Esegïël 16 en 23 moet ook gesien word teen die breër beeld van YHWH se genade, maar ook teen die oorkoepelende huweliksmetafoor, wat veroorsaak dat die geweldsmetafore nie afsonderlik van die verbond tussen YHWH en Israel gesien kan word nie. Ook funksioneer die geweld in Esegïël 16 en 23 teen die ontwikkelende opeenvolging van die orakels van straf in die boek van Esegïël.

Die straf van verkragting word gesien teen die agtergrond van die verbondsvloeke wat deel van die verbond uitgemaak het. Verkragting het ook 'n

verdere retoriese doelwit in die feminisering van die heersersklas en die bevryding van YHWH se karakter van ideologiese koöptering deur die heersersklas.

Teen die raamwerk van die verbond kan die toedien van skaamte in Esegël 16 gesien word as YHWH wat sy verbond “onthou” teenoor die klagte van die heersersklas dat YHWH sy verbond vergeet het. Dit is reeds die heersersklas wat moet skaam wees omdat hulle die verbond vergeet het. Die toedien van skaamte is dus ook verbondstaal.



## Hoofstuk 6:

### Voorstelle vir 'n kontekstuele lees van Esegïel 16 en 23

#### 6.1. Intieme Maat Geweld

Daar is in hoofstuk 1 aangetoon dat Intieme Maat Geweld 'n daadwerklike probleem nie net in Suid-Afrika is nie, maar ook in die wêreld. Daar is daarop gewys dat Intieme Maat Geweld op die twee pilare van die ideologie van patriargie en die ideologie van geweld rus. In terme van 'n kursiewe studie van die ideologie van patriargie is aangetoon dat hierdie ideologie op 'n kognitiewe vlak tussen sosiale groeperinge kan verskil. Dit was egter duidelik dat by die meeste voorvalle van Intieme Maat Geweld patriargie 'n sentrale rol gespeel het, omdat die patriargie so dominant in die diskoerse van die partye betrokke by Intieme Maat Geweld voorgekom het.

In hierdie studie, is die huweliksmetafoor gebruik as 'n invalshoek om die voorkoms van patriargie in Esegïel 16 en 23 te ondersoek. Die huweliksmetafoor gee belangrike inligting oor hoe YHWH in Esegïel 16 en 23 verstaan moet word. Die voertuig van die huweliksmetafoor in Esegïel 16 en 23 is die huwelik, en die tenoor van die huweliksmetafoor is die YHWH-Israel verhouding. Die kognitiewe raamwerk wat deur die huweliksmetafoor by die heersersklas opgeroep word, is egter belangrik in 'n ideologiese studie van Esegïel 16 en 23.

In die meeste pogings tot 'n ideologiese kritiek van Esegïel 16 en 23 (O'Brien, 2008); (Yee, 1995); (Yee, 2003) is patriargie die ideologiese raamwerk wat opgeroep word as die huweliksmetafoor in profetiese tekste gebruik word. Die tesis argumenteer dat patriargie egter meer deel is van die voertuig van die huweliksmetafoor as die raamwerk van die huweliksmetafoor. Soos in Hoofstuk 2 van die tesis bespreek is, het patriargie deel van die kognitiewe verwysingsraamwerk van die antieke Nabye Ooste uitgemaak en is nie so spesifiek tot Israel nie. Die verbond tussen YHWH en Israel is egter onlosmakend deel van Israel se teologiese verwysingsraamwerk, en daar word geargumenteer dat 'n ondersoek na die verbond tussen YHWH en Israel meer teologiese resultate lewer as bloot net 'n studie van die patriargie in Esegïel 16 en 23.

In hierdie tesis is aangetoon dat 'n mens eerder die ideologie van geweld op 'n kognitiewe vlak in terme van die aggressor se motiewe en doelwitte behoort te verstaan eerder as om die fokus op die slagoffer se motiewe of doelwitte te laat val. So 'n verstaan van geweld kan 'n mens help om die geweld in Esegïel 16 en 23 beter te verstaan. Dit is veral belangrik om YHWH se motiewe en doelwitte in Esegïel 16 en 23 beter te verstaan en in die proses die teologiese rykdom van Esegïel 16 en 23 te ontgin. YHWH se optrede in Esegïel 16 en 23 stem meer ooreen met geskildgedrewe geweld wat in hoofstuk 2 aan die orde gekom het, eerder as met roofsugtige geweld, omdat YHWH hier op die uittarting van Israel reageer.

Die tesis se doel is om 'n alternatiewe hermeneutiese lens voor te stel wat aan die een kant die bogenoemde patriargie Esegïel 16 en 23 erken, maar wat ook Esegïel 16 en 23 se interpretasie moontlikhede wil verbreed. Soos wat al genoem is, is gevind dat die geweld en die patriargie teenwoordig in die huweliksmetafoor moeilik van mekaar geskei kan word, en ook nie apart van mekaar funksioneer nie. Die tesis argumenteer dat geweld 'n beter, asook bykomende hermeneutiese lens is as patriargie, om die profetiese tekste van Esegïel 16 en 23 te lees. Daar is verder aangetoon dat die verbond tussen YHWH-Israel 'n beter hermeneutiese lens bied. Dit maak die patriargie en die geweld in Esegïel 16 en 23 nie minder belangrik nie, maar maak dit reeds belangrik, omdat die retoriese intensiteit van die seksualiteit vasgevang in die huweliksmetafoor, en die geweld, vasgevang in die verskeie geweldsmetafore, die retoriese intensiteit van die verbond tussen YHWH en Israel wil beklemtoon. Dit is reeds met 'n studie van die geweld en die patriargie in Esegïel 16 en 23 dat die moderne leser 'n idee kan kry net hoe belangrik YHWH sy verbond met Israel sien.

Selfs in terme van die argument wat die verbond tussen YHWH en Israel as 'n meer gepaste raamwerk vir die huweliksmetafoor in Esegïel sien, kan 'n moderne leser egter nie wegkom van die ontstellende aard van die beeld van YHWH as 'n eggenoot wat toelaat en self sorg dat sy maat geweld aan gedoen word nie. Veral in die konteks van Intieme Maat geweld soos wat in hoofstuk 1 aan die orde gekom het kan die resepsie van hierdie tekste inderdaad uiters problematies wees.

So is daar met die ekstrasieke en intrinsieke analises van Esegïel 16 en 23 aangetoon dat die resepsie van die tekste op twee maniere kon geskied. As 'n

persoon uit die heersersklas afkomstig was, wat nog stewig aan die amptelike ortodoksie van die onherroeplikheid van YHWH se verbond met Israel (Sinai); YHWH se eienaarskap van die land Kanaän; YHWH se ewige verbond met David; en YHWH se woonplek in Jerusalem, vasgehou het, was Esegïel 16 en 23 beslis ontstellende tekste. As 'n persoon egter aan die ontvang kant was van die korrupsie en die uitbuiting van die amptelike ortodoksie, of, soos Esegïel, nie meer die politieke en godsdienstige afvalligheid van die amptelike ortodoksie kon hanteer nie, was Esegïel 16 en 23 tekste van troos en bevestiging. Soos O'Brien (2008, ble. 40-43) uitwys is daar twee moderne maniere om die problematiese tekste van Esegïel 16 en 23 te lees wat ooreenstem met dié twee bogenoemde moontlike vorme van teksresepsie: 'n mens kan van die tekste hou ("*Love it*"), of dit haat ("*Hate it*"). Omdat Intieme Maat Geweld so belangrike onderdeel van die tesis vorm, sou 'n mens kon aanvaar dat Esegïel 16 en 23 by 'n moderne leser wat of die slagoffer van Intieme Maat Geweld is, of met slagoffers van Intieme Maat Geweld werk, of by wie daar net 'n ongemak oor die hoë vlakke van Intieme Maat Geweld in ons wêreld bestaan, 'n *haat dit* gevoel teenoor die Esegïel 16 en 23 sal bestaan. Maar om Esegïel 16 en 23 te haat en te vermy, maak die probleem van die aanwesigheid van dié tekste in die kanon nie minder nie. Dit is dus belangrik dat daar alternatiewe maniere gevind word om Esegïel 16 en 23 te lees wat die problematiese aard van tekste erken, maar ook die teologiese rykdom van die tekste (wat hopelik in die tesis te voorskyn gekom het) probeer ontgin. Daar sal dus afgesluit word met 'n paar voorstelle vir die kontekstuele lees van Esegïel 16 en 23.

### **6.1.1. Die Gesag van die Skrif**

Seibert (2012, ble. 139-146) stel 'n aantal voorstelle vir 'n kontekstuele lees van Esegïel 16 en 23 voor. Eerstens moet alle tekste in die Ou Testament wat geweld teenoor vroue beskryf gekritiseer en veroordeel word. Seibert stel egter dat dié kritiek en veroordeling 'n ongemak by baie lesers veroorsaak omdat dit dalk as 'n kritiek en 'n veroordeling op die gesag van die Skrif gesien kan word (Seibert, 2012, ble. 139-140).

O'Brien (2008, ble. 52-54) sien 'n oplossing vir dié probleem deur na Bybel as 'n vorm van literatuur te verwys, maar ook nie te huiwer om die problematiese Godsbeelde uit te daag en te kritiseer nie. O'Brien se manier van kritiek, naamlik

ideologiese kritiek, is dalk 'n manier om die gesag van die Skrif te erken, maar ook aan die ander kant te erken dat die gesag van die Skrif reeds beteken dat die Skrif die mens se maniere van dink (kognitief) oor God en die mens moet uitdaag, en soos hierbo gesien word, die heelyd moet uitdaag. Dit wys ook dat die Skrif 'n vorm van diskoers is wat wel die vermoë het, as gevolg van die Skrif se gesag, om mense te beïnvloed as individue maar ook in groter groeperinge. In lyn met O'Brien se voorstel om die problematiese tekste in die Skrif te hanteer, het die tesis dan ook Gale Yee se metodologie van ideologiese kritiek gebruik om Esegïel 16 en 23 aan te durf in die kontekstuele agtergrond van Intieme Maat Geweld.

Seibert (2012, ble. 141-143) sluit aan hierby as hy twee verdere voorstelle gee waarop problematiese tekste soos Esegïel 16 en 23 konstruktief in die voorkoms van Intieme Maat Geweld gebruik kan word. Problematiese tekste kan eerstens gebruik word as 'n beginpunt vir gesprekke ten opsigte van Intieme Maat Geweld. Gesprekke ten opsigte van Intieme Maat Geweld word benodig omdat dié misdryf so baie onder die dekmantel van privaatheid plaasvind. Gesprekke sal die probleem van Intieme Maat Geweld in die openbaar bring. Omdat stilte die status quo lewendig hou en dit ook aanmoedig, is gesprekke ten opsigte van Intieme Maat Geweld baie belangrik (Seibert, 2012, ble. 141-142). Veral Esegïel 16 se ooreenstemminge met die patroon van Intieme Maat Geweld soos wat deur Shields (2001, ble. 15-16) aangetoon word, kan dié teks doeltreffend maak as 'n beginpunt vir gesprekke ten opsigte van Intieme Maat Geweld.

Tweedens kan problematiese tekste soos Esegïel 16 en 23 gebruik word as "herinneringstekste" ten opsigte van Intieme Maat Geweld. Seibert (2012, bl. 143) wys daarop dat verhale van geweld, ongeregtigheid, en onderdrukking gebruik kan word om die lesers daarvan te leer en te onderrig, maar ook om die lesers daarvan te herinner om alles in hulle vermoë te doen om die herhaling van sulke verhale te verhoed (Seibert, 2012, bl. 143).

### **6.1.2. Godsbeelde**

'n Verdere voorstel van Seibert vir 'n kontekstuele lees van Esegïel 16 en 23 is om alle seksistiese en vrouhaat lees van die tekste uit te daag. Een van die gevare van Esegïel 16 en 23 is as die man in Intieme Maat Geweld homself met God vereenselwig. O'Brien (2008, bl. 32) wys daarop dat die identifisering van God as

manlik nie net die menslike verstaan van God beperk nie, maar ook die goddelikheid van mans bevestig. Soos Mary Daly ook gestel het: Wanneer God manlik is, word mans God. Die huweliksmetafoor van Esegël 16 en 23 kan die manlike identifikasie met God intensiveer (O'Brien, 2008, bl. 32). sien 'n oplossing vir dié probleem deur na Bybel as 'n vorm van literatuur te verwys, maar ook nie te huiwer om die problematiese Godsbeelde uit te daag en te kritiseer nie.

Christina Landman (2002, ble. 86-87) stel dat sekere beelde van God in die Ou Testament by vroue, wat deur Intieme Maat Geweld geraak word, redelik prominent voorkom: (1) God is die bron van goed en sleg. God straf, maar God troos en vernuwe ook; (2) God straf mense om hulle sterker te maak; en (3) God het 'n groter plan met hulle lyding. Sy stel verder 'n nuwe godsdienstige taal voor wat vroue se liggame kan bevry en beskerm: (1) Dié taal van *morele agentskap* kan sorg dat vroue die morele agentskap vir hulle eie morele landskap herwin, en morele agentskap nie net sien as God se verantwoordelikheid nie; (2) die taal van *geestelike bemagtiging* ondermyn die diskoers wat stel dat vroue net passief God se straf moet aanvaar; (3) die taal van *alternatiewe rituele*; (4) die taal van *kulturele hermeneutiek* wat die Ou Testament kan *vertaal* in terme waarmee vroue hulleself kan beskryf. Vroue kan dié tale egter nie alleen ontwikkel nie. Dit moet met die kerk, met mans, en die oorgrote samelewing onderhandel word (Landman, 2002, ble. 96-97).

Die ontwikkeling van 'n gepaste *verbondstaal* kan egter met hierdie tale gekombineer word, en kan so vir die bogenoemde tale ook 'n teologie fundering skep. Soos gesien in hoofstuk 3 het sekere groeperinge van die Israelitiese samelewing sekere van die eienskappe van die verbond tussen YHWH en Israel as onderhandelbaar en vas beskou. Al kan dié vertrouwe in God se beloftes lei tot 'n gemeenskap wat gedy en van God se teenwoordigheid seker is, lei dit in die geval van die heersersklas, tot godsdienstige ontrouheid en onvanpaste politieke bande, wat ook maak dat die geweld in Israel se samelewing toeneem. Die aansporing van die verbond in die taal van die *Shema* in Deuteronomium 6 verse 4 en 5: "Luister, Israel, die Here is ons God, Hy is die enigste Here. Daarom moet jy die Here jou God liefhê met hart en siel, met al jou krag," en die profetiese aansporing van die bevel om jou naaste lief te hê soos jouself, is verbondstaal. Verbondteologie se kapasiteit om mense (en nie net 'n sekere groepering) 'n taal te gee, wat mense se menswaardigheid *coram Deo* kan herstel, kan nog verder ondersoek word. Die

ander kant van verbondsteologie is ook duidelik: in 'n verbond met God kan God vereistes stel en straf as die verbondsverpligtinge van liefde nie nagekom word nie. Clements (2010, bl. 100) stel ook tereg dat sonder die basis van die verstaan van die verbond soos dit in die *Torah* voorkom, die boodskap van goddelike woede kan terugval in 'n boodskap van irrasionaliteit en wanhoop. Wat 'n verbondstaal egter benadruk is dat manlikheid nie met God vereenselwig kan word nie. In die huweliksmetafoor is God *nie* 'n man nie. Hy het wel manlike eienskappe

Maria Odendaal (1999, bl. 205) wat 'n belangrik studie van YHWH as karakter in die boek van Esegïel gemaak het, sluit haar studie af deur te wys dat daar drie oorwegings is wat haar interpretasie van die boek van Esegïel en die karakterisering van YHWH beïnvloed: (1) Die verhouding van God tot die eggenoot van die huweliksmetafoor, (2) die mate van 'n "bevrydende teks," en (3) God se verhouding ten opsigte van geweld. Hier sal op nommer een en drie gefokus word.

- (1) Die vraag word gevra dat as God 'n eggenoot genoem word, moet dieselfde manier hoe 'n eggenoot verstaan ook ten opsigte van God gebruik word. Die feit dat dié aansprake in metafore gemaak word, veronderstel dat God nie 'n eggenoot is nie. As dit wel so is, sou die tekste nie metafore gebruik het nie. Die metaforiese aanspraak van God as eggenoot waarsku ook dat diegene wat tekste soos Esegïel 16 en 23 te ligtelik opneem, en die tekste se vertrekpunt en basiese veronderstelling ignoreer, ook hom/haarself te ernstig kan opneem. Die boodskap van die boek van Esegïel is om mense te waarsku dat YHWH kwaad is. Al moet interpreteerders hulleself verset teen die manier van Esegïel 16 en 23 om vrouens voor te stel (veral as dit vir 'n universele beeld van vroue en 'n profesie teen vroue gebruik word), sal dit nie goed wees om dié God te probeer mak maak nie.
- (2) Esegïel se weergawe van YHWH kan lei tot die vraag van die geweld van God se karakter. Volgens Esegïel is God nie soseer gewelddadig teenoor vrouens nie, maar is Hy wel gewelddadig teenoor Israel. Vrouens gaan dié straf nie noodwendig vryspring nie. Esegïel plaas verder dié gewelddadige weergawe van God se karakter teen die agtergrond van die ballingskap, wat die moontlikhede van 'n weergawe van God se karakter wat by veilige en bekende situasies pas, beperk.

Daar is sekere plekke waar hierdie tesis se interpretasie van Esegïel 16 en 23 met die van Odendaal (1999, bl. 206) se karakterisering van YHWH ooreenstem. Sy stel dat haar interpretasie van die karakter van YHWH nie 'n vorm van toorkuns is wat moeilike tekste interpreteer en dit gevolglik sag op die oor en oog maak nie. Dié karakterisering verminder nie die ontstellende aard van Esegïel 16 en 23 nie, maar dit skuif die fokus na hoe die tekste by 'n sekere gehoor registreer. Al verminder haar karakterisering van YHWH nie beeld van 'n woedende God nie, wys dit tog dat God se beeld genuanseerd is. Die beeld van YHWH in Esegïel is dreigend, uitdagend, en gevaarlik. YHWH se woede beteken ook nie altyd dieselfde nie, omdat die oorsake van YHWH se woede, die manier hoe YHWH se woede ervaar word, sal beïnvloed. Die laaste punt is egter belangrik: YHWH sal konstruktief voortgaan om verkeerde dinge reg te maak en voortgaan om 'n omgewing te skep waar die kinders van God kan gedryf en waar Hy teenwoordig kan wees (Odendaal, 1999, bl. 206).

## **6.2. Samevatting**

In hoofstuk 1 hierdie tesis is gestel dat twee interpretasiegroepe onderskei kan word: (1) diegene wat die metafoor navors; en (2) diegene wat die moontlike interpretasies en gebruike van die tekste evalueer. Daar is genoem dat interpreteerders in beide groepe kan val. Daar kan baie gesê word van die nadele van 'n letterlike lees van 'n teks, maar die lees van twee tekste soos Esegïel 16 en 23, met hulle oormatige seksuele en gewelddadige taal, roep seksuele en gewelddadige wêreldes en beelde op. Dit is soos om 'n gewelddadige rolprent met seksuele ondertone te kyk, te weet dit is net 'n rolprent, maar nog steeds deur die beelde geaffekteer te word. Dit is maklik om te sê dat Esegïel 16 en 23 net 'n metafoor is, die betekenis van die metafoor af te lei, en dan na 'n volgende teks aan te beweeg. Die seksuele en gewelddadige metafore in Esegïel 16 en 23 is egter kragtige retoriese instrumente, en 'n mens kan maar indink wat deur 'n vrou se gedagtes sal flits wat 'n slagoffer van Intieme Maat Geweld is, as sy die tekste moet lees.

Persoonlik het ek deur die loop van hierdie studie bewus geword van die ingewikkelde aard van Intieme Maat Geweld. Wat my veral opgeval het is die huweliksmetafoor se vermoë om seksualiteit en geweld retoriese krag te gee. Ek het so op 'n retoriese vlak meer bewus geword van diskoerse, en die verskillende

ideologiese onderstrome wat aan diskoerse kan behoort. Ek het bewus geword van hoe diskoerse ideologieë van patriargie en geweld kan versterk, maar ook kan uitdaag. Ek het ook bewus geword van die veelvoudige interpretasies van God wat 'n metaforiese verstaan van God moontlik maak.

Die lees van die gewelddadige tekste van Esegël 16 en 23 het my ook gewys, volgens Susan Hulen (2011, bl. 795), hoe ek in gewelddadige sisteme ingebed is. Vir diegene soos ek wat die Skrif uit posisies van relatiewe mag en welvaart interpreteer, is dit belangrik om my verhouding ten opsigte van geweld te verstaan ten einde om die Skrif eties te interpreteer. Selfs al staan ek nie-geweld voor, doen ek dit nie van 'n moreel suiwer posisie nie. Die erkenning van my eie aandadigheid ten opsigte van geweld lyk soos 'n belangrike stap tot morele toerekenbaarheid. Deur middel van hierdie studie van die metafore van Esegël 16 en 23 het ek bewus geword van hoe my eie diskoerse geweld kan versterk of uitdaag. Daarom is ek oortuig daarvan hoe belangrik dit is om tekste soos Esegël 16 en 23 te lees totdat ons in 'n wêreld leef waar Intieme Maat Geweld nie meer 'n realiteit is nie.



## Bibliografie

- Ackerman, S. (2002). The Personal is Political: Covenantal and Affectionate Love. . *Vetus Testamentum*, LII ble. 437-458.
- Allen, L. (1990). *Word Biblical Commentary. Ezekiel 20-48*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- ..... (1994). *Word Biblical Commentary. Ezekiel 1-19*. Nashville.Dallas.Mexico City.Rio de Janeiro.Beijing: Thomas Nelson.
- Barton, J. (2010). The Dark Side of God in the Old Testament. In Dell,K., *Ethical and Unethical in the Old Testament. God and Humans in Dialogue* (ble. 122-150). T&T Clark.
- Bechtel, L. (1991). Shame as a Sanction of Sosial Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming. *Journal for the Study of the Old Testament*, (49) ble. 47-76.
- Ben Zvi, E. (2004). Observations on the Marital Metaphor of YHWH and Israel in its Ancient Israelite Context: General Considerations and Particular Images in Hosea 1:2. *Journal for the Study of the Old Testament*, (28:3) ble. 363-384.
- Berlejung, A. (2011). Methods. In Gertz, J.C. & Berlejung, A. & Schmid, K. & Witte, M., *T & T Clark Handbook of the Old Testament: An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament* (ble. 31-57). London: T&T Clark.
- Block, D. (1997). *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Boadt, L. (1996). Ezekiel, Book of. *ABD*, (2:711).
- Boonzaaier, F. & de la Rey, C. (2004). Woman Abuse: The Construction of gender in women and men's narratives of violence. *South African Journal of Psychology*, 34(3) ble. 443-463.

- Boonzaier, F. (2003). Woman Abuse: A Critical Review. In Ratele, K., Duncan, N., *Social Psychology. Identities and Relationships* (ble. 177-197). Capetown: UCT Press.
- Bowen, N.R. (2006). Woman, Violence, and the Bible. In Day, L. & Pressler, C., *Engaging the Bible in a Gendered World. An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (ble. 186-199). Louisville. London: Westminster John Knox Press.
- Brenner, A. (1996). Pornoprophetics Revisited: Some Additional Reflections. *Journal for the Study of the Old Testament*, (70) ble. 63-86.
- Clements, R. (2010). Prophecy, Ethics and the Divine Anger. In Dell, K. *Ethical and unethical in the Old Testament: God and humans in dialogue* (ble. 88-102). New York: T&T Clark.
- Crook, Z.A. (2006). Reciprocity. Covenantal Exchange as a Test Case. In Esler, P.F., *Ancient Israel. The Old Testament in its Social Context* (ble. 78-110). Minneapolis: Fortress Press.
- Darr, K. (1992). Ezekiel's Justifications of God: Teaching Troubling Texts. *Journal for the Study of the Old Testament*, ble. 97-117.
- Day, P. (2000). Adulterous Jerusalem's imagined Demise: Death of a Metaphore in Ezekiel XVI. *Vetus Testamentum*, (L, 3) ble. 285-309.
- Donat, P.L.N., D'Emilio, J. (1997). A Feminist Redifinition of Rape and Sexual Assault: Historical Foundation and Change. In O'Toole, L.L., Schiffman, J.R., *Gender Violence: Interdisciplinary Perspectives* (ble. 184-193). New York and London: New York University Press.
- Dorey, P. (2005). Diakroniese Perspektiewe op die huwelik. Kulturhistoriese gesigspunte vanuit verskillende tye en omstandighede (2112 vC - 1735 nC). *OTE*, 18/3 ble. 542-566.
- edu. (s.j.). Onttrek 02 02, 2014 uit Oberlin College and Conservatory: <http://new.oberlin.edu/dotAsset/2012177.pdf>

- Eichrodt, W. (1970). *Ezekiel. A Commentary*. London: SCM Press LTD.
- Erlanson. (1980). 'zanah'. *TDOT*, Volume 5. ble. 99-104.
- Esler, P.F & Hagedorn, A.C. (2006). Social-Scientific Analysis of the Old Testament. A Brief History and Overview. In Esler, P.E., *Ancient Israel. The Old Testament in its Social Context* (ble. 15-32). Minneapolis: Fortress Press.
- Felson, R. (2002). *Violence & Gender: Reexamined* . Washington, DC: American Psychological Association.
- Fishbane, M. (s.j.). Sin and Judgement in the Prophecies of Ezekiel. *Interpretation*, ble. 131-150.
- Fretheim, T. (2004). "I was only a little angry" Divine Violence in the Prophets. *Interpretation*, (Okt) ble. 366-375.
- Galambush, J. (1992). *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife. SBL Dissertation Series 130*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Gerstenberger, E. (2002). *Theologies in die Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Goatley, A. (2008). *Washing the Brain: Metaphor and Hidden Ideology*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Gravett, S. (2004). Reading 'Rape' in the Hebrew Bible: A Consideration of Language. *Journal of the Study of the Old Testament*, (28.3) ble. 279-299.
- Gravett, S. (2009). Sexual Abuse. *NIDB*, Volume 5. ble. 205-206.
- Greenberg, M. (1983). *The Anchor Bible. Ezekiel 1-20*. Garden City, New York: Doubleday & Company, INC.
- Guenther, A. (2005). A Typology of Israelite Marriage: Kinship, Socio-Economic, and Religious Factors. *Journal for the Studie of the Old Testament*, 29.4 ble. 387-407.
- Halls, R. (1989). *Ezekiel. The Forms of the Old Testament Literature Volume XIX*. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan.

- Harland, P.J. (1999). A Land Full of Violence: The Value of Human Life in the Book of the Prophet Ezekiel. In Harland, P.J & Hayward, C.T.R., *New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium* (ble. 113-127). Leiden. Boston. Koln: Brill.
- Heywood, A. (2007 3ed). *Politics*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Holladay, W. (1988). *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan.
- Human, D. (2006). Perspektiewe op erotiek en seksualiteit in die ou Nabye Ooste. *Verbum et Ecclesia*, 27(1) ble. 1-25.
- Hysten, S.E. (2011). Metaphor Matters: Violence and Ethics in Revelation. *The Catholic Biblical Quarterly*, (73) ble. 777-796
- Jewkes, R. (2002, April 20). Intimate Partner Violence: Causes and Prevention. *The Lancet*, ble. Vol 359 ble. 1423-1429.
- Kamionkowski, S.T. (2003). *Gender Reversal and Cosmic Chaos. A Study on the Book of Ezekiel. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 368*. London. New York: Sheffield Academic Press.
- Kelle, B.E. (2008). Wartime Rhetoric: Prophetic Metaphorization of Cities as Female. In Kelle, B.E. & Ames, F.R., *In Writing and Reading War: Rhetoric, Gender and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (ble. 105-111). Atlanta, GA: SBL.
- King, P.J & Stager, L.E. (2001). *Life in Biblical Israel*. Louisville.Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Kirova, M. (2005). Why should the Harlot be a Woman? Gender Identity as Allegorical Strategy of Representation in Prophetic Text. *The Bible and Critical Theory*, (Vol 1, no 4) ble 35.1-35.16.
- Lakoff, G & Johnson, M. (1987). The Metaphorical Logic of Rape. *Metaphor and Symbolic Activity*, 2(1) ble. 73-79.

- Landman, C. (2002). References to the Old Testament in woman's stories of suffering. *Old Testament Essays*, (15/1) ble. 85-98.
- Lapsley, J.E. (2012). Ezekiel. In Newsom, C.A. & Ringe, S.H. & Lapsley, J.E., *Woman's Bible Commentary* (ble. 283-293). Louisville. Kentucky: WJK.
- Lerner, G. (1986). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Magdalene, R. (2004). Ancient Near Eastern Treaty-Curses and the Ultimate Text of Terror: A Study of tthe Language of Divine Sexual Abuse in the Prophetic Corpus. In Brenner, A., *The Feminist Companion to the Latter Prophets* (ble. 326-352). London: T&T Clark.
- Malul, M. (1990). Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents. A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16:1-7. *Journal of the Study of the Old Testament*, (46) ble. 97-126
- Matthews, V.H. & Benjamin, D.C. (1993). *Social World of Ancient Israel 1250-587 vC*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- McConville, G. (2002). *Exploring the Old Testament. Volume 4. The Prophets*. London: SPCK.
- McKeating, H. (1979). Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society with some refections om Methodology in the Study of Old Testament Ethics. *Journal of the Study of the Old Testament*, (11) ble. 57-76.
- Mein, A. (2001). *Ezekiel and the Ethics of Exile*. Oxford: Oxford University Press.
- Menn, E. (2003). Sexuality in die Old Testament: Strong as Death, Unquenchable as Fire. *Currents in Theology and Mission*, 31:1 ble. 37-45.
- Muers, R. (2005). Feminism, Gender, and Theology. In Ford, D.F & Muers, R., *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918 3ed* (ble. 431-450). USA.UK.Australia: Blackwell Publishing.
- Niditch, S. (1993). *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*. New York.Oxford: Oxford University Press.

- O'Brien, J. (2008). *Challenging Prophetic Metaphor: Theology and Ideology in the Prophets*. Louisville: WJK.
- Odell, M. (1992). The Inversion of Shame and Forgiveness in Ezekiel 16:59-63. *Journal of the Study of the Old Testament*, (56) ble. 101-112.
- Odendaal, M. (1999). *YHWH as Character in Ezekiel*. Michigan: UMI Dissertation Services.
- Olonisakin, F. (2006). Conflict and conflict resolution in Africa. In McGowan, P.J & Cornelissen, S & Nel, P, *Power, Wealth and Global Equity: An International Relations Textbook for Africa* (ble. 265-285). Capetown: UCT Press.
- O'Toole, L.L & Schiffman, J.R. (1997). The Roots of Male Violence against Woman. In O'Toole, L.L & Schiffman, J.R., *Gender Violence. Interdisciplinary Perspectives* (ble. 3-9). New York and London: New York University Press.
- Philips, A. (1981). Another Look at Adultery. *Journal for the Study of the Old Testament*, (20) ble. 3-25.
- Purvis, S. (1998). A Question of Families. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Vol.52(2) ble. 145-160.
- Raitt, T. (1977). *A Theology of Exile. Judgement/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Riegner, I. (2009). *The Vanishing Hebrew Harlot: The Adventures of the Hebrew Stem ZNH*. New York. Washington, D.C./Baltimore. Bern. Frankfurt am Mein. Berlin. Brussels. Vienna. Oxford: Peter Lang.
- Runions, E. (2001). Violence and the Economy of desire in Ezekiel 16:1-45. In A. Brenner, *Prophets and Daniel. A Feminist Companion to the Bible (Second Series)* (ble. 156-169). London: Sheffield Academic Press.
- Sawyer, D. (2009). Sex. Sexuality. *NIDB*, Volume 5. 199-205.

- Seibert, E. A. 2012. *The Violence of Scripture. Overcoming of Old Testament's Troubling Legacy*. Minneapolis: Fortress Press
- Sheffield, C. (1997). Sexual Terrorism. In O'Toole, L.L & Schiffman, J.R., *Gender Violence: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 110-127). New York and London.: New York University Press.
- Shields, M.E. (2001). Multiple Exposures: Body Rhetoric and Gender in Ezekiel 16. In Brenner, A. *Prophets and Daniel. A Feminist Companion to the Bible (Second Series)* (ble. 137-153). London: Sheffield Academic Press.
- Singh, D. (2003 ). Intimate Abuse - A Study of Repeat and Multiple Victimisation. *Acta Criminologica*, 16(4) ble 34-50.
- Smith, D.L. (1989). *The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington: Meyer-Stone Books.
- Stevens, G & Seedat, M & Van Niekerk, A. (2003). Understanding and Preventing Violence. In Ratele, K., Duncan, N. *Social Psychology. Identities and Relationships* (ble. 353-370). Capetown: UCT Press.
- Stulman, L & Kim, H.C.P. (2010). *You are my People. An Introduction to Prophetic Literature*. Nashville: Abington Press.
- Swanson, J. (1997). *Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament). electronic ed*. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc.
- Thatcher, A. (2011). *God, Sex, and Gender. An Introduction*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Tolbert, M. (2000). Gender. In Adam, A.K.M., *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation* (ble. 99-105). Missouri: Chalice Press.
- Van der Hoven, A. (2001). Domestic Violence in South Africa. *Acta Criminologica*, 14(3) ble. 13-24.
- Van Dijk, T. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London.Thousand Oaks. New Delhi: SAGE Publications.

- Van Dyk, P. (2003). Violence and the Old Testament. *OTE*, 16/1 ble. 96-112.
- Walton, J. (1989). *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Text*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Watts, C. & Zimmerman, C. (2002, April 6). Violence against woman: global scope and magnitude. *The Lancet*, ble. Vol 359 ble. 1232-1237.
- Webb, W. (2011). *Slaves, Woman & Homosexuals*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- Weems, R. (1995). *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*. Minneapolis: Fortress.
- Weingarten, K. (2003). *Common shock: witnessing violence every day: how we are harmed, how we can heal*. New York: Dutton .
- Williams, J. (1991). *The Bible, Violence & the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*. New York: HarperSanFrancisco.
- Yee, G. (1995). Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body. In Yee,G. *Judges and Method. new Approaches in Biblical Studies* (ble. 147-170). Minneapolis: Fortress Press.
- ..... (2003). *Poor Banished Children of Eve. Woman as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- Zimmerli, W. (1979). *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 1-24*. Philadelphia: Fortress Press.

### **Sekondêre bronne**

*Domestic Violence Act 116 of 1998*. (1999, Desember 15). Onttrek Augustus 26, 2013 uit Department of Justice: [justice.gov.za](http://justice.gov.za)

"Oscar Pistorius: A Symbol Of South African Men's War Of Violence Against Women.". (2013, Februarie 19). Onttrek Mei 22, 2013 uit International Business Times- US ed: <http://www.ibtimes.com/>



United Nations Department of Public Information. (1996, February). *DPI/1772/HR*.

Onttrek Augustus 25, 2013 uit United Nations:

<http://www.un.org/rights/dpi1772e.htm>

World Health Organisation. (1996). *Violence: A Public Health Priority*.

*EHA/SPI/POA.2*. Geneva: World Health Organisation.