

**DIE DAWIDS-EN SIONSTRADISIËS AS HEIL EN ONHEIL: TEOLOGIESE EN
IDEOLOGIESE TENDENSE IN 2 SAMUEL 7:1-16 EN JEREMIA 7:1-15
(THE DAVID AND ZION TRADITIONS AS SALVATION AND DOOM:
THEOLOGICAL AND IDEOLOGICAL TENDENCIES IN 2 SAMUEL 7:1-16
AND JEREMIAH 7:1-15)**

by

GIDEON JOSUA COETZEE

submitted in accordance with the requirements for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

OLD TESTAMENT

at the

**UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA
SUPERVISOR: PROF W S BOSHOFF
FEBRUARY 2016**

VERKLARING

Hiermee verklaar ek dat DIE DAWIDS-EN SIONSTRADISIES AS HEIL EN ONHEIL: TEOLOGIESE EN IDELOGIESE TENDENSE IN 2 SAMUEL 7:1-16 EN JEREMIA 7:1-15 my eie werk is en dat ek alle bronne wat gebruik of aangehaal is, erken het deur volledige verwysings in di eteks en bibliografie.

Ek verklaar ook dat hierdie werk of 'n gedeelte daarvan nie voorheen aan Unisa of enige ander hoër onderwysinstansie ter eksaminerig vir 'n ander kwalifikasie aangebied is nie.

Datum

G J Coetzee

12 Februarie 2016

Studentenommer 49024485

DECLARATION

I declare that THE DAVID AND ZION TRADITIONS AS SALVATION AND DOOM: THEOLOGICAL AND IDEOLOGICAL TENDENCIES IN 2 SAMUEL 7:1-16 AND JEREMIAH 7:1-15 is my own word and that all the sources that i have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references in teh text and bibliography.

I futher declare that I have not previously submitted this work, or part of it, for examination at UNISA for another qualification or at any other higher education institution.

Date

G J Coetzee

12 February 2016

Student number 49024485

Opsomming

In hierdie studie word veral gewerk met twee begrippe naamlik Teologie en Ideologie. Ideologie word gedefinieer as 'n potensieel gevaarlike stel samehangende idees van hoe 'n bepaalde samelewing onder alle omstandighede en tye gestruktureer behoort te word en wat nie teenstand duld nie. Teologie word gedefinieer as nadenke oor God, sy persoon, verhouding en optrede teenoor mense. Teologie is egter nie immuun teen ideologiese invloede nie.

Hierdie punt word geïllustreer uit die geskiedenis van die Judeërs aan die einde van die monargale tydperk aan die hand van twee teksgedeeltes naamlik 2 Samuel 7:1-16 en Jeremia 7:1-15.

Teenoor die vaste geloof in die Dawids- en Sionstradisies, wat in besonder verwoord word in 2 Samuel 7:1-16, wat die volk onder alle omstandighede en te alle tye teen vyande sal beskerm, word die stem van die Jeremia gehoor. Jeremia pleit vir 'n terugkeer na die basiese waarhede van die Jahwistiese geloof naamlik omgee, liefde en regverdigheid en geregtigheid teenoor alle mense.

Die verwerping van Jeremia se boodskap en die vasklou aan die twee ideologies gekleurde tradisies, lei direk tot die Babiloniese ballingskap wat byna die einde van die Judeërs beteken het.

Ook vir die Christelike kerk is die versmelting van ideologie en teologie altyd 'n wesentlike gevaar.

Summary

This study focused on two important concepts namely Theology and Ideology. Ideology is defined as a potentially dangerous set of integrated ideas according to which a certain society is supposed to be structured at all times and situations and no opposition is tolerated. Theology is defined as thoughts about God, his person, relations and acts towards people.

Theology can very easily and unknowingly display certain aspects of Ideology. This point is illustrated from the history of the Judean people at the end of the Monarchical period from two texts namely 2 Samuel 7:1-16 and Jeremiah 7:1-15.

Against the firm belief in the David- and Ziontraditions, which is expressed in 2 Samuel 7:1-16, which protected the Judeans against any threat and any enemy, we hear the voice of the prophet Jeremiah. Particularly in Jeremiah 7:1-15 the prophet Jeremiah is pleading for a return to the basic principals of the Yahwistic religion namely, care, love and justice to all people.

The rejection of the message of Jeremiah and the choice for the two ideologically coloured traditions has led to the Babylonian exile that almost caused the end of the Judeans.

This blending of ideology and theology is also potentially a big threat to the Christian church.

Voorwoord en dankbetuigings

Dit het alles begin by 'n opleidingsgeleentheid vir predikante vir die aanbied van 'n Bybelskool in 'n gemeente. Professor Willem Boshoff van UNISA was die aanbieder. Sy entoesiastiese aanbieding en kennis van die argeologie het die behoefte gewek om vêrder in die Ou Testament te studeer.

Om voltyds in die bediening te staan en te werk aan 'n proefskrif was 'n besondere uitdaging. Dit neem heelwat langer om dit te voltooi. Genadiglik was daar altyd persone wat my aangemoedig het wanneer die motiveringsvlakke soms laag was. Die werk aan die proefskrif was ook 'n nuwe verrykende geloofsreis met nuwe perspektiewe op geloof in God.

'n Besondere dank aan:

- Professor Willem Boshoff vir die bekwame leiding wat hy as promotor verskaf het.
- Die NG Gemeente Vanderbijlpark-Suid vir die geleentheid wat my gebied is om die proefskrif saam met my gemeentewerk te kon afhandel.
- Chrisna Nel vir die taalkundige versorging.
- Familie en vriende vir hulle belangstelling en aanmoediging.
- Ons Hemelse Vader dat sy genade vir my elke dag genoeg was.

Vanderbijlpark

Februarie 2016

Hierdie werk word opgedra aan

Stephan,

Rohan en

Dian.

My drie beste vriende wat terselfertyd ook my

kinders is.

Inhoudsopgawe

Bladsy

HOOFSTUK 1 INLEIDING, PROBLEEMSTELLING, HIPOTESE EN WERKSWYSE

1.1	Inleiding	1
1.2	Die Dawids- en Sionstradisies	3
1.2.1	Die Dawidstradisie	3
1.2.2	Die Sionstradisie	5
1.2.3	Die tradisies word versterk	5
1.2.4	Jeremia se siening van die Dawids- en Sionstradisies	7
1.2.5	Die vertroue op die tradisies lei tot ondergang	7
1.2.6	Die Bybelse narratief en die buite-Bybelse gegewens	8
1.3	Ideologie en teologie in die Dawids- en Sionstradisies	9
1.3.1	Ideologie en teologie in Bybelse tekste	10
1.3.2	Die verband tussen ideologie en teologie	10
1.4	Probleemstelling	11
1.5	Hipotese	12
1.6	Werkswyse	12

HOOFSTUK 2 IDEOLOGIE EN TEOLOGIE – TEORETIESE VERTREK PUNTE

2.1	Inleiding	15
2.2	Ideologie	15
2.2.1	Die herkoms en gebruik van die begrip ideologie	16
2.2.2	Eienskappe van 'n ideologie	18
2.2.2.1	Ideologie en mag	18
2.2.2.2	Ideologie en taal	19

2.2.2.3	Ideologie en die geskiedenis	21
2.2.2.4	Ideologie en onderliggende paradigmas	22
2.2.2.5	Ideologie en spanning in die samelewing	26
2.2.2.6	'n Ideologie is moeilik aanpasbaar	23
2.2.2.7	Teenstand teen die ideologie word nie geduld nie	23
2.2.3	Omskrywing van 'n ideologie	23
2.3	Teologie	24
2.3.1	Die geskiedenis van die begrippe "teologie" en in besonder Ou-Testamentiese teologie	24
2.3.2	Die eie aard van die Ou Testament-teologie	28
2.4	Teologie en ideologie	32
2.4.1	Verband tussen ideologie en teologie	33
2.4.2	Ideologie in die Ou Testament	37
2.5	Identifikasie van ideologie en teologie binne die Ou Testament	44

HOOFSTUK 3 DIE TOTSTANDKOMING VAN DIE DAWIDS- EN SIONSTRADISIES

3.1	Inleiding	46
3.2	Navorsingsgeskiedenis in verband met die totstandkoming van die Bybelse weergawe	47
3.2.1	Die Dawidsverhaal as historiese literatuur	48
3.2.2	Die bronneteorie	50
3.2.3	Die rol van die Deuteronomis	51
3.2.4	Die bydrae van die minimaliste	56
3.3	Die bydrae uit die argeologie	59
3.3.1	Argeologiese bewyse wat moontlik met Dawid en Salomo verbind kan word	60
3.3.1.1	Inskripsies wat die naam "Dawid" bevat	60

3.3.1.1.1	Die Tel Dan-steen	60
3.3.1.1.2	Die Mesa stela	61
3.3.1.1.3	Die Shoshenq-reliëf	63
3.3.1.2	Ander argeologiese fondse uit die tyd van Dawid	64
3.3.1.2.1	Stad van Dawid	64
3.3.1.2.2	Khirbet Qeiyafa (Elah Fortress)	65
3.3.1.2.3	Byeboerdery by Tel Rehov	66
3.3.1.2.4	Visbene in Jerusalem	66
3.3.1.3	Die bydrae van die Amarna-briewe	67
3.3.2	Enkele gevolgtrekkings vanuit die argeologie	68
3.4	Die tydperk van koning Josia – 'n Tyd van ideologiese en literêre formasie	71
3.4.1	Voorafgaande gebeure	71
3.4.1.1	Die Dawidsdinastie word bedreig	72
3.4.1.2	Jerusalem word bedreig	73
3.4.2	Die internasionale ontwikkelinge in Josia se tyd	75
3.4.3	'n Tydperk van magsuitbreiding	76
3.4.4	'n Tyd van groot hervorming	78
3.4.5	'n Ontwaking van literêre aktiwiteite	79
3.5	Die groei en totstandkoming van die verhaal	82
3.6	Gevolgtrekking	84

HOOFSTUK 4 2 Samuel 7:1-17 – TEOLOGIESE EN IDEOLOGIESE ASPEKTE

4.1	Inleiding	86
4.2	Waarom 'n keuse vir 2 Samuel 7: 1-17?	86
4.3	Navorsingsgeskiedenis van 2 Samuel 7:1-17	89
4.4	Die teks van 2 Samuel 7:1-17	96
4.4.1	Die Hebreeuse teks	97

4.4.2 n Eie vertaling	98
4.4.3 Tekskritiese notas	99
4.5 Die teologiese komponent van 2 Samuel 7:1-17	102
4.5.1 2 Samuel 7:1-17 in die lig vanou Nabye-Oosterse bronne	105
4.5.2 2 Samuel 7:1-17 in die lig van verwante Bybelse tekste	108
4.5.3 Samevatting	113
4.6 Ideologiese aspekte in 2 Samuel 7:1-17	114
4.6.1 Die Sionstradisie	116
4.6.1.1 Jahwe is die koning oor alles en almal	116
4.6.1.2 Jahwe het Jerusalem gekies as sy woonplek	119
4.6.2 Die Dawidstradisie	120
4.6.2.1 Die goddelikheid van die koning in die ou Nabye-Ooste	120
4.6.2.2 Die Dawidstradisie gewortel in die Abrahamstradisie	123
4.6.2.3 Die pligte van die koning.....	125
4.6.3 Bevestiging van die waarheid van die tradisies	126
4.6.4 Die waarde van die tradisies vir die gemeenskap	128
4.6.5 Die Dawids- en Sionstradisies as 'n ideologie	129
4.6.5.1 Die Dawids- en Sionstradisies en mag	129
4.6.5.2 Onderliggende paradigmas in die Dawids- en Sionstradisies	130
4.6.5.3 Die Dawids- en Sionstradisies en die geskiedenis	131
4.6.5.4 Gevolgtrekking	132

HOOFSTUK 5 JEREMIA 7:1-15 – TEOLOGIESE EN IDEOLOGIESE ASPEKTE

5.1	Inleiding	133
5.2	Gebeure in Juda tydens Jeremia se optrede	134
5.3	Navorsingsoorsig oor die boek Jeremia	140
5.3.1	Saamgestel uit verskillende eenhede	141
5.3.2	'n Deuteronomistiese uitgawe van Jeremia	143
5.3.3	Verskillende uitgawes van Jeremia	146
5.3.4	Resente tendense in die navorsing in verband met die boek Jeremia	147
5.4	Jeremia se afkoms en verbintnisse	150
5.5	Die teks van Jeremia 7: 1-15	154
5.5.1	Die Hebreeuse teks	155
5.5.2	'n Eie vertaling	156
5.5.3	Enkele tekskritiese en eksegetiese notas	157
5.6	Teologie en ideologie in Jeremia 7	159
5.6.1	Inleidend	159
5.6.2	Die Tempelrede: Jeremiaans of Deuteronomisties?	159
5.6.3	Ideologiese kritiek van die tempelrede op die kultus	160
5.6.3.1	Ideologie en mag	161
5.6.3.2	Ideologie en taal	162
5.6.3.3	Die onbewuste, onderliggende paradigma	164
5.6.4	Teologiese aspekte van die tempelrede	165
5.7	Gevolgtrekking	170

HOOFSTUK 6 KONKLUSIE EN RELEVANSIE VAN DIE STUDIE

6.1	Inleiding	171
6.2	Teologie en ideologie	172
6.3	Ideologie en teologie in die Ou Testament	175
6.4	Die teologiese en ideologiese aspekte van 2 Samuel 7:1-17 en Jeremia 7:15	176
6.4.1	Teologiese aspekte in 2 Samuel 7:1-17	176
6.4.2	Teologiese aspekte in Jeremia 7:1-15	176
6.5.	Ideologiese aspekte in 2 Samuel 7:1-15	177
6.6	Ideologiese aspekte in Jeremia 7:1-15	178
6.7	Finale konklusie	179
6.8	Relevansie vir die Christelike kerk in Suid-Afrika	180
6.9	Slot	184
	BIBLIOGRAFIE	185

HOOFSTUK 1

INLEIDING, PROBLEEMSTELLING, HIPOTESE EN WERKSWYSE

1.1 Inleiding

"Mens verander nie aan iets wat werk nie."

"My kerk mag nie verander nie."

"As dit vir ons voorouers gewerk het, moet dit vir ons ook werk."

"Die Bybel is dan dieselfde oor al die eeue heen. Hoekom moet die kerk dan voortdurend verander?"

Hierdie is van die uitsprake wat ek al in die bediening gehoor het. In 'n snelveranderende wêreld is die kerk vir baie lidmate 'n laaste bastion van standvastigheid en sekerheid waaraan hulle kan vashou. Hulle ervaar enige verandering of afwyking van die bekende as die wegkalwing van die vaste fondament waarop die kerk vir eeue lank rus.

Dit is egter 'n wesentlike gevaar dat 'n kerk wat nie kan aanpas by nuwe omstandighede nie, irrelevant kan word en later net vir die kleiner wordende getal lidmate waarde het. In die apartheidsera het die debatte op die vergaderings van die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) gehandel oor sake soos die dra van hoede deur vrouens tydens eredienste, die gebruik van nagmaalkelkies tydens die

bediening van nagmaal, kerkslede se drag tydens eredienste, die tugtiging van lidmate wat hulle laat herdoop en die lidmaatskap van anderkleuriges. Die NGK was ook 'n baie invloedryke kerk. Die besluite van die kerk is grootliks aanvaar as die leiding van die Heilige Gees. Selfs op regeringsvlak het die kerk 'n beduidende invloed gehad.

Na 21 jaar van demokrasie in Suid-Afrika het die posisie van die NGK aansienlik verander. Die sake op die vergaderings se agendas lyk aansienlik anders. Sake wat tydens die apartheidsera geweldig belangrik was, blyk vanuit die huidige perspektief onbelangrik en selfs irrelevant te wees. Die kerk is nie meer die invloedryke en gesaghebbende kerk van die apartheidsera nie. Hy is nou maar een van baie kerke in Suid-Afrika wie se stem glad nie meer dieselfde gesag dra as voorheen nie. In hierdie veranderde omstandighede is die NGK besig om sy identiteit te herdefinieer. Hy moet besluit wie hy in hierdie nuwe bedeling is en wat sy rol en roeping is. Ou geloofswaarhede sal nuut geformuleer moet word en hy sal moet duidelikheid kry oor die dinge waarop dit werklik neerkom hier en nou in Suid-Afrika. Wil die kerk net 'n veilige hawe bied vir sy lidmate of het hy ook 'n rol te speel om Suid-Afrika 'n beter plek te maak vir almal wat daarin woon?

Die situasie waarin die NGK homself tans bevind, kan vergelyk word met die situasie aan die einde van die Judese koninkryk se bestaan. Vir baie jare, tydens die monargale tydperk, was die koning uit die geslag van Dawid en die tempel op Sionsberg die simbole van God se teenwoordigheid. Die Judeërs moes net onwrikbaar glo dat Jahwe by hulle is en hulle teen alle bedreigings sal beskerm. Tydens 'n paar

geleenthede het hulle geweldige aanslae van ander volke wonderbaarlik oorleef en dit geïnterpreteer as Jahwe wat, op grond van hul sterk geloof in hierdie twee simbole, hulle gehelp het. In die nasionale teologie het hulle 'n resep gevind waarmee hulle alle bedreigings te alle tye kon hanteer. Teenoor hierdie gevestigde tradisies, klink die stem van die profeet Jeremia dat daar 'n nuwe verstaan en 'n nuwe interpretasie van die tradisies moet plaasvind. Vir die eerste keer sedert koning Saul se bewind, was die Judese volk ná die dood van Josia onderwerp aan 'n ander volk. Eers aan Egipte, toe die Assiriërs en uiteindelik aan die Babiloniërs. Ter wille van die voortbestaan van die volk, sal daar in hierdie vreemde omstandighede nuut gedink moet word oor hul verhouding met Jahwe. Jeremia se ongewilde prediking het egter op dowe ore geval en die onverbiddelike vasklou aan die verlede het uiteindelik tot die volk se ondergang gelei.

1.2 Die Dawids- en Sionstradisie

Die basis van die Judeërs se geloofslewe in die monargale tydperk was gebou op die geloof in twee onderskeibare tradisies, wat ook die nasionale teologie genoem kan word.

1.2.1 Die Dawidstradisie

Vir net meer as 400 jaar en vir 24 geslagte was daar telkens 'n seun van die koning, uit die geslag van Dawid, wat sy pa kon opvolg as koning van die Judese koninkryk. Gaandeweg het die geloof gegroei dat dit nie 'n toevalligheid is nie, maar 'n beskikking van Jahwe. Hierdie geloof word die Dawidstradisie genoem. Volgens die Bybel is

Juda se grondgebied tydens Dawid se koningskap geweldig uitgebrei en het die volk groot en magtig geword. Vir baie was dit die vervulling van die aartsvaderbeloftes aangaande 'n groot nasie en die besit van die land. Hierdie Dawidstradisie was grootliks onvoorwaardelik. Die volk sou kon reken op Jahwe se ewige beskerming van die Dawidshuis en dus ook die bevolking.

Binne die Dawidstradisie het die koning 'n baie besondere posisie beklee. In Psalm 2:7 word die koning tydens sy kroning, *God se seun*, genoem. In Psalm 45:7–8 word die koning selfs as “god” of “goddelike wese” aangespreek. Dit was strafbaar met die dood om die koning te vloek (1 Kon. 21:10). Die koning het selfs die hoogste gesag op godsdienstige gebied gehad. So het Dawid vir Sadok en Abjatar as priesters aangestel, en later het Salomo weer vir Abjatar afgedank. Hy het selfs oor die mag beskik om hom te kon doodmaak as hy sou wou (1 Kon. 2:26). Na die bou van die tempel was dit koning Salomo wat die brand- en graanoffers as die wydingsoffer tydens die inwyding gebring het (1 Kon. 8:64). Salomo en nie die priester nie, is die persoon wat ook die volk seën en die wydingsgebed doen (1 Kon. 8:54–61). Die koning is gesien as Jahwe se verteenwoordiger op aarde, wat sy reg en geregtigheid hier moes laat realiseer (Ps. 72; 45:5, 6, 8). Die meeste van die konings was egter glad nie rolmodelle vir die volk nie en het *gedoen wat verkeerd was in die oë van die Here*. Die eerbied en respek wat die volk die koning bewys het, was dus nie gebaseer op die persoon van die koning nie, maar op die amp wat hy beklee het, naamlik die koning uit die nageslag van Dawid. Die koning was gesien as die vergestaltung van die beloftes van Jahwe, ongeag die religieuse en sedelike lewe van die persoon.

'n Kernteksgedeelte wat die basis gevorm het van hierdie tradisie is 2 Samuel 7:1-17, waar Jahwe, deur die bemiddeling van die profeet Natan, belowe dat Hy vir Dawid 'n huis sal bou.

1.2.2 Die Sionstradisie

Saam met die Dawidstradisie was die Sionstradisie deel van die basis van die Judeërs se geloof. Kort nadat Dawid ook die koning van die noordelike stamme geword het, het hy Jerusalem die religieuse middelpunt van die ryk gemaak. Sy ideaal van die ark wat in die allerheiligste van 'n ontsagwekkende tempel rus, is uiteindelik, volgens die Bybel, deur sy seun Salomo verwesenlik. Dit sou beteken dat Jahwe in die allerheiligste van die tempel teenwoordig is, vanwaar Hy regeer, en Sy hoofstad Jerusalem en inwoners beskerm en bewaar.

1.2.3 Die tradisies word versterk

Die Judeërs, onder aanmoediging van enkele profete, het tydens elke krisis en bedreiging op hierdie twee tradisies vertrou.

So byvoorbeeld is Jerusalem volgens 2 Kronieke 20, in die tyd van koning Josafat, beleër deur die Moabiete, Ammoniete en Meüniete. Koning Josafat stel sy vertroue in Jahwe deur te vas en te bid. Die aanval word op 'n wonderbaarlike wyse afgeweer en Jerusalem met die tempel op Sionsberg bly ongeskonde.

In 2 Konings 18, in die tyd van koning Hiskia, lees ons van 'n soortgelyke insident. Koning Sanherib van Assirië het byna al die stede in Juda ingeneem en verower. Dit volg op die Assiriese aanslag meer as 20 jaar tevore toe Israel en sy hoofstad Samaria aangeval

is. Die leër van Sanherib het Jerusalem wel beleër en gepoog om dit in te neem, maar 'n engel van Jahwe tref die kamp van die Assiriërs met die dood en hulle slaan kamp op en vertrek (2 Kon. 19:35).

Sulke insidente sou die Judeërs se geloof in hierdie tradisies bevestig en versterk.

Ook verskeie profete het die volk aangemoedig om te vertrou op hierdie tradisies. In besonder Jesaja en Miga was gedrenk in hierdie teologie en het dit met hul preke bestendig.

Toe Peka en Resin vir koning Agas van Juda by 'n bondgenootskap wou betrek, het Jesaja op grond van die Dawids- en Sionstradisie heftig daarteen beswaar gemaak. Koning Agas moes net vertrou dat Jahwe die stad sal beskerm en die aanslag sal afweer. Jesaja het selfs vir koning Agas 'n teken van 'n seun wat uit die geslag van Dawid gebore sou word, gegee (Jes. 7:7–16).

Enkele jare later is koning Hiskia genader om hom by 'n opstand teen Assirië aan te sluit. Jesaja het weereens teen so 'n moontlikheid sterk beswaar aangeteken. Jahwe het self Jerusalem gevestig en sou die stad onder alle omstandighede beskerm (Jes. 30:1–5). Vir Jesaja het die probleem gelê by die feit dat die volk nie met volle oorgawe op Jahwe en sy beloftes vertrou het nie.

Vir Miga, 'n tydgenoot van Jesaja, staan Sion en Jerusalem sentraal in die volk se geloofslewe. Volgens hom kom die openbaring van God uit Jerusalem (Miga 4:2). Hy sien die berg waarop die huis van Jahwe

gebou is en in die toekoms die plek sal wees waarna die volke sal stroom om die wil van Jahwe te hoor (Miga 4:1–2).

1.2.4 Jeremia se siening van die Dawids- en Sionstradisie

Teenoor die lang en glorieryke tradisies wat soveel keer as waar bevestig is, word die stem van die profeet Jeremia gehoor. Jeremia kom lynreg in botsing met die tradisionele siening. Volgens Jeremia is God se teenwoordigheid nie vanselfsprekend nie. Jeremia se kriteria vir die beskerming van God, is monoteïsme en barmhartigheid teenoor die medemens (Deist & Du Plessis 1981: 71). Jeremia bevraagteken die inhoud van die nasionale teologie. Volgens hom het die tempel 'n rowerspelonk geword (Jer. 7:11). Sy raad aan die koning is dat die enigste uitweg tot behoud van die stad en die volk, onderwerping aan die koning van Babel, Nebukadnesar, is. Sy raad was: “Dien die koning van Babel en bly lewe” (Jer. 27:12–15, 17). Jeremia se dilemma was egter dat hy nie, soos die heilsprofete, sy teologie vanuit die geskiedenis kon begrond nie. Die getuienis uit die geskiedenis dat die nasionale teologie *werk*, was net te oorweldigend (Deist & Le Roux 1987: 111).

Vir die voorstanders van die nasionale teologie was Jeremia se raad vals en is hy getipeer as 'n vals profeet. Hy is byna as gevolg van sy boodskap doodgemaak (Jer. 38:4–6).

1.2.5 Die vertrou op die tradisies lei tot ondergang

Teen die einde van die sewende eeu het 'n nuwe bedreiging verskyn (Bright 1979: 327). Die Babiloniërs was besig om die nuwe wêreldheersers te word en die een nasie na die ander te verower. Volgens die nasionale teologie hoef Juda egter nie te vrees nie. Hulle

moet net glo dat God aan hul kant is. Selfs die eerste wegvoering na Babel in 597 VHJ, is gesien as bloot 'n tydelike terugslag. Volgens die profeet Gananja sou die ballinge binne twee jaar terugkeer na Jerusalem (Jer. 28:2–4, 11).

Selfs tydens die beleg van Jerusalem deur die Babiloniërs in 589 VHJ, het koning Sedekia, onder aansporing van 'n invloedryke drukgroep, bly vashou daaraan dat die geloof in die nasionale teologie hulle ook dié keer sou red, ondanks Jeremia se aanbevelings om eerder hulself vrywillig aan die Babiloniërs te onderwerp. Daar is egter vasgehou aan die geloof dat Jahwe Jerusalem, soos in die verlede, sal beskerm. Hierdie geloof en die gepaardgaande weiering om oor te gee aan die Babiloniërs, het egter nie dieselfde resultaat opgelewer as in die verlede nie. In die somer van 586 VHJ is Jerusalem, met die tempel, afgebrand en vernietig. Baie inwoners is gedood en andere saamgeneem Babilonië toe. Net dié wat nie tot nut was vir die Babiloniërs nie, kon agterbly. Die vaste geloof in die Dawids- en Sionstradisie, wat soveel keer tot heil van die volk was, het dié keer onheil oor hulle gebring.

Die oplossing vir die hantering van nasionale krisis in die verlede, naamlik om op die Dawids- en Sionstradisie te vertrou, was skynbaar nie die oplossing om die bedreiging deur die Babiloniërs die hoof te bied nie.

1.2.6 Die Bybelse narratief en die buite-Bybelse gegewens

Dit kan nie geignoreer word dat die Bybelse verhaal van veral Dawid en Salomo in die tiende eeu voor Christus nie bevestig kan word met argeologiese en buite-Bybelse gegewens nie. Trouens, daar is weinig

gegewens wat kan bevestig dat Dawid en Salomo selfs historiese figure was.

Argeoloë kon ook nog nie onbetwisbare getuienis vind van die bestaan van die tempel van Salomo nie. As rede hiervoor kan egter aangevoer word dat intensiewe opgrawings op en om die tempelberg vandag verbied word.

Wat die saak verder kompliseer, is dat argeoloë die bestaande argeologiese vondse nie dieselfde interpreteer nie. Argeoloë soos Finkelstein en Silberman (2007: 20–23) is van oortuiging dat alhoewel Dawid en Salomo historiese figure was die geskiedenis van die totstandkoming van die monargie, heelwat anders verloop het. Mazar (2009) is egter meer optimisties dat die geskiedenis en die Bybelse verhaal nie so wyd uitmekaar loop nie.

Tydens die studie sal dit dus deeglik in ag geneem moet word.

1.3 Ideologie en teologie in die Dawids- en Sionstradisie

Die twee begrippe “ideologie” en “teologie” is baie nou verwant aan mekaar met heelwat raakpunte, maar tog ook enkele verskille. Baie maklik kan ’n teologie elemente van ’n ideologie bevat sonder dat die aanhangers van die bepaalde teologie eers daarvan bewus is. Myns insiens is dit wat in die ontwikkeling van die nasionale teologie van Juda gebeur het.

1.3.1 Ideologie en teologie in Bybelse tekste

Die sosiologiese wetenskaplike, Gottwald, was een van die eerste mense wat vanuit 'n sosiologiese perspektief die aandag op die voorkoms van ideologie in die Bybel gevestig het (Gottwald 1980: 66). Vandag word dit egter redelik algemeen aanvaar dat ideologie of ideologiese paradigmas in die Bybel en in besonder in die Ou Testament voorkom (Wessels 1989; Jobling & Phippen 1992; Craig 1993; Van Wyk 1999). Net soos enige ander geskiedskrywer, het die Bybelskrywers die verlede en die interpretasie daarvan in die hede, binne hul eie sosio-politiese en kultuur-historiese konteks verwoord. Die Bybelskrywers het ook, soos elke ander individu, bewustelik of onbewustelik oor hul eie ideologie en teologie beskik.

Die Dawids- en Sionstradisie was ook nie immuun teenoor ideologiese invloede nie. Die tradisies het stadigaan gegroei en heel waarskynlik tydens die regering van koning Josia (639–609 VJ) baie goed gevestig geraak en tydens die laaste jare van die monargie al meer die elemente van 'n gevaarlike ideologie begin kry.

Die tradisies bevat egter nie net ideologiese denke nie, maar ook idees oor Jahwe, sy denke en verhoudings ten opsigte van mense en hoe Hy in die wêreld teenwoordig en betrokke is. Dit sou mens teologie kon noem.

1.3.2 Die verband tussen ideologie en teologie

Die verband en onderskeid tussen hierdie twee begrippe is nie altyd so duidelik nie. Beide word beskryf as 'n stel samehangende idees wat mense wil beïnvloed. Beide wil mense se gedagtes en gedrag verander. Beide maak gebruik van taal en vertellings. Beide hou

verband met die sosiale en historiese konteks waarbinne dit funksioneer (Van Wyk 1999: 20). Daarom verstaan Gottwald (1980: 65) en Mays (1999: 75) die twee begrippe as sinonieme van mekaar en Clines (1995: 13) reduseer teologie tot 'n onderafdeling van ideologie.

Daar is myns insiens egter genoeg verskille om ideologie en teologie, in besonder in die Ou Testament, van mekaar te onderskei. Die mees dominante eienskap van ideologie is dié van mag, naamlik die behoud, uitbreiding of die verkryging daarvan (Clines 1995: 11). Selfs Jahwe kan ook 'n pion in die magstryd word. Op 'n subtile en vroom wyse kan die aanbidders van Jahwe Hom laat funksioneer tot hul voordeel.

Die teendeel is weer 'n kernaspek van teologie. Die erkenning van Jahwe as God beteken juis die prysgawe van mag. Verder het teologie te doen met die wese en aard van God en sy verhouding met mense.

1.4 Probleemstelling

Die probleemstelling word soos volg geformuleer:

Die Dawids- en Sionstradisie was 'n geloofsparadigma, gevorm deur die interpretasies van gebeure uit die verlede, asook die prediking van die profete. Geloof in hierdie tradisies was die suksesvolle resep vir die hantering van aanslae teen Jerusalem deur ander volkere. Ondanks die onwrikbare geloof in hierdie tradisies, word Jerusalem in

586 VHJ egter deur die Babiloniërs ingeneem en vernietig. Wat sou die rede wees dat die geloof in hierdie tradisies, wat in die verlede tot heil en redding van die volk was, in 586 VHJ tot onheil gelei het?

1.5 Hipotese

My hipotese vir hierdie studie formuleer ek soos volg:

Enige teologie of godsdiens is vatbaar vir die bewuste of onbewuste infiltrering van ideologiese konsepte wat so 'n teologie of godsdiens tot nadeel vir die aanhangers daarvan en die breë gemeenskap kan omvorm. Hierdie stelling word bewys aan die hand van die Dawids- en Sionstradisie se invloed op die Judese geskiedenis, soos dit in die Bybel opgeteken is. Hierdie twee tradisies het onderskeibare teologiese en ideologiese konsepte gehad. Die teologiese aspekte vertel van tydlose eienskappe van Jahwe. Die ideologiese aspekte was egter vas en tydsgebonde, en die onvoorwaardelike vaskleef daaraan het uiteindelik tot die beëindiging van die Judese onafhanklikheid gelei.

1.6 Werkswyse

In hoofstuk 2 word die twee begrippe, *ideologie* en *teologie*, waarmee deurgaans gewerk gaan word, duideliker omskryf. Die herkoms, tipiese eienskappe en definisie van ideologie word hanteer. So ook word die begrip teologie, in besonder Ou-Testamentiese teologie, hanteer. Verskeie teoloë het probeer om 'n teologie van die Ou Testament te probeer formuleer, terwyl ander weer van mening is

dat daar eerder gepraat moet word van teologieë van die Ou Testament. Vervolgens word die twee begrippe met mekaar in verband gebring deur die ooreenkomste en verskille uit te wys, en hoe die verskille binne 'n Ou-Testamentiese teks geïdentifiseer kan word.

Die begrippe teologie en ideologie gaan van toepassing gemaak word op die Dawids- en Sionstradisie. Daarom word daar in hoofstuk 3 ondersoek ingestel na die groei en ontwikkeling van die twee tradisies. Die Bybelse verhaal kan nie altyd bevestig word met inligting uit die argeologie en ander buite-Bybelse gegewens nie. Is die Bybelse verhaal en in besonder die Dawidsnarratief 'n oordrywing van die historiese feite? Daar word ook gekyk na die rol wat die Deuteronomis gespeel het in die totstandkoming van die verhaal. Daar word in besonder aandag gegee aan die tydperk van koning Josia se regering. Dit lyk na die ideale omstandighede waarin die bestaande tradisies geboekstaaf, verder uitgebrei en nog meer gesaghebbend geword het.

In hoofstuk 4 word gefokus op 2 Samuel 7:1-17. Hierdie gedeelte word gesien as die oorsprong van die twee tradisies en is daarom gekies as teks vir hierdie studie. Daar sal gekyk word na die wyse waarop teoloë die teks in die verlede hanteer het. Die teks sal dan in die lig van hoofstuk 2 se bevindings in verband met teologie en ideologie ontleed word.

Jeremia 7:1–15 kom in hoofstuk 5 aan die beurt. Die teksgedeelte is gekies omdat dit vanuit die ballingskapydperk die ideologiese elemente van die tradisies tydens die laaste jare van die ballingskap

reflekteer. In besonder die siening in verband met die tempel kom hier ter sprake. Jeremia 7:1–15 kan egter nie in isolasie hanteer word nie. Die inleidingsvraagstukke van die boek Jeremia moet ook hanteer word. Soos met 2 Samuel 7:1-17 in hoofstuk 4 word ook die gedeelte vir die teenwoordigheid van teologiese en ideologiese eienskappe aan die hand van hoofstuk 2 ondersoek.

In hoofstuk 6 word die resultate van die vorige hoofstukke byeengebring. Die invloed wat 'n ideologie op die Dawids- en Sionstradisie gehad het, was egter nie 'n eenmalige verskynsel nie. Daarom moet die bevindinge ook veraktualiseer word. Dit wat met die twee tradisies gebeur het, kan ook met enige ander teologie en godsdiens gebeur, naamlik om onbewustelik ideologies van aard te word. Enige teologie of godsdiens moet te alle tye daarop bedag wees.

HOOFSTUK 2

IDEOLOGIE EN TEOLOGIE – TEORETIESE VERTREK PUNTE

2.1 Inleiding

Die oogmerk van die verhandeling is om aan te toon dat die Dawids- en Sionstradisie bepaalde ideologiese kenmerke gehad het, wat uiteindelik 'n beduidende rol gespeel het tot die vernietiging van Jerusalem en die gepaardgaande wegvoering van die inwoners deur Babilonië. Voordat dit gedoen kan word, moet die begrippe "teologie" en "ideologie" eers bespreek en omskryf word. Daar sal ook gevra moet word na die verband tussen die twee begrippe. Is die twee begrippe antonieme of dalk selfs sinonieme of is daar enkele raakpunte? Die vraag sal ook aan die orde gestel moet word of daar hoegenaamd gepraat kan word van ideologie wat in die Bybel voorkom. Indien wel, hoe sal dit dan herken word en hoe word dit onderskei van teologie?

2.2 Ideologie

Om duidelik te kan verstaan wat presies 'n ideologie is gaan daar vervolgens eers gekyk na word na die oorsprong en ontwikkeling van die begrip. Nadat kenmerke van 'n ideologie gelys is, kan daar 'n definisie van die begrip geformuleer word.

2.2.1 Die herkoms en gebruik van die begrip ideologie

Die Franse filosoof Antoine Destutt de Tracy (1754–1836) word allerweë beskou as die skepper van die woord "ideologie" (Kennedy 1979: 353). Hy het die woord gebruik as 'n sinoniem vir die uitdrukking "wetenskap van idees". De Tracy het geglo dat alle idees gebore word na aanleiding van bepaalde gewaarwordinge wat mens ervaar. Menslike denke is eintlik niks anders as 'n verwerking of produk van dit wat die senuweestelsel herlei na die brein nie. Die vier basiese velde van bewustelike gedrag, wat volgens hom persepsie, geheue, oordeel en wil is, kombineer verskeie gewaarwordinge wat dan bepaalde idees tot stand bring (Kennedy 1979: 354). Vir Tracy was ideologie 'n liberale, sosiale en ekonomiese filosofie wat die basis verskaf het vir die verdediging van die reg tot private eiendom, individuele vryheid, die vryemarkstelsel en konstitusionele grense aan die staat (Hart 2002).

Napoleon Bonaparte was egter die eerste wat die woord in 'n negatiewe betekenis gebruik het en die gebruik van die woord momentum gegee het. De Tracy was sy meer liberale politieke opponent en Napoleon het na hom en ander verwys as "windbags and dreamers – a dangerous class of men who struck at the roots of political authority and brutally derived men and women of their consolatory fictions. You ideologues ..." (Eagleton 1991: 67).

Karl Marx het 'n groot bydrae gelewer tot die negatiewe konnotasie aan die woord. Vir hom is ideologie die valse vertolking van sosiale en ekonomiese realiteite en 'n valse illusie wat gedeel word deur mense van 'n sosiale klas. Ideologie verdraai ware historiese gebeure

om die ideologie te versterk en te bevorder. Marx verwerp ideologie as 'n vervreemding van die werklikheid en daarom boos (Carroll 1981: 17). Marx verwys byvoorbeeld na Antoine Destutt de Tracy as 'n *fischblütige Bourgeoisdoktrinär* (a fish-blooded bourgeois doctrinaire) (Hart 2002).

Die ironie is egter dat van die mees ekstreme vorms van ideologie in die laat twintigste eeu, wat by Marx se volgelinge gevind was, almal die negatiewe kenmerke bevat het wat Marx uitgewys het (Carroll 1981: 17).

As gevolg van die invloed van Napoleon en Marx, het die woord vir lank slegs 'n negatiewe konnotasie gehad, soos blyk uit van die vroeëre woordeboeke en ensiklopedieë. Byvoorbeeld 'n artikel van Roy Bhaskar in die *Encyclopedic Dictionary of Psychology* begin soos volg:

Ideology. Any false, and especially categorically mistaken, ensemble of ideas, whose falsity is explicable, wholly or in part, in terms of the social role or function they, normally unwittingly, serve. Ideologies are sets of mistaken ideas (Bhaskar 1983: 292).

Vandag word die term nie net uitsluitlik as negatief verstaan nie. Heelwat navorsers pleit juis daarvoor dat die term gestroop moet word van sy negatiewe konnotasie. John Elliott (1995: 52) definieer ideologie as "an integrated system of beliefs, assumptions and values, not necessarily true or false". Barr voer aan dat alhoewel daar 'n algemene persepsie is dat die term *ideologie* negatief van

aard is, is daar tog 'n tendens om dit met 'n neutrale en selfs soms 'n positiewe betekenis te verstaan (Barr 2000: 108).

2.2.2 Eienskappe van 'n ideologie

Om presies te verstaan wat 'n ideologie is, moet daar eers gekyk word na die spesifieke eienskappe van 'n ideologie.

2.2.2.1 *Ideologie en mag*

Volgens die meeste skrywers is ideologie altyd verbind met mag. Thomson (1984: 4) skryf: "To study ideology, I propose, is to study the ways in which meaning (or signification) serves to sustain relations of domination."

Henry Eagleton (1991: 5) identifiseer ses eienskappe wat eie is aan die vorming en instandhouding van 'n ideologie:

1. A dominant power may legitimate itself by promoting beliefs and values congenial to it;
2. naturalizing and universalizing such beliefs so as to render them self-evident and apparently inevitable;
3. denigrating ideas which might challenge it;
4. excluding rival forms of thought, perhaps by some unspoken but systematic logic;
5. and obscuring social reality in ways convenient to itself.
6. Such 'mystification,' as it is commonly known, frequently takes the form of masking or suppressing social conflicts, from which arises the conception of ideology as an imaginary resolution of real contradictions.

In any actual ideological formation, all six of these strategies are likely to interact in complex ways.

Ook Snyman (1987: 371–2) dui die verband tussen mag en ideologie aan:

Ideologie is 'n diskoers waarin die wêreld nou geïnterpreteer, gedui en verklaar word vanuit die partikuliere belang by die verkryging, behoud en/of vermeerdering van mag deur 'n bepaalde groep in die samelewing.

Onder die begrip *mag* moet nie slegs gedink word aan politieke mag van die party wat aan bewind is nie. Die oortuiging van 'n klein politieke groepering wat daarna streef om uiteindelik die mag te bekom en die res te oortuig dat hul denkraamwerk die regte een is, is net so 'n ideologie as die heersende party se oortuiging (Clines 1995: 11).

2.2.2.2 *Ideologie en taal*

Idees word deur taal gedra en oorgedra. Daarom is ideologie en taal onlosmaaklik deel van mekaar (Van Wyk 1999: 23). Verhale word vertel om die uitoefening van mag te regverdig deur dié wat daarvoor beskik. Die verlede word baie keer geïdealiseer en die toekoms moet gebruik word om die huidige ideale verder te laat realiseer. Thomson (1984: 12) sê in hierdie verband:

Hitler and the Nazi power did not rise to power in a vacuum. Their accession was rendered possible, not only by a series of traumatic economic events, but also by a battle that took place

in words, a battle which drew upon the languages of German nationalism, of anti-Semitism of revolution and restoration. In the course of this battle, old words acquired new meanings and fresh alliances were formed, creating a field within which Hitler and his associates could exploit the accumulated reservoirs of sense.

Hier kan mens ook dink aan die retoriek wat gehoor is tydens die Afrikaner se stryd om die verkryging en behoud van mag in Suid-Afrika. In besonder kan hier gedink word aan die Quo Vadis-toespraak van doktor DF Malan tydens die opening van die Voortrekkermonument in 1949. Sy woorde: "Afrikanervolk, Quo Vadis? – waar gaan jy heen?" is deur verskeie politieke sprekers van verhoë aangehaal en telkens weer 'n nuwe betekenis gegee. Dit het 'n uitdrukking geword wat veronderstel was om Afrikaners saam te bind en te laat nadink oor hul identiteit, en hulle te laat droom oor hul toekoms.

In Amerika op 28 Augustus 1963 lewer Martin Luther King jr. sy bekende "I have a dream ..." -toespraak. Te midde van 'n rassistiese Amerika het hy 'n droom gehad dat dit iewers in die toekoms anders gaan wees. Waar mense nie geoordeel sou word op grond van hul velkleur nie, maar op grond van hul karakter. Hierdie woorde van die toespraak het die verbeelding en entoesiasme van baie mense aangegryp. Nie net van sy tydgenote nie, maar selfs vandag wêreldwyd.

2.2.2.3 *Ideologie en die geskiedenis*

In samehang met die ideologie en taal, gaan ook ideologie en geskiedenis. Gebeure uit die verlede word so vertel en geïnterpreteer dat dit dien as bevestiging van die ideale wat in die ideologie vervat is. Hierdie gebeure word dan ook gereeld herdenk sodat dit kan dien as motivering en aansporing.

Hierdie diskoers moet die wyse waarop hierdie partikuliere belang voorgehou word as die belang van die samelewing in sy geheel, regverdig of 'n skyn van wettigheid daaraan gee uit die "feite" van die natuur en die **geskiedenis**. Uit die aard van die saak sal die "feite" geselekteer wees, selfs spesiaal gestruktureer en in uiterste gevalle gefabriseer word (Snyman 1987: 372).

Hans Barstad (1996: 35, 36) maak 'n baie belangrike punt as hy aanvoer dat alle geskiedskrywing elemente van ideologie bevat. Elke geskiedskrywer beskryf die geskiedenis vanuit sy eie kulturele en verstaansparadigma. Niemand kan daarvan ontsnap en 'n totale objektiewe geskiedenis neerskryf nie. Dit impliseer verder ook dat die Bybelskrywers die verhale van die Bybel met 'n bepaalde onbewuste ideologiese denkraamwerk geskryf het (Barstad 1996: 35, 36).

In Suid-Afrika kan mens dink aan die Slag van Bloedrivier. Vir die Afrikanervolk was dit die bevestiging dat God aan die kant van die Afrikaner is. God het die gebede van die Voortrekkers voor die aanval deur die Zoeloes verhoor en Hy het hulle die oorwinning gegee. Hieruit is afgelei dat die Afrikanervolk God se uitverkore volk is. Hierdie gebeure het 'n groot rol gespeel in die vestiging van die

Afrikaner-identiteit. Daarom was 16 Desember, Geloftedag, ook 'n openbare vakansiedag wat met groot toewyding gevier is.

2.2.2.4 *Ideologie en onderliggende paradigmas*

Die onderliggende waardes, idees en konsepte van 'n ideologie is nie altyd ewe duidelik nie. Daar is gewoonlik bepaalde idees en waardes wat nie met die eerste oogopslag sigbaar is nie. Miller (1976: 465) sê in hierdie geval:

... the picture or view entertained by the group or society that has the ideology is partial, that there are factors underlying or hidden that may not have been articulated or completely realized by the group but that are influential in its thought and action.

Ideologie het 'n onbewuste karakter. 'n Mens is nie altyd bewus van jou eie ideologie nie. Elke persoon met 'n bepaalde agtergrond, komende uit 'n bepaalde kultuur en volk, beskik oor 'n ideologie waarvan die persoon nie bewus is nie (Barr 2000: 104).

2.2.2.5 *Ideologie en spanning in die samelewing*

'n Ideologie ontstaan nie in 'n vakuum nie, maar is ten nouste verbonde aan die situasie in 'n samelewing. Dit ontstaan in die spanning van hoe dit is en hoe dit veronderstel is om te wees in die oë van 'n bepaalde groep. Hierdie spanning is die teelaarde vir 'n ideologie. Dit behels ook 'n sekere siening van die geskiedenis en toekoms. Dit worstel met die vraag: Waar was ons en waarheen is ons op pad? (Miller 1976: 467).

2.2.2.6 'n Ideologie is moeilik aanpasbaar

'n Gevaarlike element van 'n ideologie is dat die ondersteuners en propageerders daarvan dit sien as 'n tydlose en universele oplossing vir elke situasie. Dit wat in die verlede gewerk het, dien as 'n resep vir soortgelyke situasies wat mag opduik. Die bepaalde stelsel van denke word gevolglik ook gesien as die een en enigste oplossing vir 'n bepaalde situasie, en daar is min toleransie vir mense wat daarvan verskil. Volgens die beoefenaars daarvan het hulle 'n monopolie op die waarheid en dié wat daarvan verskil, het nog nie die waarheid ingesien nie (Heyns 1989: 51).

2.2.2.7 Teenstand teen die ideologie word nie geduld nie

Aangesien die ondersteuners van 'n bepaalde ideologie glo dat hulle 'n monopolie op die waarheid het, word teenstand nie geduld nie. Opponente en kritiese stemme word op verskeie maniere stilgemaak. Verbod op persvryheid, byeenkomste, verspreiding van literatuur, inperking van beweging, gevangenisstraf, marteling en selfs die dood, is maniere om andersdenkendes tot die regte insig te bring. Die ondersteuners van die ideologie word dan ook opgeroep om hulself te gee vir en te offer tot die bevordering van die ideologie en die bekamping van die teenstand daarvan (Heyns 1989: 51).

2.2.3 Omskrywing van 'n ideologie

As al die bogenoemde aspekte van die begrip *ideologie* saamgevat word, dan kan dit soos volg omskryf word: 'n Ideologie is 'n stel aaneengeskakelde stelsels van denke, van hoe 'n samelewing gestruktureer en bestuur behoort te word met die doel om die belange van 'n bepaalde groep te dien, mag te bekom, te behou of te vermeerder.

Die woord kan positief verstaan word in die sin dat dit 'n stelsel van idees is wat in staat is tot motiverende gedrag, en om valse idees en gebruike binne 'n gemeenskap uit te wys en te kritiseer. So 'n ideologie is dus dan tot voordeel van alle mense in 'n bepaalde samelewing. Alle stelsels van idees fluktueer gedurig tussen positiewe en negatiewe eienskappe en moet daarom gedurig gekontroleer word vir ideologiese distorsies (Carrol 1981: 17).

2.3 Teologie

Soos met die begrip ideologie, het ook die begrip teologie 'n interessante ontwikkeling gehad en het verskeie betekenisveranderinge ondergaan. Ou Testament teologie moet ook onderskei word van Nuwe Testament teologie aangesien die brondokumente waarmee gewerk word, heeltemal verskil. Dit is trouens 'n vraag of daar van Ou Testament teologie of Ou Testament teologieë (meervoud) gepraat moet word.

2.3.1 Die geskiedenis van die begrippe “teologie” en in besonder Ou-Testamentiese teologie

Alhoewel die woord teologie saamgestel word deur twee Griekse woorde **Θεος** (God) en **Λογος** (leer), beteken die woord nie noodwendig dieselfde as die dele waaruit dit saamgestel is nie (König 1982: 2). Die woord teologie het baie betekenisveranderinge ondergaan en het baie meer betekenis gehad as net die leer oor God. Die woord teologie is vir die eerste keer deur die Griekse filosoof Plato gebruik in 'n baie negatiewe sin. Hy het die Griekse

digters se mites van gode wat lieg, steel, onsedelik is en mekaar doodmaak, teologie genoem (Van Wyk 1999: 26). Hierdie begrip van die woord het voortgeduur tot in die eerste twee eeue V.H.J. Die eerste Christendekkers noem hul eie nadenke "die suiwer filosofie", om dit te onderskei van die heidense volksverhale waarop die sogenaamde ontwikkelde mense neergesien het.

Eers gedurende die eerste helfte van die derde eeu V.H.J. begin die twee Christendekkers, Clemens en Origenes, van die Christelike leer as teologie praat. Eusebius van Caesarea voer die gebruik verder deurdat teologie by hom die verwerping van die heidense afgode beteken en om Israel se God as die Skepper, en ook Christus as God, te bely. Die profete van die Ou Testament, veral Moses en die apostels, soos Paulus en Johannes, word nou teoloë genoem. Die begrip was dus nie meer van toepassing op die Griekse mitedigters nie (König 1982: 2–4).

Eers teen die twaalfde eeu V.H.J. is daar na die hele Christelike leer verwys as teologie. In hierdie tyd is teologie ook as wetenskap van ander wetenskappe onderskei en in besonder van filosofie. Die benaming *teologiese fakulteit* word die eerste keer in die begin van die dertiende eeu by die Universiteit van Parys gebruik (König 1982: 5).

Volgens Ebeling (1963: 81–86) het die reformatie met sy *sola scriptura*-beginsel en die benadering dat die Skrif sy eie interpreteerder is, die basis gelê vir die latere ontwikkeling van Bybelse teologie, alhoewel die Hervormers nie self die begrip "Bybelse teologie" gebruik het nie.

Dit was eers sowat honderd jaar na die reformatie, in 1629, dat die uitdrukking *Bybelse teologie* vir die eerste keer gebruik word in Wolfgang Jacob Christmann se werk, *Teutsche Biblische Theologie*. Hierdie werk het egter ongelukkig verlore geraak (Hasel 1972: 16). Daarna het ook Hendricus A. Diest se werk *Theologica Biblica* in 1643 verskyn, wat vir ons 'n aanduiding gee van hoe die begrip Bybelse teologie verstaan is. Dit is verstaan as bewystekste van beide die Ou en Nuwe Testament wat grootliks buite konteks aangehaal is om die tradisionele dogmatiek van die vroeë protestantse ortodoksie te ondersteun (Ebeling 1963: 81–86).

Teen 1745 is Bybelse teologie baie duidelik onderskei van dogmatiek of sistematiese teologie, met eersgenoemde as die basis van laasgenoemde (Hasel 1972: 16, 17).

Die tyd van die verligting (*Aufklärung*) in die agtiende eeu het ook 'n nuwe benadering tot die studie van die Bybel gebring. Vier aspekte word kortliks genoem:

1. Daar was 'n rasonele reaksie teen enige vorm van die bonatuurlike. Die menslike verstand was die hoofbron van kennis wat die gesag van die Bybel in gedrang gebring het.
2. Die ontwikkeling van 'n nuwe hermeneutiese vertrekpunt naamlik, die histories-kritiese metode, het ook in dié tyd die lig gesien.
3. Daar was ook die radikale literêre kritiese benadering van J. Bitter, J. Astruc en andere wat ontwikkel is.

4. Die ortodokse siening in verband met die Bybel moes plek maak vir die rasionalisme, waar die Bybel gesien is as net nog 'n antieke dokument en wat dienoreenkomstig gehanteer moes word (Hasel 1972: 18, 19). J.S. Semler het 'n viervolume-werk *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* gedurende 1771 tot 1775 gepubliseer, waarin hy aanvoer dat die Woord van God en die Bybel nie identies aan mekaar is nie. Die Bybel bevat dus die Woord van God. Dit beteken dat nie alle dele van die Bybel geïnspireer is nie en dat die Bybel soos enige ander historiese dokument histories en krities ondersoek moes word (Hornig 1961: 56–60).

In hierdie tyd het Bybelse teologie se rol van ondergeskiktheid aan dogmatiek verander tot 'n eie selfstandige dissipline naas dogmatiek (Ebeling 1963: 87).

Op 30 Maart 1787 lewer Johann Philip Gabler sy intrede as 'n nuwe dosent by die Teologiese skool van die Universiteit van Altdorf, met die titel *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (On the proper distinction between biblical and dogmatic theology and the specific objectives of each). Hiermee het hy 'n verrykende bydrae gelewer tot die duidelike onderskeid tussen Bybelse en dogmatiese teologie. Bybelse teologie beskryf die godsdienstige idees van die Bybel binne hul historiese konteks, terwyl dogmatiek die onveranderlike idees van die Bybel, wat geldig is vir alle tye en omstandighede, vaslê (Hayes & Prussner 1985: 2, 3).

Die studie van Bybelse teologie en dan in besonder Ou Testament-teologie, het gaandeweg agtergekom dat dit nie so maklik is om 'n Ou Testament-teologie te identifiseer en te omskryf nie. Soos wat die onderskeie boeke van die Ou Testament ondersoek is en teen hul onderskeie historiese en sosiale kontekste bestudeer is, het uiteenlopende godsdienstige idees en konsepte na vore gekom (Van Wyk 1999: 30).

Die vraag het uiteindelik aan die orde gekom of daar gepraat kan word van 'n enkele Ou Testament-teologie, waaronder al die boeke van die Ou Testament kan sorteer, en of daar nie liever gepraat moet word van die teologieë van die Ou Testament nie.

2.3.2 Die eie aard van die Ou Testament-teologie

Die klem op die eenheid van die Bybel in die tyd na die Tweede Wêreldoorlog het ook Ou-Testamentiese teoloë laat soek na een sentrale tema of teologie van die Ou Testament. As die Bybel dan 'n eenheid is, moet daar 'n sentrale tema wees wat regdeur die Bybel loop, het die teoloë geredeneer. 'n Enkele tema of teologiese sentrum sou 'n greep op die Ou Testament kon bied, waarmee die hele Ou Testament oopgesluit kon word. Die diskoers oor hierdie aangeleentheid het myns insiens iets van die eie aard van die Ou Testament teenoor die Nuwe Testament na vore gebring.

Die teoloog wat die soeke na die teologiese sentrum van die Ou Testament aan die gang gesit het, met sy monumentale drievolume-werk, *Theologie des Alten Testaments* in 1933, 1935 en 1939 onderskeidelik, was W. Eichrodt. Eichrodt het die verbond uitgesonder as die sistematiese beginsel vir die verstaan van die Ou

Testament. Eichrodt (1959: 9) sê dan ook tereg: "Zwar ist aufs schärfste bestritten worden, daß die Grundlage des Gottesverhältnisses von der mosaischen Zeit in einem Bunde gesehen werden dürfe."

Alhoewel daar teoloë soos August Kayser (1886) en G.F. Oehler (1873) was wat ook die verbondsgedagte as uitgangspunt voorgestel het vir die verstaan van die Ou Testament, was Eichrodt die eerste wat dit baie duidelik en sistematies uiteengesit het. Soos Hasel (1972: 118) dit noem: "Eichrodt's theology represents one of the most impressive attempts to understand the OT as a whole not only from a center but from the unifying concept 'covenant'."

Na Eichrodt het ander persone met ander voorstelle gevolg. E. Sellin kies die heiligheid van God as sentrale gedagte. Hy sien dit as die een groot gedagte wat sy eindpunt in die evangelie van Jesus Christus het. Sellin (1936: 20) sê dan ook die volgende: "... die alttestamentliche Religion als ein Ganzes aufzufassen, deren Zentralbegriff geradezu die Heiligkeit Gottes ist."

Ludwig Köhler (1966: 12) sien weer in die Ou Testament God as Heer as sentrale tema. Vir hom is dit die ruggraat van die Ou Testament-teologie. Die heerskappy en regering van God strek oor die ganse heelal: "Daß Gott der gebietende Herr ist, das ist der eine und grundlegende Satz der Theologie."

Theodore Christiaan Vriezen voel sterk dat die tema van die Ou Testament God en sy verhouding tot mense en die wêreld is. Vir hom gaan dit daaroor dat God 'n God van gemeenskap is. Hy verskil van

Eichrodt deurdat hy reken dat die verbond nie van die begin af deel was van die gemeenskap tussen God en mens nie, maar dat dit later deel geword het. Die Nuwe Testament is volgens hom ook in volkome harmonie met hierdie middelpunt deurdat dit ook in die Nuwe Testament gaan oor God wat in gemeenskap met die mense wil lewe deur die persoon van Jesus Christus. Volgens Vriezen (1954: 141) is "de grondslag van Israels Godsgeloof is de realiteit ener directe geestelijke gemeenschap van God, de Heilige, met de mens en de wêreld."

Ander teoloë wat ander alternatiewe aangebied het, is H. Wildberger (1959) wat werk met Israel se verkiesing as volk van God. Günther Klein (1970) sien weer die koninkryk van God as die middelpunt. George Fohrer (1966) reken dat die sentrum van die Ou Testament voorgestel kan word as 'n ellips met twee fokuspunte, naamlik die koningskap van God en die gemeenskap tussen God en mens (Hasel 1972: 117–143).

Die soeke na 'n teologiese middelpunt vir die Ou Testament is erg gekritiseer deur Von Rad. Hy was gekant teen enige poging om die teologie van die Ou Testament onder een algemene tema te hanteer. Hy stel dit so:

Sie Scheint einer alles bestimmenden Mitte, von der aus die vielen Einzelakte ihre Deutung und auch das rechte theologische Verhältnis zueinander bekommen könnten, zu ermangeln (Von Rad 1978: 128).

Volgens Von Rad kan mens die Nuwe Testament onder een sentrale tema plaas, naamlik Jesus Christus. Met die Ou Testament is dit egter nie moontlik om 'n sentrale tema te koppel aan 'n spesifieke aspek van Jahwe soos sy heiligheid, heerskappy of sy verbondsverhouding met die mens nie.

Tog kom Von Rad (1978: 128) ook nie weg van 'n middelpunt in die Ou Testament nie. Hy reken dat as mens praat oor 'n middelpunt van die Ou Testament dit baie breedweg moet geformuleer word as Jahwe en sy openbaring aan die mens: *Aber ihr Ausgangspunkt und ihre Mitte ist das Offenbarungshandeln Yahwehs.*

Die eeue se navorsing in die Ou-Testamentiese wetenskap het die verskille in die sosio-historiese konteks, vertrekpunte en oogmerke van verskillende boeke in die Ou Testament uitgewys. Dit het dit al hoe moeiliker geword om hierdie uiteenlopende idees onder een enkele Ou-Testamentiese teologie te integreer. Daarom word vandag onderskei tussen die verskillende teologieë binne die Ou Testament. Volgens Le Roux (1987: 68) "verskil elke boek se vertrekpunte en doelwitte van mekaar. Daar bestaan nie 'n konstante of 'n eenvormige spreke oor God nie, maar verskille en teenstrydighede kom voor."

Gerstenberger (2002: 14) stel dit so:

Furthermore it is impossible for a canon of writings which has grown up in history over generations to represent a coherent theological doctrinal structure. Even then, the times and situations in which people spoke and sang of God were so

different that there simply cannot be any question of a uniform picture of God.

Hasel (1972: 139) merk op dat dit interessant is dat al die pogings om 'n teologiese tema vir die Ou Testament te formuleer, 'n aspek van God of sy manier van betrokkenheid in die wêreld bevat. Hieruit kan mens aflei dat die Ou Testament in sy wese teokraties is, soos wat die Nuwe Testament Christokraties is. Dit is myns insiens die naaste wat mens kan kom aan 'n tema, naamlik dat die Ou Testament oor God gaan (Von Rad 1978: 128).

Die Ou Testament bevat mense se nadenke oor God: Hoe Hy werksaam is in hierdie wêreld, hoe Hy by die geskiedenis betrokke is en hoe Hy voel oor mense. Mense dink na oor die geskiedenis en probeer hulle verstaan van God integreer met daardie geskiedenis. Hoekom het Hy sekere dinge laat gebeur en ander weer nie toegelaat nie? Enige poging om 'n tema van die Ou Testament nouer as dit te formuleer, sal nie reg laat geskied aan die uiteenlopende tipes literatuur en teologieë wat te vind is in die Ou Testament nie.

2.4 Teologie en ideologie

Die volgende twee definisies in verband met teologie en ideologie is myns insiens bruikbare definisies waarmee gewerk kan word.

Teologie kan breedweg gedefinieer word as 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van God, en sy verhouding tot mense in bepaalde historiese omstandighede (Van Wyk 1999: 20).

Ideologie is 'n stel aaneengeskakelde sisteme van denke, van hoe 'n samelewing gestruktureer en bestuur behoort te word met die doel om die belange van 'n bepaalde groep te dien deur mag te bekom, te behou of te vermeerder.

Vervolgens gaan daar gekyk word of daar 'n verband tussen hierdie twee begrippe is en of daar gepraat kan word van ideologieë wat in die Bybel voorkom.

2.4.1 Verband tussen ideologie en teologie

Die verband tussen ideologie en teologie word deur navorsers verskillend verstaan.

Gottwald (1980: 60–66) verstaan ideologie en teologie as sinonieme begrippe. Teologie is hiervolgens slegs 'n tipe van 'n ideologie, wat 'n god of gode betrek om uiteindelik mag oor mense te verkry en uiteindelik die samelewing op 'n spesifieke manier te orden. Gottwald (1980: 65) verstaan dit as "the consensual constitutive concepts and attitudes of early Israel, which I called 'religious ideas or beliefs', 'religious thought or symbols', or 'theology'."

Alle teologie bevat dus 'n verskuilde agenda wat ideologies van aard is. Gottwald, as 'n sosioloog, beklemtoon die sosiale konteks waaruit bepaalde godsdienstige oortuigings gekom het, wat hy ideologie noem, en veral die verklarende en polemiese funksie wat dit gehad het met betrekking tot die onderlinge verhoudinge van die groepe mense.

Alhoewel Gottwald se hantering van die begrippe waardevol is, is daar tog 'n paar perspektiewe wat hier in gedagte gehou moet word. Gottwald werk suiwer vanuit 'n godsdienst-sosiologiese agtergrond. Hy werk dus nie met die werklikheid van 'n God of selfs 'n transendentale werklikheid nie (Gottwald 1980: 700). Hy bestudeer dus die verskynsel van godsdienst slegs soos dit in 'n bepaalde samelewing en tyd funksioneer (Van Wyk 1999: 21). Die waarde van Gottwald se studie is dat hy uitwys dat godsdienstige idees wel ideologies kan raak in die sin dat dit gefokus kan wees op die verkryging, behoud en uitbouing van mag in 'n samelewing. Alle teologie is egter nie hierop gerig nie. Aspekte van teologie gaan juis oor die afstanddoening van mag (Mark. 10:21, 45).

Mays (1999: 75) is ook van mening dat die onderskeid tussen ideologie en teologie nie houdbaar is nie en sê dan ook: "In my view, a clear distinction between ideology and theology can scarcely be established ..."

'n Ander siening is om teologie te reduseer tot 'n subkategorie van ideologie. David Clines is 'n voorbeeld hiervan.

But the term ideology is not the most frequently used term for sets of ideas in the biblical writings much more often, they are called theology. This terminology makes sense, of course, since many of the ideas of the Bible are directly about God and most others have at least a theological element in them. But I prefer to speak of "ideology" and to regard theology as a subset of ideology, just as I would regard cosmology or politics or law (Clines 1995: 13).

Dat daar verskeie raakpunte is tussen die twee begrippe volgens die twee definisies hierbo, is baie duidelik. Beide begrippe word gebruik om na 'n stel samehangende idees te verwys. Beide wil mense beïnvloed of oortuig om die stel samehangende idees te aanvaar. Beide maak gebruik van taal en in besonder die narratief as voertuig om die stel idees te bemark (Van Wyk 1999: 20).

'n Baie belangrike raakpunt is dat beide ideologie en teologie vanuit 'n baie spesifieke historiese en sosiale konteks gebore word.

Dit is egter ook hier waar die duidelike verskil na vore kom. Ideologie wil vanuit die spesifieke historiese en sosiale konteks 'n nuwe samelewing skep wat beter is as die huidige. Dit is dus 'n stel samehangende idees wat veronderstel is om iets beter as die huidige tot stand te bring. Vir die onderdrukte sal dit die ideaal wees dat hulle oor ten minste dieselfde magte en regte beskik as die onderdrukker. Vir die onderdrukker sal dit weer 'n stel samehangende idees wees wat die huidige stelsel verder sal verstewig en uitbou sodat mag behou en uitgebrei kan word.

Teologie wil egter in dieselfde tydgreep en sosiale konteks iets anders doen. Dit wil te midde van al die veranderlikes wat inspeel op 'n spesifieke konteks, probeer om God beter te verstaan. Dit kan die verstaan van God uitbrei en verruim en kan dit selfs korrigeer. Nuwe omstandighede bring dus nuwe vrae en uiteindelik selfs 'n nuwe verstaan van God na vore.

In die Ou Testament het dit onder andere gebeur met die Judese volk in ballingskap. Tydens die ballingskap is 'n nuwe teologie gebore.

Hulle moes die gebeure van die ballingskap in verband bring met hul geloof in Jahwe. Daarmee saam moes hulle hul geloof kon verantwoord teenoor die ander godsdienste in Babilonië waaraan hulle toe blootgestel is. Dit is duidelik te sien in die literatuur wat in hierdie tyd neerslag gevind het.

Thomson (1984: 84) som dit soos volg op:

Whereas religion focuses on the immediacies of everyday life and strives for transcendental reconciliation, ideologies are concerned with the organization of social life and advocate public, rationally grounded: projects of social reconstruction. Ideology is a call to action and a claim to justify that call by recourse to "evidence" and "reason".

'n Voorbeeld hiervan is die jare 313 HJ en verder. Konstantyn kondig die Edik van Milaan af, waarvolgens aan die Christendom gelyke regte gegee word in verhouding met die ander godsdienste. In 323 HJ is hierdie gelykstelling verander na begunstiging en het die Christendom staatsgodsdienst geword. Alle ander godsdienstige praktyke wat nie-Christelik is nie, word verbied. Heidense tempels en selfs sinagoges word verbrand. Soldate het selfs die kruisteken op hul skilde aangebring en geglo dat hulle in die teken van die kruis sal oorwin (De Jong 1980: 55–68).

Meer resente voorbeelde hiervan, wat ook in Suid-Afrika sterk invloed uitgeoefen het, is die Bevrydingsteologie en die Apartheidsteologie. Enersyds verkondig die Bevrydingsteologie God se partydigheid vir

die arm en verontregte mense. God staan aan die kant van die arme en verontregte, maar dan ook teenoor die heersers- en onderdrukkersklasse. In Suid-Afrika het dit gefunksioneer in die sin dat God onvoorwaardelik aan die kant van die onderdrukte is en dus hulle stryd vir hulle stryd.

Andersyds is die deurlopende boodskap van die Apartheidsteologie van die Bybel dat God die verskeidenheid van volke gewil het en dat dit eerbiedig moet word. Die ideologie van apartheid het hierdie teologie gebruik om uiteindelik wetgewing daar te stel om volkere te dwing om apart van mekaar te leef.

2.4.2 Ideologie in die Ou Testament

Die kwessie van ideologie in die Ou Testament het eers die afgelope drie dekades sy verskyning in die Ou-Testamentiese wetenskap gemaak.

Brevard Childs is baie sterk gekant teen die idee dat daar enige spore van ideologie in die Bybel kan wees. Hy noem dat een van die groot tragedie wat die *Aufklärung* opgelewer het, is dat die Bybelse teks geïnterpreteer word op grond van die veronderstelde ideologie wat die skrywer sou gehad het (Childs 1990: 3–6). Childs gebruik die uitdrukking "ideologie" in 'n totale negatiewe sin in verhouding tot die Bybel en teologie. Alles in die Bybel is in 'n direkte verhouding tot teologie en niks daarvan is ideologies van aard nie en daarom sê Childs (1992: 649): "It is equally a disaster for theology to interpret it (Bible) as a collection of human ideology".

Childs gaan ook verder deur na enige ander teologie, waarmee hy glad nie saamstem nie, te verwys as ideologies van aard. Oor Paul Hanson skryf hy (Childs 1992: 18) die volgende:

The ironical feature in this form of Biblical Theology is that in the name of objective, socio-historical analysis such a highly ideological construal of theology could emerge which frequently turns into unabashed propaganda for modern liberal Protestant theology.

Childs (1992: 395) verwys ook na Moltmann en sê dat sy werk "highly ideologically oriented" is. Op 'n ander plek skryf hy dat "his social ideology has provided the actual content of his portrayal of the kingdom in spite of his efforts to remain biblical" (Childs 1992: 655).

James Barr kritiseer Childs in hierdie verband deur die opmerking dat laasgenoemde teologie idealiseer (Barr 2000: 111). Barr reken dat die polemiese gebruik van die begrip *ideologie*, teenoor ander teologieë waarmee jy nie saamstem nie, soos wat Childs dit gebruik, uiteindelik alle teologie in diskrediet bring. Wanneer jy jou eie teologie verhef bo dié van 'n ander, is jy eintlik self ook besig met 'n ideologie (Barr 2000: 112).

Hierdie sterk onderskeid van Childs tussen ideologie en teologie in verband met Ou-Testamentiese teologie, is egter nie die enigste manier om dit te benader nie. Die historikus, N.P. Lemche, vul die begrip *ideologie* met 'n ietwat ander inhoud en sien geen spanning tussen die twee begrippe nie.

By "ideology" I intend that set of opinions which dominated Israelite society and which made up the "system" of values with which the Israelites actions correspond. In an Oriental society like Israel's one should furthermore be aware that ideology, religion, and theology are to a large extent synonyms, since the separation between the sacral and the profane realms which characterizes our contemporary European culture was unknown in antiquity (Lemche 1988: 34).

Lemche se benadering impliseer dat die identifisering van ideologie in Bybelse tekste nie die afwesigheid van teologie beteken nie, aangesien die twee begrippe baie na aan mekaar lê (Barr 2000: 116).

Miller is van mening dat geen menslike nadenke immuun is teen sy sosiale invloede nie. So het die Ou-Testamentiese tekste nie tot stand gekom binne 'n vakuum nie, maar die sosiale en politieke faktore van daardie tyd het vormend ingewerk op die totstandkoming van die tekste (Miller 1976: 465).

Vir Miller is dit nie so 'n maklike taak om te onderskei tussen die ideologie en die teologie in 'n teks nie. Hy stel 'n drievoudige kriteria voor (Miller 1976: 467–468):

1. The possibility and presence of self-criticism which means also the possibility of judgment as the end of Israel's history.
2. The positive relationship of Israel with the other nations of the world. A sense of responsibility vis-á-vis other people so that Israel's own particular interests do not totally define its

goal or mission and Israel's place in the world is set at least in part for the well-being of the nations.

3. The moral demand for justice and righteousness as the central characteristics of human conduct.

Volgens hierdie kriteria is daar vir Miller duidelik ideologiese trekke in die vroeë poësie van Israel. In besonder in Eksodus 15, Deuteronomium 33 en Rigters 5. In hierdie tekste is daar geen kritiese elemente teenwoordig nie en Israel se gesindheid teenoor die ander volkere word opgesom in die verwysing na hulle as *vyande*. Die materiële belange van Israel, spesifiek die verkryging van die land, word dan geprojekteer as die wil van Jahwe (Miller 1976: 469).

Miller (1976: 467) formuleer die verskil tussen teologie en ideologie soos volg: "Ideology can be thought of as the ego extension of the group whereas faith refers to that process whereby the ego is transcended."

Walter Brueggemann (1992: 4–5) erken die teenwoordigheid van ideologie in die Ou Testament en stel 'n interessante manier voor waarop dit geïdentifiseer kan word. Hy is van mening dat die eintlike teologie te vind is daar waar die tradisionele teologie deurbreek word en op 'n nuwe manier van Jahwe gepraat word. Die tradisionele teologie het te doen met die kontraktuele terme waarin daar oor die verhouding tussen God en Israel gepraat word. Israel doen sonde, Jahwe reageer in woede en straf die volk, Jahwe is egter geduldig en vernietig nie die hele volk nie. 'n Voorbeeld hiervan is in Hosea 11:1–7 te vind. Hierdie skrifgedeelte is die tradisionele teologie wat vertel dat Jahwe goed was vir sy volk, tog het hulle ongehoorsaam en

ontrou geword aan Hom. Wat dan volg in Hosea 11:8, is 'n deurbreking van die tradisionele teologie: "Maar hoe kan ek jou prysgee, Efraim? Hoe kan ek jou laat vaar Israel? ... My liefde brand te sterk." Volgens Brueggemann (1992: 4–5) vorm hierdie en soortgelyke gedeeltes die primêre materiaal van Ou Testament-teologie. Hierdie deurbreking van die tradisionele teologie hef nie die konvensionele teologie op nie, maar staan in spanning daarmee, onopgelos en onoplosbaar, wat gehandhaaf moet word in sinvolle en bruikbare Bybelse teologie (Brueggemann 1992: 14).

Robert Carroll se siening is die teenoorgestelde van iemand soos Childs s'n. Hy verkies weer om liever die term *ideologie* te gebruik wanneer hy na teologie in die Bybel verwys. As hy praat van die teologie van die Deuteronomis (Deuteronomisme), dan skryf hy soos volg: "In using the term ideology to describe elements of deuteronomism, I am aware of the ambiguous and less than satisfactory aspects of the term ..." en "Biblical Scholars might prefer to use the word theology to describe the deuteronomistic outlook, but that naively overlooks the political organization and control intended by the deuteronomists" (Carroll 1981: 17).

Carroll voer aan dat die boek Jeremia, waaroor hy baie geskryf het, die produk van die Deuteronomis was. Die Deuteronomistiese ideologie is dan gebruik om in die ballingskap- en na-ballingskap-periode 'n bepaalde boodskap oor te dra (Carroll 1981: 18).

In sy boek *Wolf in the sheepfold: the Bible as a problem for Christianity*, gaan Carroll verder en meen dat die Bybel eintlik glad nie geskik is vir die skep van dogmas of teologiese konsepte nie. Die

rede daarvoor is die kontradiksies in die Bybel ten opsigte van die voorstelling van God. Teologie gaan oor God en as die bron homself weerspreek, kan dit nie gebruik word vir die beoefening van teologie nie. As voorbeeld van sulke kontradiksies noem hy dan 1 Samuel 15. In vers 11 staan daar: "Ek is bedroef daaroor dat Ek Saul koning gemaak het ..." en in vers 29 staan daar weer: "Die Ewige van Israel lieg nie en Hy verander nie van gedagte nie, want Hy is nie 'n mens dat Hy van gedagte sou verander nie." Vir Carroll is hierdie twee verse teenoorgesteldes van mekaar en dus onversoenbaar.

Daarom is Carroll (1991: 42) se konklusie ten opsigte van teologie in die Bybel soos volg: "It is not possible to make any equation between the Jahwe of the biblical narratives and the God of the creeds and confessions of the churches ... The Bible will remain problematic for theology."

Die interessante is egter dat Carroll self 'n aanvaarbare oplossing vir die probleem van die twee oënskynlike opponerende verse aanbied. Dit bring mee dat hulle nie meer as opponerend hoef gesien te word nie. Hy reken mens kan vers 29 verstaan in die sin dat Jahwe nie van plan sal verander dat Hy vir Saul verwerp het nie (Carroll 1991: 41–43).

James Barr antwoord Carroll deur te sê dat alhoewel Carroll nie hou van dogmatiese strukture of selfs strukture in die algemeen nie, is dit tog ook deel van ideologie. Algemeen word aanvaar dat 'n ideologie bestaan uit 'n stel aaneengeskakelde sisteme van denke. Die Deuteronomistiese verhaal is juis 'n voorbeeld hiervan:

... by pushing biblical material closer and closer to the character of ideology, has also, perhaps unconsciously but certainly inevitably, been pushing it closer to the character of theology, only the words being different ... (Barr 2000: 124, 125).

Die vraag na ideologieë in die Bybel, en dan in besonder die Ou Testament, betrek onvermydelik die vraag na die inspirasie van die Bybel. Indien 'n meganiese of verbale inspirasieteorie aanvaar sou word, kan daar geen sprake van ideologieë in die Bybel wees nie. Hierdie teorie gaan uit van die standpunt dat die mens se bydrae heeltemal uitgeskakel is tydens die skryf van die Bybel en dat die Heilige Gees 'n Bybelskrywer net as 'n soort pen gebruik het (Heyns 1983: 48). Die moontlikheid van 'n ideologie in die Bybel vanuit hierdie perspektief, sou ondenkbaar en selfs lasterlik wees.

Indien enige ander tipe inspirasieteorie aanvaar word, sal mens myns insiens nie anders kan as om te aanvaar dat daar bepaalde ideologieë in die Bybel teenwoordig is nie. Dit word vandag algemeen aanvaar dat geen wetenskap beoefen kan word, vry van enige lewens- en wêreldbeskoulike begroning nie (Heyns 1982: 52). Elke persoon wat die werklikheid probeer verstaan en beskryf, doen dit binne 'n bepaalde sosio-politieke en kultureel-historiese konteks. So ook die Bybelskrywers. Elkeen van hulle het nagedink oor die geskiedenis en hoe dit in verband gebring kan word met hul eie sienings en ervarings van Jahwe, die God van Israel. Daarom sal daar verskillende perspektiewe op dieselfde God wees wat selfs teenstrydig kan wees (Carroll 1991: 41–43).

Dit beteken egter nie dat daar nie, ineengevleg met die skrywers se ideologies denke, ook suiwer teologie, wat 'n stel samehangende idees is oor die persoon en werk van Jahwe, identifiseerbaar is nie.

2.5 Identifikasie van ideologie en teologie binne die Ou Testament

Indien mens aanvaar dat ideologie en teologie onderskeibare begrippe is en dat ideologie wel in die Ou Testament teenwoordig is, is die volgende noodwendige vraag: Hoe identifiseer mens die begrippe binne die teks en dan in besonder, in die geval van hierdie studie, 2 Samuel 7:1-17 en Jeremia 7:1-15?

Die onderskeid tussen die twee begrippe is nie altyd ewe duidelik nie. Dit wat op die oppervlak lyk na teologie, kan inderwaarheid 'n ideologie wees. Nie alles wat oor God gesê word, is noodwendig teologie nie, want ook God kan gebruik word as 'n middel tot die verwesenliking van 'n bepaalde ideologie. Daar sal seker gemaak word dat dit wat as teologie gesien word, nie ook voldoen aan die kenmerke van 'n ideologie nie.

Die ideologiese trekke in die twee genoemde teksgedeeltes, gaan vervolgens geïdentifiseer word aan die hand van die volgende kenmerke wat in 2.2.2 hierbo gelys is, naamlik:

- Ideologie en mag
- Ideologie en taal
- Ideologie en die geskiedenis

- Ideologie en onderliggende paradigmas
- Ideologie en spanning in die samelewing
- 'n Ideologie is moeilik aanpasbaar
- Teenstand teen die ideologie word nie geduld nie.

Die kriteria vir die identifisering van teologie in die teksgedeeltes kan weer omskryf word as uitsprake oor die

- persoon van God
- werk van God
- aard van die verhouding tussen God en groepe, sowel as individue.

HOOFSTUK 3

DIE TOTSTANDKOMING VAN DIE DAWIDS- EN SIONSTRADISIE

3.1 Inleiding

In die Bybel word die karakter van Dawid aangebied as 'n ingewikkelde, paradoksale en multidimensionele karakter. Hy is die dapper seun wat kans sien om teen die Filistynse reus Goliat te veg. Hy is die bloeddorstige vegter wat duisend Filistyne sal doodmaak om met die koning se dogter te trou. Dan is hy ook die man met die sagte hart wat deur 'n vrou (Abigajil) omgepraat kan word om nie haar man (Nabal) dood te maak nie. Dawid word geskets as die ideale, wyse koning, vir wie almal lief is en respek het, tog is hy 'n swak vader wie se kinders mekaar verkrag, vermoor en uiteindelik saamsweer om hom op 'n gewelddadige manier te onttroon. Dawid word voorgehou as die godsman wat naby aan sy God leef, en liedere en gedigte skryf vanuit sy ervarings met God, maar dan ook daartoe in staat is om een van sy mees toegewyde militêre bevelvoerders doelbewus in 'n oorlog te laat sterf om sy vrou (Batseba) te verkry.

Kunstenaars, komponiste, beeldhouers, skrywers, ensovoorts se verbeelding is deur hierdie besondere figuur en sy verhaal aangegryp. Op talle terreine is probeer om iets daarvan vas te lê. Mens kan maar net dink aan die bekende Dawid-marmerbeeld deur Michelangelo, die skilderye van onder andere Rembrandt en Chagall,

ook Leonard Cohen se “Halleluja”-lied is vol verwysings na Dawid. Op elke moontlike terrein van die kunste word Dawid vereer.

Het hierdie imposante figuur werklik bestaan? Was hy werklik die groot en magtige koning, wie se ryk so ver gestrek het as wat die Bybel aandui? Was sy stad Jerusalem werklik so groot en ontsagwekkend? Het hy al die bouwerke opgerig soos wat die Bybel berig? Al hierdie vrae hou navorsers al vir dekades lank besig. Die opinies wissel van enersyds dat die Bybelse verhale aangaande Dawid as absoluut histories beskou kan word, tot andersyds dat Dawid nooit bestaan het nie en dat die verhale baie later vir 'n spesifieke doel gefabriseer is.

3.2 Navorsingsgeskiedenis in verband met die totstandkoming van die Bybelse weergawe

Die verhaal van Dawid en sy seuns wat hom as konings opgevolg het, word gevind in die boeke 1 en 2 Samuel en 1 en 2 Konings. Dit begin by die verhaal van Samuel en eindig by die tragiese gebeure van die Babiloniese ballingskap. Hierdie vier boeke word deur geleerdes beskou as deel van die Deuteronomistiese geskiedswerk wat begin by die uittogvertelling in Deuteronomium en eindig by 2 Konings 25. Dit strek dus oor die boeke Deuteronomium, Josua, Rigters, 1 en 2 Samuel en 1 en 2 Konings.

Die totstandkoming van die Deuteronomistiese geskiedswerk word allerweë as 'n ingewikkelde proses beskou. Navorsers is nie eenstemmig oor die wyse waarop die werk tot stand gekom het nie.

Daarmee saam is daar ook nie eenstemmigheid oor die historisiteit van die teks of die tyd wanneer die werk gefinaliseer is nie.

3.2.1 Die Dawidsverhaal as historiese literatuur

Leonhard Rost se *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* wat in 1926 gepubliseer is, was die eerste invloedryke werk wat die vraag na die historisiteit van die Dawidsverhaal aan die orde gestel het. Volgens Rost is die grootste deel van die verhaal van Dawid, en spesifiek die troonopvolgingsverhaal, gebaseer op ware gebeure en geskryf in die tyd van Salomo. Hy sê tereg dat "for our purposes, it is sufficient to establish that this source is a historical narrative which rushes along with the excitement of a drama; it is based on actual events" (Rost 1982: 104).

Veral die verhale van Dawid se swakpunte en sonde het Rost oortuig dat ons hier te doen het met ware gebeure. Hy skryf:

It can hardly be assumed that somebody would later have dared to expose David in this way without sound evidence. The most probable explanation is that real historical facts are related here, but in a strongly stylized dress. Fact and fiction join hands in this succession narrative as in every work of an artistically sensitive historiographer (Rost 1982: 104).

Hierdie historiese betroubaarheid en kunstige samestelling van die verhaal, word ook deur ander twintigste-eeuse navorsers beaam.

Albrecht Alt (1968: 268) sê die volgende:

But the very fact that it consciously subordinates the whole account to this one point of view shows that it is the creation of a genuine historian, who conceals rather than reveals his historical purpose, especially by his expert handling of a narrative style.

Robert H. Pfeiffer (1966: 358) meen dat "if, as everything indicates, the story is a record of actual happenings ... the author's method is biographical" en "it is only in Nathan's denunciation of David that our historian transcends history."

Otto Eissfeldt (1974: 140) meen die volgende:

Because of the liveliness and realism of its presentation, it must definitely be ascribed to a contemporary of the events. The possibility that a gifted writer, let us say in the ninth century B.C., compiled his great narrative on the basis of reliable information concerning the events.

Bright (1979: 179) voel dat:

we have at our disposal, fortunately, sources that are both exceedingly full and of the highest historical value ... a document with an eyewitness flavor which can hardly have been written many years after Solomon succeeded to the throne.

Volgens Georg Fohrer (1968: 226) is "the David narratives, which are based on a detailed knowledge of the events, the most reliable ..."

3.2.2 Die bronneteorie

Volgens Rost en sy navolgers, is die troonopvolgingsverhaal feitlik sonder enige byvoegings of veranderings opgeneem deur die Deuteronomis. Die res van die Dawidsverhaal is egter volgens hulle 'n samestelling van bronne uit verskillende periodes.

Veral twee persone het invloedryke werke in hierdie verband gepubliseer. George Fohrer se *Introduction to the Old Testament* (1968) en P. Kyle McCarter se twee volumes, *1 Samuel* (1980) en *2 Samuel* (1984). Beide is van oortuiging dat 'n groot hoeveelheid materiaal uit die tyd van Dawid dateer en dat die Deuteronomis die verskillende bronne slegs aanmekaargevoeg het, met enkele redaksionele byvoegings.

Fohrer (1968: 217) identifiseer ses sulke tydperke waaruit die bronne vir die samestelling van die Dawidsverhaal kom:

1. Die tyd van Saul en Dawid.
2. Die tyd van Dawid en Salomo se regerings.
3. Verhale uit die latere tyd van Salomo asook die vroeë verdeelde ryk.
4. 'n Profetiese perspektief veral gefokus op die persoon van Samuel, teen die einde van die monargie.
5. Die redaksionele verwerking van die Deuteronomis.
6. Die na-Deuteronomistiese byvoegings.

Kyle McCarter se indeling is basies dieselfde, behalwe dat hy die eerste drie indelings van Fohrer tot twee tydperke saamvoeg (Kyle McCarter 1980: 13–30 en 1984: 5–19).

3.2.3 Die rol van die Deuteronomis

Die term *Deuteronomis* is eerste deur Martin Noth in sy boek *The Deuteronomistic history* in 1943 gebruik. Hy argumenteer dat 'n enkele redakteur, tydens die ballingskap, verantwoordelik was vir die samestelling van die boeke Deuteronomium tot 2 Konings. Die redakteur het die verskillende bronne wat hy kon bymekaarmaak, verwerk en 'n narratief daarvan gemaak. Hy skryf in dié verband: "In general Dtr. simply reproduced the literary sources available to him and merely provided a connecting narrative for isolated passages" (Noth 1981: 10).

Alhoewel Noth se teorie van die eenheid van die Deuteronomistiese eenheid algemeen aanvaar was, het daar sedert die 1970's twee prominente denkskole ontwikkel, naamlik die Harvard-skool en die Göttingen-skool. Volgens hierdie twee denkskole het die hele verhaal ten minste twee redaksies ondergaan.

Frank Moore Cross verteenwoordig die sogenaamde Harvard-skool (ook soms genoem die Cross-skool), wat hoofsaaklik Amerikaners insluit. Dit sluit navorsers in soos Richard Nelson, Steven McKenzie en David Carr (Kasari 2009: 10). Cross is van mening dat die Deuteronomistiese geskiedenis twee groot redaksies ondergaan het. Die eerste redaksieproses word as Dtr1 en die tweede as Dtr2 aangedui. Dtr1 was tydens die tyd van koning Josia. Dit was 'n tyd van uitbreiding van grondgebied, geestelike oplewing en hervorming. Dtr1 het volgens hierdie beskouing gestrek tot by 2 Konings 23:25, waar die lof en voortreflikhede van koning Josia besing word. Al die ander konings voor Josia word, selfs ten spyte van hul

voortreflikhede gekritiseer, behalwe Josia. Van hom word gesê dat daar voor en na hom nie so 'n koning was nie.

Volgens Cross het die tweede redaksionele proses (Dtr2) plaasgevind tydens die Babiloniese ballingskap, waartydens daar redaksionele veranderinge aangebring is. Nuwe materiaal, wat die dood van Josia en die laaste paar jaar voor die ballingskap beskryf, is ook bygevoeg. Dit behels dus die gedeelte vanaf 2 Konings 23:26 tot aan die einde.

In Dtr2, tydens die ballingskap, moes daar 'n rede vir die ramp gegee word. Manasse se sonde word hiervoor uitgesonder. Gedeeltes soos 2 Konings 21:10–15 en 2 Konings 24:2–4 word ingevoeg om te verklaar waarom Jahwe toegelaat het dat Jerusalem verwoes word en die inwoners weggevoer word (Cross 1973: 274–289).

Die ander skool wat hoofsaaklik uit Europeërs bestaan, is bekend as die Göttingen-skool en word hoofsaaklik verteenwoordig deur Rudolph Smend (1978) en Walter Dietrich (1987), maar ook andere soos Rainer Bickert, Fabrizio Foresti, Dietrich Knapp, Kari Latvus, Jyrki Keinänen, Juha Pakkala, Pekka Särkiö, Timo Veijola en Ernst Würthwein.

Volgens hierdie denkskool het die Deuteronomistiese geskiedenis drie redaksies ondergaan met drie verskillende redakteurs, elkeen met 'n ander perspektief. 'n Geskiedskrywer (DtrG), 'n profetiese redakteur (DtrP) en 'n redakteur wat die wetsaspekte hanteer het (DtrN) (Kasari 2009: 8).

In die boek *The Deuteronomistic school: history, social setting, and literature* (2002) van Raymon F. Person word die denke oor die Deuteronomistiese redakteur(s) weer in 'n ander rigting gestuur. Hy voer aan dat die verskillende opinies oor die aantal redaksies en die tyd waarin dit plaasgevind het, te doen het met die onvermoë van die redaksiekritiek om een redakteur van 'n ander te onderskei, aangesien al die redakteurs dieselfde taal en temas gebruik (Person 2002:17). Die Deuteronomis was volgens hom nie een persoon nie, maar eerder 'n skool. Hy is van mening dat die Deuteronomistiese werk tydens koning Josia se regering begin het, aangegaan het tydens die ballingskap tot in die vyfde en vierde eeu VJ tydens die Persiese regering. Dit was dus eerder 'n proses wat oor 'n paar eeue verloop het, as twee of meer afsonderlike redaksies (Person 2002: 24).

John van Seters was die eerste persoon wat met sy publikasie *In search of history: historiography in the ancient world and the origins of Biblical history* (1983), die siening van Rost en die aanhangers van die Bronne-teorie bevraagteken het en 'n alternatief daargestel het. Volgens Van Seters was die Deuteronomis nie net 'n redakteur nie, maar eerder die skrywer van die Deuteronomistiese geskiedswerk. Dit waarmee die Deuteronomis gewerk het, was vroeë stories, legendes en volksverhale wat nie historiese waarde gehad het nie. Anders as die mening van Rost en die aanhangers van die Bronne-teorie, was daar nie afgeronde gekte verhale wat bestaan het nie. Die troonopvolgingsverhaal wat Rost geïdentifiseer het as histories en tiende-eeus (Rost 1982: 65–114), sien Van Seters as 'n post-Deuteronomistiese, politieke byvoeging. Die Deuteronomis het self die verhaal saamgestel van Saul en Dawid om aan te dui dat Dawid

die uitverkore koning van Jahwe was. Die Deuteronomis was dus nie net 'n redakteur wat reeds bestaande geykte verhale saamgevoeg en enkele byvoegings en redaksionele verwerkings gedoen het nie, maar was die kreatiewe skepper van die Deuteronomistiese verhale. Die verhale wat Dawid se swakpunte en sondes vertel, is volgens Van Seters post-Deuteronomisties en nie voor die middel sesde eeu VJH op skrif gestel nie. Die verhale het geen historiese waarde nie (Van Seters 1997: 249–291). Volgens Van Seters (1997: 290) “there is no reason to believe that any other sources, traditional or archival, were at the author’s disposal when he composed the various scenes and episodes of his work.”

Een van die navorsers wat Van Seters se teorie verder geneem het, was J. Rosenberg met sy *King and kin: political allegory in the Hebrew Bible*. Rosenberg volg Van Seters grootliks na, maar plaas die samestelling van die Deuteronomistiese geskiedswerk nog later as Van Seters. Rosenberg (1986: 104) sê: “The story of David, in particular, far from an eyewitness account, is a postexilic product, the results of a carefully premeditated program of personal and national education.”

Stanley Isser sluit in sy benadering by Van Seters en Rosenberg aan. Hy sien die verhaal as 'n versameling en rangskikking van materiaal van 'n heroïese aard. Dit het egter nie veel historiese waarde nie en is deur die Deuteronomis bymekaargemaak en saamgevoeg om sy eie politieke en religieuse siening te reflekteer. Hy plaas die redakteur in die tyd van Josia, toe die herinneringe aan die Judese kultuur nog vars en invloedryk was, alhoewel die mondelinge

oorlewerings dalk selfs eers in die Persiese tyd opgeteken kon wees (Isser 2003: 22).

Finkelstein en Silberman (2007: 195-199) bied 'n interessante teorie aan oor die Dawid en Goliat narratief en hoe die Deuteronomis die verhaal gebruik het om in 'n bepaalde tyd 'n bemoedigende boodskap oor te dra.

Die tipiese Deuteronomistiese verhaal van die gelowige Dawid wat die vyand Goliat verslaan teen alle verwagtinge in, word gevind in 1 Samuel 17. Hierdie is egter nie die enigste verwysing na Goliat nie. In 'n baie ouer volksverhaal in 2 Samuel 21:19, word vertel van Elganen wat vir Goliat doodgemaak het. Goliat se spiessteel was so dik soos die dwarsbalk van 'n weefstoel, wat beteken dat hyself baie groot was.

Geleerdes is van mening dat daar een van twee verklarings vir hierdie twee verhale oor die dood van Goliat kan wees. Eerstens kan dit wees dat die naam *Dawid* eintlik 'n troonnaam is en dat sy oorspronklike naam Elganen was en dat dit hy was wat Goliat gedood het. Tweedens is dit moontlik dat die oorspronklike held van die verhaal wat Goliat gedood het, se naam Elganen was. Die roem wat Elganen moes toekom, is verplaas na Dawid, deur die ondersteuners van die Dawidsdinastie om van Dawid 'n held te maak.

Verder dui die gedetailleerde beskrywing van Goliat se gevegsdrag daarop dat die verhaal dateer uit die sewende eeu VHJ. Volgens die argeologie is daar geen ooreenkoms tussen die die militere drag van

die vroeë Filistynse tydperk en die wat Goliat aangehad het volgens 1 Samuel 17 nie. Dit is egter wel tipiese sewende eeu VHJ gevegsdrag.

Daar is nie rede om die bestaan van 'n antieke verhaal van 'n Judese held (Dawid of Elganah) wat 'n groot Filistynse soldaat teen alle verwagtinge in verslaan het, te bevraagteken nie. Die vraag is egter wat was die Deuteronomiese boodskap tydens die sewende eeu VHJ met hierdie verhaal? Volgens Finkelstein en Silberman (2007: 199) is die antwoord te vind in die politieke situasie van die sewende eeu VHJ. Juda en Egipte het twee botsende ideale gehad. Juda wou graag die verenigde koninkryk van Dawid en Salomo herstel terwyl Egipte sy antieke ryk in Asia wou hervestig. Egipte het reeds groot dele van die Filistynse vlaktes beset, wat Israel se ideaal bedreig het. Die boodskap vir die Judeërs was egter duidelik: Soos Dawid in geloof destyds die Filistyn Goliat verslaan het, so sal die nuwe Dawid, Josiah, die Egiptiese weermag verslaan, deur *in die naam van die Here die Almagtige* (1 Samuel 17:45) teen die Egiptenare op te trek om die eertydse Filistynse grondgebied terug te wen en so die verenigde koninkryk weer te herstel.

Die historiese kern was dus nie meer belangrik vir die Deuteronomiese nie, maar dit wat die verhaal vir die volk kan beteken in 'n sekere tyd en situasie.

3.2.4 Die bydrae van die minimaliste

Sedert die 1990's het 'n nuwe groep navorsers die saak oor historisiteit anders benader. Die benadering behels dat 'n minimum historiese waarde aan die narratiewe gedeeltes in die Bybel geheg kan word. Vandaar die naam *minimaliste*.

Die mees bekende eksponente van hierdie benadering is Philip Davies en Thomas L. Thompson. In die artikel "In search for Ancient Israel" (1992), voer Davies aan dat die ontstaan van die hele geskiedenis van Israel, soos opgeteken in die boeke van Genesis tot Kronieke, asook Esra en Nehemia, in die tyd van die Persiese ryk gedateer kan word. Hiervolgens het Kores om politieke en ekonomiese redes 'n gemengde populasie in Juda gevestig. Sommige van die inwoners is vroeër deur die Babiloniërs na Babilonië weggevoer. Koning Kores het verskeie skryfskole in Judea gevestig om vir die gemengde populasie 'n geskiedenis, wat die groep as 'n eenheid sou saambind, te skryf. Wat Dawid betref, het die een skrywer hom beskryf as 'n wonderlike musikant, 'n krygsman en 'n vrouejagter. 'n Ander opponerende skrywer het Dawid weer uitgebeeld as 'n swak vader en koning. Uiteindelik is beide verhale saamgevoeg.

T.L. Thompson volg in sy publikasie *Early history of the Israelite people: from the written and archaeological sources* (1992) dieselfde denkrigting as Davies. Thompson se werk is egter nader aan dié van Van Seters en Rosenberg, deurdat hy aanvaar dat daar pre-Persiese tradisies en verhale bestaan het wat deel geword het van die nuwe geskiedenis. Hy beskryf dit as:

... incoherent part fictive remnants of a past that the survivors of the destruction and their descendants were able to put together and give meaning to in the radically new worlds into which they were thrown (Thomson 1992: 394).

Volgens Thompson was daar nooit enige geykte verhale, tradisies en bronne soos die JDEP-bronne nie. Hy is wel gewillig om historiese waarde aan koninklike lyste, wette, gedigte, liedere en wysheidspreuke toe te ken. Volgens hom kan mens egter nooit seker wees van die historiese konteks daarvan nie (Thompson 1992: 401).

Wat die historisiteit van Dawid en Salomo betref, verklaar beide Thompson en Davies dat hulle nooit bestaan het nie. Davies (1994: 54–55) skryf: "I am not the only scholar who suspects that the figure of King David is about as historical as King Arthur."

Die hipotese van die sogenaamde minimaliste, met veral Davis en Thompson, waarvolgens die hele Dawidsverhaal asook die verdere geskiedenis van die verdeelde koninkryk 'n skepping van 'n skryfskool uit die Persiese tydperk was, is nie oortuigend nie en wel om die volgende redes:

- Daar net te veel korter verhale en verwysings na tekste, boeke, mense en gebeure is wat veronderstel dat die lesers alreeds kennis daarvan dra (Isser 2003: 45).
- Daar duidelike bewyse is dat daar in die agste en sewende eeu V.H.J. selfs meer skrywersaktiwiteite bestaan het as in die Persiese en Hellenistiese periodes. Dit is net logies om te aanvaar dat die skrywers ook hul verhale sou neerskryf.
- Die geweldig baie naamlyste en besonderhede aangaande die koninklike administrasie in Juda sou totaal onnodig wees vir 'n onhistoriese verhaal.

- Die argeologie inderdaad die geografiese lysie van stede en plekke bevestig, asook die vestigingspatrone en historiese realiteite van die agste en sewende eeue V.H.J.
- Die buite-Bybelse bronne, hoofsaaklik Assiriese bronne, bevestig dat die gebeure wat in die negende tot sewende eeue plaasgevind het.
- Die grootste deel van die Deuteronomistiese geskiedenis is in 'n Hebreeus geskryf wat in die monargale tydperk gebruik is en nie die Hebreeus van die na-Ballingskap-tydperk nie.

3.3 Die bydrae uit die argeologie

Soos wat daar in die literêre navorsing geen eenstemmigheid is oor die historisiteit van Dawid en Salomo, asook ten opsigte van die totstandkoming van die Dawids- en Sionstradisie nie, so is alle argeoloë ook nie eens oor die interpretasie van argeologiese gegewens nie. Vervolgens word daar gekyk na die bydrae uit die argeologie.

Kyle McCarter (1986: 117) maak in sy boek *The historical David* die volgende opmerking: "No archaeological discovery can securely be linked to him (David)."

Van Seters (2009: xii) beaam hierdie feit deur te skryf:

We now know with a high degree of confidence that the sociohistorical context in the Court History of David simply

cannot be confirmed by the archaeological for the 10th century and must belong to a much later age.

3.3.1 Argeologiese bewyse wat moontlik met Dawid en Salomo verbind kan word

Die argeologiese bewyse waaroor ons beskik, kan breedweg in twee kategorieë verdeel word. Enersyds is daar inskripsies wat moontlik die naam Dawid bevat en wat dalk kan verwys na koning Dawid, en andersyds is daar opgrawings wat Bybelse gebeure kan bevestig of nie.

3.3.1.1 *Inskripsies wat die naam "Dawid" bevat*

3.3.1.1.1 Die Tel Dan-steen

In 1993 is 'n steen by Tel Dan ontdek wat dateer rondom 835 V.H.J. Dit was as boumateriaal vir 'n muur gebruik. Die steen wat ongeveer 32 cm by 22 cm groot is, het 'n inskripsie op wat vertel van koning Hazael wat die koning van Israel doodgemaak het, sowel as sy bondgenoot, die koning van die "Huis van Dawid". Dit is die eerste vermelding van die naam Dawid buite die Bybel wat ontdek is. Dit dateer uit die tyd sowat 'n eeu na koning Dawid. Die uitdrukking "Huis van Dawid" kan verwys na die konings wat almal afstammeling van Dawid was en in Jerusalem regeer het, en dat koning Hazael die persoon was wat die koning op daardie stadium doodgemaak het.

Volgens 'n vertaling van Finkelstein en Silberman (2002: 129), lui die inskripsie:

[I killed Jeho]ram son of [Ahab] king of Israel, and [I] killed [Ahaz]iahu son of [Jehoram kin]g of the House of David. And I set [their towns into ruins and turned] their land into [desolation].

Indien die inskripsie as eg aanvaar word en die vertaling daarvan korrek is, soos wat die meeste navorsers meen, is dit 'n bewys dat die persoon van Dawid nie 'n skepping uit 'n veel later tyd is soos wat die minimaliste dink nie. Dit is egter ook nie 'n bewys dat die Bybelse weergawe van die geskiedenis korrek is nie.

Finkelstein en Silberman (2007: 266) is egter oortuig daarvan dat die Tel Dan-steen 'n onafhanklike getuie is van die historiese bestaan van 'n dinastie wie se eerste koning se naam Dawid was.

Philip Davies is egter van mening dat dit glad nie na Dawid of die huis van Dawid verwys nie. Hy meen die steen word verkeerd geles en dat dit verwys na 'n plek of iets anders as die Judese koninkryk (Davies 1994: 67).

3.3.1.1.2 Die Mesa stela

Die Mesa stela, ook genoem die Moabitiese steen, is 'n swart basaltsteen wat in 1868 in die ruïnes van die antieke hoofstad van Moab, Dibon, gevind is. Die inskripsie op die steen is in opdrag van koning Mesa, koning van Moab, in die tweede helfte van die negende eeu (850–800 VJ) geskryf. Koning Mesa word in 2 Konings 3:4–27 genoem waar Moab 'n vasaal van die Noordryk was, wat na die dood van koning Agab teen Israel gerebelleer het. Dit is geskryf in die

Moabitiese taal wat nou verwant aan Bybelse Hebreeus is (Finkelstein en Silberman 2002: 177).

Toe die Mesa stela gevind is, was dit een van die belangrikste argeologiese ontdekkings gewees. Vinnig was daar 'n bittere stryd en konflik oor die eienaarskap van die steen. Die Bedoeïenestam, in wie se besit dit was, het bedreig gevoel oor die konflik oor die steen en besluit om dit te vernietig. Die steen is om die beurt in water en vuur gegooi totdat dit in stukke gebreek het (McKenzie 2000: 13).

Die grootste gedeelte van die fragmente van die steen is egter herwin. Die gedeelte wat vir ons belangrik is, lees volgens die vertaling van McKenzie (2000: 14) soos volg:

And the house[of Da]vid dwelt in Horonen [...] and Kamosh Said to me Go Down Fight against Horonen. And I went down and [i fought against the town, and I took it; and] Kamosh [resto]red it in my days ...

Die Fransman, Andre Lemaire, het gespesialiseer in die bestudering van die fragmente, asook 'n papierafdruk daarvan. Lemaire (1994: 23) kom tot die volgende gevolgtrekking:

I have been working on the Mesha stela for the past seven years, and I am now preparing a detailed edition for the text. Nearly two years before the discovery of the Tel Dan fragment, I concluded that the Mesha stela contains a reference to the "House of David". Now the Tel Dan fragment tends to support the conclusion.

Dat dit wel die naam *Dawid* is waarna verwys word, is egter minder seker as wat die geval met die Tel Dan-steen is. Een van die letters van die naam en die konteks van die sin het verlore geraak. Al sou die inskripsie tog die naam *Huis van Dawid* bevat, is dit ook steeds geen direkte inligting in verband met Dawid nie.

3.3.1.1.3 *Die Shoshenq-reliëf*

In Egipte is 'n reliëf teen 'n muur in die Amun-tempel in die antieke stad Thebes gevind. Die reliëf is van Farao Shoshenq, wat in 1 Konings 14:25–27 Farao Sisak genoem word. Die reliëf vertel van Sisak se plundertogte in Palestina in die jaar 925 VJ en bevat 'n lang lys name van plekke wat klaarblyklik deur Sisak ingeneem is (McKenzie 2000: 15).

Die Brit Kenneth Kitchen is oortuig daarvan dat die naam *Dawid* ook in daardie lys staan. Die naam verskyn in 'n uitdrukking wat Kitchen vertaal as *Hooglande van Dawid*. Volgens Kitchen is die onmiddellike konteks waarin die uitdrukking staan, 'n lys name van plekke in die suide van Juda en die Negev waar Dawid rondgetrek het terwyl hy vir Saul gevlug het. Die gebied moes dan bekend gestaan het as die *Hooglande van Dawid* (Kitchen 1997: 29–44).

Die voorkoms van die naam *Dawid* op die Shoshenq-reliëf is baie onseker. Kitchen se teorie is baie spekulatief en wek meer vrae as wat dit beantwoord. Selfs die Egiptiese woord wat vertaal word met *Hooglande* is baie raar en daar is onsekerheid oor die presiese betekenis. Dit is ook hoogs onwaarskynlik dat die hooglande van suidelike Juda en die Negev die naam *Hooglande van Dawid* sou dra

net omdat Dawid daar 'n sekere tyd bestee het. Ook is dit onwaarskynlik dat die Farao bekend sou wees met 'n rondtrekkende bendeleier in die suidelike dele van Palestina wat 'n voortvluggende van die koning was.

3.3.1.2 *Ander argeologiese fondse uit die tyd van Dawid*

3.3.1.2.1 Stad van Dawid

In 1920 in die Stad van Dawid, ook bekend as die *Ophel*, is 'n struktuur ontdek wat later bekend sou staan as die *Stepped Stone Structure*. Dit is 'n muur van meer as vyftig voet hoog, wat met opgekapte klippe gebou is. Latere opgrawings het 'n netwerk van steenterrasse daaronder blootgelê. Sommige argeoloë het geglo dat die *Stepped Stone Structure* deel was van die Jebusitiese stad wat Dawid ingeneem het. Ander is weer van mening dat dit 'n bewys is van Dawid se uitgebreide bouwerke in die tiende eeu VHJ (Mazar 2011: 115–120).

Finkelstein en Silberman is egter skepties dat dit wel 'n tiende-eeuse struktuur is. Volgens hulle is potskerwe tussen die klippe gevind wat dateer uit die negende en agste eeu VHJ. Hulle is van mening dat dit ten minste 'n eeu later gebou is. Hulle gee egter wel toe dat van die terrasse onder die *Stepped Stone Structure* in die tiende eeu in gebruik kon gewees het (Finkelstein & Silberman 2007: 270).

Die gebrek aan argeologiese bewyse wat die historisiteit van Dawid kan bevestig, beteken egter nie noodwendig dat hy nie 'n historiese figuur was nie. Daar moet in ag geneem word dat die Jerusalem van vandag dig bewoon is en dat daar nie na willekeur opgrawings gedoen mag word nie. Die gedeeltes wat beskikbaar is vir opgrawings

is relatief klein. Verder is dit ook so dat Jerusalem sedert die tyd van Dawid permanent bewoon was en 'n paar keer vernietig is, en weer met die boumateriaal van die ruïnes herbou is (McKenzie 2000: 18).

3.3.1.2.2 Khirbet Qeiyafa (Elah fortress)

Volgens 1 Samuel 17:2; 17:52 en 21:9 het Dawid die reus Goliat in die Elah-vallei verslaan. Aan die een kant van die vallei is die ruïnes van Khirbet Qeiyafa. Die ruïnes wat in 2007 ontdek is, is geïdentifiseer as die Bybelse dorp Saärajim, wat 'n belangrike dorp op die roete tussen die Filistynse gebied en die kusvlakte was. Die dorp is vir 'n kort tydjie in die tiende eeu VHJ bewoon. Die potskerwe wat hier gevind is, verskil egter van dié wat in die Filistynse stad Gat, sowat 9 kilometer daarvandaan, gevind is. Dit dui op die etniese verskille wat tussen die twee plekke, wat relatief naby mekaar geleë was, bestaan het. Verder is daar in Khirbet Qeiyafa ook 'n potskerf gevind met 'n antieke Hebreeuse teks van vyf lyne in swart ink wat dateer uit die tiende eeu VHJ (Becking & Grabbe 2011: 12).

Volgens Garfinkel en Ganor (2008:6) dui die gegewens by Khirbet Qeiyafa daarop dat die Bybelse tradisie van die geveg tussen Dawid en Goliat ondersteun word deur die geografiese gegewens uit die tiende eeu VHJ. Daar is volgens hulle geen gronde vir die aanname dat hierdie tradisie 'n skepping is uit die laat sewende eeu VHJ of selfs uit die Hellenistiese periode nie (Garfinkel & Ganor 2008: 6).

Hier moet gewaak word om nie te veel van die argeologiese gegewens te maak nie. Dit bevestig nie die historisiteit van die geveg tussen Dawid en Goliat nie, maar hoogstens die geografiese

besonderhede van die Bybelse teks rondom die tyd waarin die verhaal hom sou afgespeel het.

3.3.1.2.3 Byeboerdery by Tel Rehov

In 2007 is sowat 30 heuningkorwe en die oorblyfsels van 100 tot 200 verdere korwe in Tel Rehov gevind, wat dui op 'n uitgebreide byeboerdery. Tel Rehov is in die Jordaanvallei sowat 5 km suid van Bet Shean en 3 km wes van die Jordaanrivier. Die byeboerdery dateer vanaf die middel van die tiende eeu tot ongeveer die begin van die negende eeu VHJ.

Volgens Becking en Grabbe (2011: 15) dui dit op 'n ekonomiese handel wat in die tyd van Dawid se koningskap moes gefloreer het. Hy gaan selfs so ver om hieruit af te lei dat daar 'n gesentraliseerde regering moes gewees het wat die handel sou beheer het.

3.3.1.2.4 Visbene in Jerusalem

Tydens opgrawings by 'n bad wat uit klip gekap is, is 7392 visbene gevind wat dateer uit die Tweede Ystertydperk (1000–550 VHJ). Ongeveer 'n derde van hierdie bene behoort aan seevisse. Ander bene is weer van visse afkomstig uit die Nylrivier. Volgens Becking en Grabbe (2011: 15) kan hieruit afgelei word dat Jerusalem in hierdie tyd 'n groot vismark moes gehad het wat met handelaars so ver as Egipte en die Middellandse See handel gedryf het.

Die tydperk waarbinne hierdie fonds geplaas word, is egter net te groot om daaruit af te lei dat die veronderstelde handel in vis noodwendig in die tyd van Dawid plaasgevind het.

3.3.1.3 Die bydrae van die Amarna-briewe

Die Amarna-briewe is kleitablette wat korrespondensie bevat tussen die Egiptiese administrasie en sy verteenwoordigers in Kanaän. Die briewe is gevind in bo-Egipte, sowat 240 kilometer suid van Kairo, by Amarna. Die briewe dateer uit 1350–1330 VJ, tydens die agtiende dinastie van Egipte. Dit is in Akkadies geskryf (Isser 2003: 21).

Ses van die Amarna-briewe bevat korrespondensie van Abdi-Heba, die regeerder in Jerusalem op daardie stadium, aan die administrasie in Egipte. Abdi-Heba het regeer oor 'n gebied wat gestrek het vanaf Betel, sowat 16 kilometer noord van Jerusalem, tot by die Bersebavallei in die suide en vanaf die Judese woestyn in die ooste tot by die Shephelah in die weste. In hierdie gebied was verskeie klein dorpieë waarvoor Abdi-Heba vanuit Jerusalem geregeer het. Jerusalem, soos beskryf in die Amarna-briewe, kon nie veel groter gewees het as 'n kleinerige nedersetting in die omgewing van die Jerusalem wat later deur Dawid ingeneem is nie (Na'aman 1996: 20, 21).

Volgens Finkelstein en Silberman het die populasiedigtheid en die vestigingspatroon vanaf 1350 VJ tot die negende eeu VJ min of meer dieselfde gebly. Dit beteken dat Jerusalem teen 1000 VJ, die tyd van Dawid se regering, min of meer dieselfde was as in 1350 VJ (Finkelstein & Silberman 2007: 43, 44). Volgens Na'aman kan mens uit die gegewens aflei dat Jerusalem 'n belangrike dominerende stad was, maar heelwat kleiner as wat die Bybelse verhaal wil voorhou (Na'aman 1997: 47).

In Jerusalem is 'n stuk kleitablet ontdek wat ook dateer uit 1350–1300 VJ en wat ook in Akkadies geskryf is. Dit is gemaak uit klei wat uit die omgewing van Jerusalem verkry is. Die kleitablet kan heel waarskynlik deel wees van die Amarna-briewe wat deur Abdi-Heba aan die Egiptiese administrasie geskryf is, maar nooit sy weg tot in Egipte gevind het nie. Of dit kan 'n afskrif wees van die oorspronklike wat aan Egipte gestuur is. Vir Eilat Mazar is hierdie vonds 'n aanduiding dat Jerusalem 350 jaar voor dit deur Dawid ingeneem is, alreeds 'n bekende stad was waaruit 'n koning regeer het oor omringende nedersettings en dorpie (Mazar 2011: 140).

Bogenoemde inligting dui inderdaad daarop dat Jerusalem selfs 350 jaar voor Dawid 'n belangrike en koninklike nedersetting was. Dit kan egter nie die historisiteit van die Bybelse verhaal bevestig nie.

3.3.2 Enkele gevolgtrekkings vanuit die argeologie

Dit is duidelik dat daar min argeologiese vondse is waarvoor argeoloë eens is ten opsigte van die interpretasie daarvan. Soos enige ander wetenskap speel subjektiwiteit 'n deurslaggewende rol in die interpretasie van feite. So byvoorbeeld pas die vertaling van die inskripsie op die Tel Dan-steen, as 'n verwysing na die *Huis van Dawid*, nie binne die minimalistiese denkraamwerk nie, en moet daar 'n ander verklaring en vertaling gebied word wat die siening ondersteun. So is Eilat Mazar se uitgangspunt dat die Bybel se weergawe van die geskiedenis orals en altyd feitelik korrek is en alle vondse dus geïnterpreteer moet word om in te pas by Bybelse gegewens (Mazar 2011: 140). Finkelstein en Silberman (2007: 3) gaan weer uit van die standpunt dat die Bybelse verhaal nie oral histories betroubaar is nie en skep dan 'n nuwe verhaal gebaseer op

hul interpretasies van argeologiese gegewens. Nuwe argeologiese getuienis moet egter weer geïnterpreteer word sodat dit kan inpas by die verhaal (Finkelstein & Silberman 2007: 3).

Die volgende kan egter wel uit die argeologiese gegewens, wat op hierdie stadium tot ons beskikking is, afgelei word:

- **Die historiese Dawid**

Volgens 2 Samuel 8 en 1 Kronieke 18–20 het Dawid se ryk vanaf die grens met Egipte tot aan die Eufraatrivier gestrek en was al die volke in die gebied aan hom onderworpe. Dit was volgens 2 Konings 2:10 'n tydperk van drie en dertig jaar waarin hy al hierdie volke onderwerp het. Dit is egter onwaarskynlik dat 'n persoon wat oor so groot gebied regeer het en op militêre gebied so suksesvol was, nêrens in enige buite-Bybelse geskrif, wat tot op hede gevind is, vermeld is nie.

Dit beteken nie noodwendig dat Dawid nie 'n historiese figuur was nie, maar dat die grondgebied waaroor hy regeer het heel waarskynlik oordryf is.

Hieruit kan ons aflei dat Dawid se bekendheid eers na sy dood gegroei het. Soos wat die Dawidsdinastie gegroei het en die seun die vader opgevolg het as koning, het die stigter van die dinastie gegroei in belangrikheid en in voortreflikheid.

- **Die stad Jerusalem**

Die meerderheid argeoloë aanvaar dat Jerusalem, selfs sowat 350 jaar voor Dawid, die nedersetting was van waaruit 'n

koning oor omliggende dorpe en nedersettings regeer het. Jerusalem was egter ook heelwat kleiner as die beeld wat in die Bybel geskep word. Heel waarskynlik was dit 'n kleinerige nedersetting, met 'n kleinerige bevolking wat teen die hang van 'n heuwel naby die Gihon-fontein geleë was.

- **Die Dawids- en Sionstradisie**

Alhoewel daar enkeles is wat anders dink, is die meeste argeoloë dit eens dat die bewyse oorweldigend is dat die Bybelse verhaal van Dawid nie in alle opsigte histories korrek kan wees nie. Alle aanduidings is daar dat Jerusalem nie so 'n groot en magtige stad was nie (Jamieson-Drake 1991); dat Dawid wel die omliggende gebiede gedomineer het, maar nie bykans die hele bekende wêreld van destyds nie (Na'aman 1997). McKenzie wys ook daarop dat ons versigtig moet wees om nie ons Westerse idees van groot stede toe te pas op groot stede van die ou Midde-Ooste nie (McKenzie 2000: 19).

Finkelstein en Silberman (2007: 21, 22) stel die volgende feit: "Although it seems probable that David and Solomon were actual historical characters, they were very different from their scriptural portraits."

Totdat argeologiese ontdekkings onbetwisbaar die teendeel bewys, sal ons moet aanvaar dat die Bybelse verhaal 'n oordrywing is ten opsigte van die grootte en belangrikheid van Jerusalem, en die ryk en mag van Dawid. Volgens Finkelstein en Silberman (2007: 21, 22) is "many of the famous episodes in the biblical story of David and Solomon fictions, historically questionable, or highly exaggerated ..."

3.4 Die tydperk van koning Josia – 'n Tyd van ideologiese en literêre formasie

Heelwat geleerdes, waaronder F.M. Cross (1973: 274–289), Isser (2003: 22), Person (2002: 24), en Finkelstein en Silberman (2007: 211–217), beklemtoon die belangrikheid van die tydperk van koning Josia, ongeveer 639 tot 609 V.H.J. Daar is reeds aangetoon dat die grootste deel van die Deuteronomistiese geskiedenis na alle waarskynlikheid tydens hierdie tydperk op skrif gestel is.

Heelwat faktore het bygedra daartoe dat hierdie tydperk die ideale omstandighede was vir die totstandkoming van literatuur oor die geskiedenis van Israel en ook die vestiging van verskeie ideologieë. Hierdie tydperk is myns insiens ook die tydperk waarin die Dawids- en Sionstradisie 'n ideologiese karakter aangeneem het.

Ek dui dus vervolgens 'n paar faktore aan wat hierdie ideale klimaat help skep het.

3.4.1 Voorafgaande gebeure

In afdeling 2.2.2.3 is daarna verwys dat die vorming van 'n ideologie gestimuleer word deur die oorvertelling van verhale. Hierdie verhale word op so 'n wyse oorvertel dat die huidige ideologiese denkraamwerk bevestig en gepropageer word vir die lesers (Barstad 1996: 35, 36).

In Juda se geskiedenis was daar sulke verhale wat die tyd van Josia se koningskap voorafgegaan het, wat die geloof in die Dawids- en Sionstradisie versterk het.

3.4.1.1 Die Dawidsdinastie word bedreig

Nadat daar na Dawid nog sewe konings uit die Dawidshuis mekaar opgevolg het, het dit skielik gelyk asof dit die einde was van die Dawidsdinastie.

Atalia, die dogter van Agab, koning van Israel, word die vrou van Jehoram, die seun van Josafat, koning van Juda. Na Jehoram se dood en die daaropvolgende moord op haar seun Ahasia, het Atalia haarself as koningin oor Juda aangestel. Sy roei enige moontlike troonopvolgers uit die geslag van Dawid uit om seker te maak die Dawidsdinastie kom tot 'n einde.

Vir ses jaar regeer sy die land. Die priester Jojada het egter 'n kind van Ahasia, met die naam Joas, vir ses jaar sonder die wete van Atalia en die res van die volk weggesteek. Op 'n dag word die kind aan die volk as die eintlike koning uit die Dawidsgeslag voorgestel. Atalia word summier doodgemaak en die Dawidsdinastie herleef (2 Kon. 11).

Juda moes sekerlik in die ses jaar van Atalia se regering begin aanvaar het dat die Dawidsdinastie vir altyd verby was, aangesien hulle nie geweet het van enige persoon uit die nageslag van Dawid wat lewe nie. Die skielike verskyning en bekendstelling van die seuntjie Joas was sekerlik gesien as 'n ingrype van Jahwe in die geskiedenis van Juda. Dit kon nie anders as dat hierdie gebeure

geïnterpreteer is as Jahwe wat getrou is aan sy dienaar Dawid nie. Jahwe sal self sorg dat daar altyd iemand uit die geslag van Dawid op die troon sal sit. Hierdie gebeure sou 'n geweldige versterking van die Dawidstradisie moes gewees het wat hierna net nog al hoe sterker moes gegroei het. In die tyd van Josia sou hierdie verhaal oorvertel word as 'n bewys dat Jahwe sy volk nooit in die steek sal laat nie, selfs al lyk dit soms so.

3.4.1.2 *Jerusalem word bedreig*

Sowat 75 jaar voor die regering van koning Josia, tydens die bewind van koning Hiskia, vind 'n gebeurtenis plaas wat die geloof in die onvernietigbaarheid van Jerusalem en die tempel daarbinne, geweldige momentum moes gegee het. Koning Sanherib van Assirië trek op teen Juda nadat hy Samaria ingeneem, verwoes en die inwoners weggevoer het. Hiskia het egter gerebelleer teen Sanherib en geweier om onderdanig te wees. Sanherib het feitlik al die stede van Juda, waaronder die groot stad Lakis, ingeneem en verwoes (2 Kon. 18, 19). Opgrawings by Lakis het die totale vernietiging van die stad, sowel as die Assiriese helling wat gebou is om die stad in te neem, blootgelê (Finkelstein & Silberman 2007: 147).

Sanherib het uiteindelik ook vir Jerusalem beleër, maar het dit nie ingeneem nie. Sanherib self beskryf die gebeure aangaande die beleëring van Jerusalem so volg:

As to Hezekiah, the Jew, he did not submit to my yoke, I laid siege to 46 of his strong cities, walled forts and to the countless small villages in their vicinity, and conquered (them) by means of well-stamped (earth-) ramps, and battering-rams brought

(thus) near (to the walls) (combined with) the attack by foot soldiers, (using) mines, breeches as well as sapper work ... (Pritchard 1969: 288).

Himself I made a prisoner in Jerusalem, his royal residence, like a bird in a cage. I surrounded him with earthwork in order to molest those who were leaving his city's gate (Pritchard 1969: 288).

Volgens 2 Konings 19:35–36 het daar een nag 'n boodskapper van God gekom en 185 000 Assiriërs gedood. As gevolg hiervan moes Sanherib die beleëring van Jerusalem staak en na sy land terugkeer.

Herodotus beskryf 'n soortgelyke gebeurtenis vanuit Egipte se perspektief. Hiervolgens het Faraos Sesostris 'n droom gehad waarvolgens 'n godheid die Assiriërs sal verslaan en dat hy nie vir hulle hoef bang te wees nie. Bemoedig deur die droom het hy dan die Assiriërs met 'n verswakte weermag tegemoet getrek en teenoor hulle kamp opgeslaan. Die nag het 'n plaag veldmuise die Assiriese weermag se oorlogtoerusting sodanig beskadig dat hulle die aftog moes blaas. Duisende is gedood deur die Egiptenaars omdat hulle hulself nie kon verdedig nie as gevolg van die muisplaag (Rawlinson 1880: 220).

Die Judese ekonomie wat deur Agas en Hiskia opgebou was, het 'n geweldige knou gekry. Die bevolkingsgetalle het aansienlik verminder. Sanherib meen dat hy 200 150 Judeërs gevange geneem en weggevoer het (Pritchard 1969: 288). Die stede is verwoes. Die grondgebied is aansienlik verklein. Groot dele van die grondgebied is

teruggegee aan Filistynse heersers van Ashdod, Ekron, Gaza en Askelon (Pritchard 1969: 288). Volgens 2 Konings 18:14 moes Hiskia driehonderd talente silwer en dertig talente goud aan Sanherib oorbetaal. Daarmee saam is Juda nou 'n vasaal van Assirië.

Die stad Jerusalem, die tempel en die Dawidsdinastie het egter die ramp oorleef.

Hierdie gebeure moes vir die Judese volk groot betekenis gehad het. Van al die stede wat Sanherib aangeval en beleër het, was dit net Jerusalem wat staande gebly het. Dit kon nie anders as dat dit geïnterpreteer is dat dit Jahwe se ingrype moes gewees het nie (Miller & Hayes 1986: 363). Die profeet Jesaja verwys op twee plekke na hierdie gebeure, naamlik in Jesaja 22:1–4 en Jesaja 1:7–9.

Die Sionstradisie moes geweldige momentum gekry het na hierdie gebeure. In veral later tye sou hierdie verhaal oorvertel word as 'n bewys dat Jahwe sy stad Jerusalem nooit sal laat vernietig nie.

3.4.2 Die internasionale ontwikkelinge in Josia se tyd

Tydens Josia se bewind (639–609 VHJ) het die internasionale politieke landskap dramaties verander.

Toe Josia op agtjarige ouderdom (639 VHJ) aan bewind kom, was Assirië die magtigste moondheid in die ou Nabye-Ooste. Sowat 10 jaar later het Assirië se mag begin afneem en was hul aandag uitsluitlik gefokus op interne belange en die bedreiging deur die Babiloniërs. In 612 VHJ breek die finale val van die Assiriese ryk aan

met die inname en verwoesting van die stad Nineve deur die Babiloniërs.

3.4.3 'n Tydperk van magsuitbreiding

Volgens die Bybel het Josia die kwyning van die mag van Assirië benut deur buite die landsgrense op te tree.

Volgens 2 Konings 23:15–20 het Josia die altaar in Bet-El, wat nog deur Jerobeam gebou is, vernietig. Hy het ook die mensbene van Baälpriesters uit hul grafte laat haal en op die altaar laat verbrand. Volgens 2 Konings 23:16 is dit 'n vervulling van 1 Konings 13:2, waar 'n *man van God* aan Jerobeam geprofeteer het dat iemand uit die nageslag van Dawid met die naam Josia, die mensbeendere op die altaar sal verbrand.

Die vervulling van hierdie profesie het ten doel om Josia uit te beeld as die tweede Dawid wat ook oor die Noordryk sou heers (Leuchter 2006: 62). Daar is ook 'n identifikasie van Josia met Moses. Soos wat Moses die goue kalf vernietig het, volgens Deuteronomium 9 en Eksodus, is Josia weer die vernietiger van die Baäldiens van die Noordryk (Knoppers 1995: 92–104).

Leuchter (2006: 62) is egter van mening dat hierdie gebeurtenis nie historiese waarde het nie, maar eerder propagandistiese waarde, wanneer hy sê: "Some of Josiah's dealings at Bethel as reported in 2 Kgs 23:15–20 appear to have arisen more from propagandistic need than as an historical chronicle."

Alt, gevolg deur verskeie ander geleerdes, waaronder Noth (1953: 13,14) en Soggin (1984: 245), was van mening dat die lys van stede in Josua 15:21–63, wat die grense aandui van Juda in die tyd na die landsinname, uit die tyd van Josia dateer. Die lys stede is dan eintlik 'n lys van stede in Josia se tyd na sy magsuitbreiding. Dit het tot gevolg gehad dat geleerdes aangeneem het dat Josia die grense van die land baie ver uitgebrei het (Alt 1953: 276).

Volgens Soggin is daar argeologiese ontdekkings wat daarop dui dat Josia sy koninkryk ook na die suide uitgebrei het. Veral die ontdekking van die ostraka van Tell Arad en van Griekse pottebakkerie, dui volgens hom op die teenwoordigheid van Griekse handelaars, wat betaal is deur Juda, in die tyd van Josia (Soggin 1993: 257).

Na die noorde tot sover as Bet-El is sewende-eeuse Judese artefakte soos gewigte en ander pottebakkerie gevind (Finkelstein & Silberman 2007: 188).

Na die weste, in die rigting van die Filistynse grondgebied, is gevind dat die stad Lakis wat deur die magte van Sanherib verwoes is in die laat sewende eeu weer herbou is. Ook verskeie sewende-eeuse gewigte is in die omgewing gevind wat 'n aanduiding is van hernude Judese teenwoordigheid en aktiwiteit in die weste (Finkelstein & Silberman 2007: 188).

Alhoewel sonder twyfel aangeneem kan word dat daar 'n magsuitbreiding in hierdie tyd was, is geleerdes van mening dat dit aansienlik minder is as wat aanvanklik gedink is. Finkelstein en

Silberman is van mening dat die magsuitbreiding na die noorde slegs gestrek het tot by Bet-El sowat 13 kilometer noord van Jerusalem (Finkelstein & Silberman 2007:188). Na'aman reken dat Egipte, wat in 'n alliansie met die kwynende Assirië was, nie sou toegelaat het dat Josia na enige kant toe sy mag kon uitbrei nie.

He surely did not dare to annex the entire region, in view of the expected Egyptian response to such a deed... the annexation of Samaria would have been regarded as an act of aggression and the assimilation of its vast population was probably beyond the power of the small Kingdom of Judah (Na'aman 2007: 231).

Billikheidshalwe moet genoem word dat die Bybel nie geweldige magsuitbreiding van die Judese grondgebied vermeld nie. 2 Konings 23:20 skep in werklikheid die idee dat Josia slegs religieuse optrede in die voormalige Noordryk verrig het en toe na Jerusalem teruggekeer het. Ook vanuit die konfrontasie met Farao Neko, wat tot Josia se dood gelei het, kan nie sonder meer afgelei word dat hy die gebied rondom Megiddo beheer het nie. Wat egter wel seker is, is dat die verhaal in 2 Konings 22 en 23 Josia probeer uitbeeld as 'n tipe Moses en Dawid, deur die vernietiging van die altaar. Trouens in 1 Konings 23:25 word hy beskou as die beste koning van alle tye. Dus selfs beter as die legendariese Dawid.

3.4.4 'n Tyd van groot hervorming

Die religieuse hervormings wat Josia teweeggebring het, was die mees omvattendste in Juda se geskiedenis (Bright 1979: 312–318). In 2 Konings 22:3–23:25 en ook in 2 Kronieke 34:1–35:19 word dit in detail beskryf.

Volgens 2 Kronieke 22:11 en verder, het die hervormings in Josia se agtiende regeringsjaar, met die vind van die wetboek in die tempel deur die priester Gilkija, die pa van die profeet Jeremia, begin. Alle oorblyfsels van aanbidding wat deur die vorige konings opgerig is, tot sover terug as Salomo, is vernietig. So ook is alle oorblyfsels van aanbidding tydens die Assiriese oorheersing verwyder.

Josia is so hoog aangeslaan dat 2 Konings 23:25 meld dat daar voor Josia nie nog so 'n koning was nie en ook nie na hom nie. Josia is die enigste koning van wie daar geen negatiewe kommentaar in die Koningsboeke opgeteken is nie.

3.4.5 'n Ontwaking van literêre aktiwiteite

Tydens die sewende eeu beleef die ou Nabye-Ooste, 'n geleidelike oorgang vanaf die mondelingse oorlewering van tradisies na 'n literêre kultuur. In hierdie tyd is daar duidelike bewyse dat al hoe meer mense in staat was om hul eie naam te kon skryf, te lees, kwitansies te kon uitskryf en om selfs kort briewe te kon skryf (Schniedewind 1999: 74). Argeologiese opgrawings het 'n groot verskeidenheid briewe, kwitansies, koninklike stempels, seëls, wetlike dokumente en graffiti ontdek wat uit die laat monargale tydperk dateer (Millard 1985: 301).

Die literêre aktiwiteite was nie net beperk tot 'n sekere elite groep wat kon lees en skryf nie. Avigad (1986: 121) sê in dié verband:

Many of the seal-owners, possibly even the majority, seem to have been private citizens rather than officials, and some of

them may even have been of the lower classes, of such limited means that they apparently prepared their own seals in order to be able to seal a document. This may be indicated by the careless execution and clumsy forms of many of the inscriptions.

Hierdie seëls of stempels was gewoonlik gemaak van edelstene of halfedelstene soos karneool. 'n Naam of 'n prentjie is dan daarop uitgekerf en soms in 'n goue ring geset. Baie van die motiewe wat daarop uitgekerf is, is van Fenisiese, Egiptiese en Mesopotamiese afkoms. Die eienaar van die seël of stempel druk dit dan in enige iets sag soos klei, was of modder. Dit is dan gebruik om dokumente te verseël en die egtheid daarvan te bevestig (Denver 2012: 223).

Alhoewel daar geweldig baie, selfs duisende, van die seëls uit die sewende eeu ontdek is (Schniedewind 1999: 75; Denver 2012: 224), kan nie daaruit afgelei word dat die meeste mense geletterd was nie. Die seëls kan juis 'n aanduiding wees dat die eienaars van die seëls nie kon skryf nie, daarom het hulle die seëls nodig gehad. Ten minste kan gesê word dat daar van die geskrewe woord en die waarde wat die geskrewe boodskap het, teenoor 'n mondelingse boodskap, 'n groter bewuswording was.

Daar bestaan ook 'n brief uit die sewende eeu genaamd: "The letter of a literate soldier". In die brief stel 'n senior offisier aan 'n junior offisier voor dat hy van die dienste van 'n professionele skrywer moet gebruik maak om vir die senior offisier te skryf. Die junior offisier reageer verontwaardig dat hy nog nooit die dienste van 'n skrywer

benodig het nie en heeltemal bevoeg is om self te skryf (Schniedewind 1999: 75).

Alhoewel dit steeds 'n baie klein persentasie mense was wat funksioneel geletterd was, kan ons ten minste aanvaar dat dit 'n groter wordende groep was.

Dit is dan ook duidelik dat teksgedeeltes soos Deuteronomium 6:9 (*Skryf dit op jou deurkosyne en stadspoorte*) en Eksodus 17:14 (*Daarna het die Here vir Moses gesê: Skryf hierdie woorde op in 'n boek ... en lees dit vir Josua voor*), nie historiese waarde kan hê, maar moes ontstaan het in 'n tyd van funksionele geletterdheid. In 3.2.3. hierbo is aangedui dat die eerste redaksionele versorging van die Deuteronomistiese geskiedswerk (Dtr1), waarvan die twee teksgedeeltes deel is, in die tyd van Josia moes plaasgevind het. Dit beteken dus dat die neerskryf van verhale in hierdie tyd algemeen was (Denver 2012: 246, 247).

Die opkoms van literêre kommunikasie in die sewende eeu het ook op religieuse terrein sy invloed gehad. Gesaghebbende verhale is literêr vasgelê en het vervolgens 'n bepaalde status verkry (Goody 1977: 37). Hier kan veral gedink word aan 2 Konings 22–33, waar die hervormings van Josia gebaseer is op die *wetboek* wat in die tempel gekry is, wat as gesaghebbend beskou is.

3.5 Die groei en totstandkoming van die verhaal

Met die uitsondering van die minimaliste, word daar algemeen aanvaar dat die finale redakteur(s) verskeie bronne tot hul beskikking moes gehad het. Die menings van navorsers aangaande die aard en die hoeveelheid bronne, loop redelik uiteen. Rost (1982: 104), Pfeiffer (1966: 358), Alt (1968: 268) en Eissfeldt (1974: 140) is almal oortuig dat die bronne histories van aard is en kort na die gebeure opgeteken is. Later het 'n redakteur of redakteurs dan al die verhale tot een groot verhaal saamgevoeg. Die aanhangers van die Bronne-teorie, waaronder George Fohrer (1968) en P. Kyle McCarter (1980 en 1984), is weer van mening dat die bronne op bepaalde tye in die geskiedenis ontstaan en neergeskryf is. Al hierdie bronne is dan deur die latere Deuteronomis saamgevoeg en afgerond. Navorsers soos Van Seters (1997: 249–291), Person (2002: 24), Isser (2003: 22) en Rosenberg (1986: 104) is weer van mening dat die bronne laat in die koningstyd tot stand gekom het en dat dit maar bloot legendes en volksverhale was, sonder veel historiese waarde, wat die redakteur(s) gebruik het, maar ook vir eie doeleindes baie aangepas.

Volgens Finkelstein en Silberman was daar alreeds teen die agste eeu VHJ uitgebreide literêre aktiwiteite. Ons lees ook in die Bybel van skrywers en boeke wat bestaan het. Daar word byvoorbeeld na die Annale van die konings van Juda (1 Kon. 14:29; 15:7; 15:23; 22:46) en na die Annale van die konings van Israel (1 Kon. 16:14; 16:20; 16:27; 22:39) verwys. In 2 Konings 22 word vermeld van die wetboek wat in Josia se tyd 'n geruime tyd al moes bestaan het. In

Jeremia 36 word weer vertel van Jeremia wat vir Baruk gedikteer het wat hy moes neerskryf. Te midde van die getuienis van literêre aktiwiteite is dit moeilik om te aanvaar dat ten minste 'n groot deel van die verhale van Dawid en die res van die monargale geskiedenis, nie ook op skrif was voor die Ballingskap nie (Finkelstein en Silberman 2007: 263).

Geen ander tyd in die Judese geskiedenis was so gunstig vir die vestiging en groei van 'n ideologie en die gepaardgaande neerskryf daarvan as die tyd van koning Josia nie. Na jare se onderdrukking en onderhorigheid aan 'n groter en magtiger nasie, naamlik die Assiriërs, is hulle vry. Hul grondgebied brei na die noorde en die weste uit. Die verdeelde koninkryke se grondgebied is weer verenig onder een koning. Die aanbidding van die God van die voorvaders word weer herstel. In so 'n tyd is daar 'n behoefte aan identiteitsvorming. Vrae soos: *Wie is ons?* en *Waar kom ons vandaan?* word aan die orde gestel. Die samevoeging en interpretering van die oorgelewerde geskrewe en mondelinge verhale sou dan hierdie vrae beantwoord.

The Deuteronomistic History thus can be read as a political program, from the conquest of Joshua to the days of the Judges, to the rise of David, through the united monarchy and its breakdown to the days of the two separate states, and to the climax of the story with the reign of Josiah, the most pious of all the Davidic kings (Finkelstein & Silberman 2007: 263).

Die uitgebreide en gedetailleerde verhaal van Dawid en Salomo (1 Sam. 16–1 Kon. 11) speel 'n belangrike rol in die nasiebouproses. Dawid is veral die persoon wat die begin van hul identiteit

verteenwoordig. Hy is die persoon met wie Jahwe die ewige verbond gesluit het en die rolmodel vir elke lid van die volk is.

In so 'n gunstige tyd, soos die tyd van koning Josia, was dit maklik om te glo dat God se beloftes van 'n ewige Dawidsdinastie waar is en waar sal bly en dat die stad Jerusalem met die tempel daarin, oninneembaar is. Die omstandighede dui onmiskenbaar daarop dat God aan hul kant is en dat hulle sy uitverkore volk is.

3.6 Gevolgtrekking

Alhoewel daar nie argeologiese vondse is wat die bestaan van Dawid onbetwisbaar kan bevestig nie, beteken dit allermens dat Dawid nie 'n historiese figuur was nie. Die argeologie kan egter wel sommige geografiese besonderhede in die Bybele bevestig.

Die meeste geleerdes aanvaar egter dat die verhale aangaande Dawid en Salomo 'n historiese kern het wat met verloop van tyd uitgebrei is en in verskillende bronne neerslag gevind het. Die tyd waarin koning Josia regeer het (639 – 609 VJ) word gesien as 'n uiters gunstige tydperk, waarbinne die Deuteronomis die verskeie bronne bymekaar kon maak het en die verhaal van Dawid en Salomo op skrif kon stel.

Die Deuteronomis se oogmerk was egter meer as net geskiedskrywing. Die verhaal van Dawid en Salomo moes dien om die Judese volk se identiteit te bevestig en nasietrots te bevorder.

Daarom was die historiese feite nie so belangrik as wat die betekenis van die verhaal vir die Judeërs binne hulle omstandighede was nie.

HOOFSTUK 4

2 Samuel 7:1-17 – TEOLOGIESE EN IDEOLOGIESE ASPEKTE

4.1 Inleiding

In hoofstuk 3 is aangedui dat die regeringstyd van koning Josia, ongeveer 639–609 V.H.J., die bloeitydperk van die Judese monargale tydperk was. Hierdie tydperk was onder andere gekenmerk deur groter geletterdheid onder die deursnee bevolking, groter nasietrots en religieuse hervorming. Dit was ook die ideale klimaat vir die verdere uitbreiding en stewiger vestiging van teologiese en ideologiese denke, waaronder die Dawids- en Sionstradisie. Een van die draers van hierdie tradisies en 'n bepaalde Godsbeeld van Jahwe, is die Natansbelofte soos gevind in 2 Samuel 7:1-17.

Vervolgens gaan daar eers 'n oorsig gegee word oor die navorsing wat reeds gedoen is oor die gedeelte, waarna die teologiese komponent uitgelig word, gevolg deur die ideologiese aspekte daarin opgesluit.

4.2 Waarom 'n keuse vir 2 Samuel 7:1-17?

2 Samuel 7:1-17, ook algemeen bekend as die Natansbelofte, word deur verskeie navorsers beskou as die teologiese hoogtepunt van die

Samuel-korpus en selfs deur sommige as die hoogtepunt van die hele Deuteronomistiese geskiedswerk (Anderson 1989: 112, Avioz 2005: 1).

Gordon (1986: 235) beskryf dit as die *ideologiese piek* in die Deuteronomistiese geskiedenis asook in die hele Ou Testament. Dit kan ook beskou word as die *titelakte* van die nageslag van Dawid om oor Juda te regeer tot in ewigheid.

Ander gaan verder en beskou dit as die belangrikste teks vir die verstaan van die teologie van die Deuteronomis (Kasari 2009: 1). Schniedewind is van mening dat 2 Samuel 7:1-17 selfs een van die mees sentrale teksgedeeltes in Joodse sowel as Christelike tradisies is (Schniedewind 1999: 3). Die Natansbelofte word ook beskou as die bron van die Dawids- en Sionstradisie waarvolgens die huis van Dawid vir altyd sal voortbestaan en die stad Jerusalem oninneembaar is. Die genade van God sal hulle nooit verlaat nie (Gelander 1991: 76).

Brueggemann (1990: 253) het die volgende mening: "It occupies the dramatic and theological center of the entire Samuel corpus. Indeed, this is one of the most crucial texts in the Old Testament for evangelical faith."

2 Samuel 7:1-17 word ook as 'n konstitusionele teks beskou. Deur hierdie teks het Juda hulself gedefinieer as 'n volk teenoor ander volkere. In hierdie teksgedeelte was hul identiteit opgesluit. Schniedewind (1999: 3) verduidelik dit soos volg:

... a text through which Israel would define itself as a nation, as a people, and as a religion. In this respect, it functioned something like the Magna Carta or the Declaration of Independence.

Martin Noth identifiseer in sy *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1953:45-60) 'n paar sleuteltekste in die Deuteronomistiese geskiedenis wat belangrik is in die verstaan van die geskiedenis en wat die hele komplekse geskiedenis aanmekaarbind. Die teksgedeeltes verwys na draaipunte in die geskiedenis van die volk:

Die begin van die lansinname. Josua 1:11–15: Josua se toespraak dat die volk hulle moet voorberei om die land binne drie dae in te neem.

Die einde van die landsinname. Josua 23: Josua se afskeidstoespraak. Vermaning dat die volk die Here moet dien, na Josua se afsterwe.

Die einde van die rigtertydperk. 1 Samuel 12: Samuel se afskeidstoespraak. Die volk se sonde en berou omdat hulle gevra het vir 'n koning. Samuel wat hulle bemoedig dat hulle net nie die Here moet verlaat nie.

Die begin van die monargale tydperk. 1 Konings 8: Inwyding van die tempel en Salomo se toespraak.

In die genoemde gedeeltes is daar 'n vaste patroon. By elkeen word daar terugverwys na die *verlede* en wat Jahwe gedoen het. Daarna word daar ook *vooruitgekyk* na wat Jahwe in die toekoms nog gaan doen.

McCarthy toon baie oortuigend aan dat Noth nagelaat het om 2 Samuel 7:1-17 ook in die groep in te sluit, aangesien dit dieselfde patroon volg as die genoemde sleuteltekste en net so 'n belangrike skakel is. McCarthy (1965: 131, 132) skryf: "It has a key position in the scheme of the whole massive work which extends from Deuteronomy to Kings."

In reaksie op die beklemtoning van die belangrikheid van 2 Samuel 7:1-17, waarsku Firth weer teen 'n oorbeklemtoning van die gedeelte. Die gedeelte moet nie uitgelig word uit sy konteks nie, maar daarbinne geles word (Firth 2009: 381).

4.3 Navorsingsgeskiedenis van 2 Samuel 7:1-17

Die waarde van 2 Samuel 7:1-17 in die breë Deuteronomistiese geskiedswerk is aanvanklik nie baie hoog aangeslaan nie. Dit is baie laat gedateer, as na-eksilies en totaal en al onhistories beskou. Arnold het byvoorbeeld die gedeelte beskryf as 'n "monkish drivel" (monnikagtige geklets). Volgens hom word die historiese verloop van hoofstuk 6, in hoofstuk 8 voortgesit. Hoofstuk 7 het geen historiese basis nie (Arnold 1917: 42).

Pfeiffer, wat 2 Samuel 7:1-17 tot so laat as 250 VJ dateer en dus as 'n laat byvoeging beskou, het heel waarskynlik die mees venynigste kritiek gelewer deurdat hy dit beskryf as "he sank into a mire of unintelligible verbiage" (Pfeiffer 1966: 372) en "a firsthand evidence of dogmatic or stupid exegesis – deliberate or foolish misunderstanding of Biblical words" (Pfeiffer 1966: 373).

Volgens McCarter is die rede vir die fel kritiek omdat daar nie 'n plek gevind kon word vir 2 Samuel 7:1-17 binne die skema waarvolgens hul literêre geskiedenis van die Samuel-boeke gerekonstrueer het nie. Die Samuel-boeke word volgens hulle gesien as 'n samevoeging van twee bronne, soortgelyk of identies aan die "J"- en "E"-bronne. 2 Samuel 7:1-17 word dan moeilik geïdentifiseer met een van die twee bronne, en daarom die laat datering en die beskouing as 'n latere invoeging (McCarter 1984: 211).

Die invloedryke literêr-kritiese benadering van Leonhard Rost in 1926 het egter die aandag opnuut op 2 Samuel 7:1-17 en die belangrikheid van die teks gevestig. Hy het aangevoer dat die gedeelte nie bloot 'n invoeging tussen twee ander bronne is nie, maar dat dit bestaan uit 'n redaksionele rangskikking van verskeie korter en langer verhaaleenhede wat tegelykertyd bestaan het. Verse 1–16, reken Rost, is die oudste gedeelte, waarvan 11b en 16 terugdateer na die tyd van Dawid. Die grootste gedeelte, naamlik verse 8–11a, 12, 14, 15 en 17 is 'n latere byvoeging uit die tyd van die profeet Jesaja. Die belofte van die tempel in vers 13a is dan 'n latere invoeging deur die Deuteronomistiese redakteurs in die tyd van Josia om die bou van die tempel deur Salomo te regverdig. Rost se invloed

is algemeen aanvaar en het die literêr-kritiese navorsing vir sowat 'n halfeeue gedomineer (Kasari 2009: 15).

Rost is later nagevolg deur Noth (1963: 64), Von Rad (1978: 308-318) en Hertzberg (1986: 283-288).

Hertzberg meen (1986: 283): "We may take Rost's view as basically correct without following him in every detail.

Volgens McCarter kan die literêre geskiedenis van 2 Samuel 7:1-17 in drie fases opgedeel word. Eerstens was daar die oudste vorm van die Natansbelofte. 'n Belofte is aan Dawid gekoppel aangaande sy intensie om 'n tempel te bou. Tweedens is hierdie antieke dokument uitgebrei deur 'n skrywer wat nie baie positief was oor die tempel en oor Dawid self nie. Derdens is die finale vorm aan die teks gegee deur die Deuteronomistiese redakteur wat verdere byvoegings en uitbreidings daaraan gemaak het deur sy eie opinie in te voeg (McCarter 1984: 223–224).

Polzin (1993: 71–75) veronderstel twee onderskeie eenhede, verse 5–11a en 11b–16 wat lank gelede onafhanklik van mekaar bestaan het. Hy aanvaar ook dat 11b die oudste tradisie is. Hierdie twee eenhede is bymekaargebring toe vers 13 ingevoeg is om die bou van die tempel te regverdig.

Na die Tweede Wêreldoorlog het die aandag verskuif van die literêr-kritiese benadering na die vorm-kritiese benadering.

Die eerste suksesvolle vorm-kritiese analise wat deur navorsers ernstig opgeneem was, was dié van Siegfried Herrmann in 1953 in sy artikel *Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel*. Herrmann het aangetoon dat daar baie duidelike ooreenkomste bestaan tussen 2 Samuel 7:1-17 en 'n ander literêre genre, naamlik die Egiptiese *Königsnovelle*. Die *Königsnovelle* moet, volgens Herrmann, gesien word as die agtergrondmateriaal vir die eksegeese van 2 Samuel 7:1-17. Herrmann beklemtoon veral die ooreenkomste van die *Königsnovelle* met 2 Samuel 7:1-17. In die *Königsnovelle* word beskryf dat die koning in sy paleis sit met sy raadgewers by hom. Die koning besluit dan om 'n tempel te bou en gee die idee deur na sy raadgewers, wat dan sy wysheid besing oor die wonderlike idee. Daar is verder ook 'n openbaring deur 'n droom en die aanneming van die koning deur die god. Die noue verhouding van die koning en sy god, wat as sy vader voorgestel word, word deurentyd beklemtoon. Hierdie selfde elemente word dan teruggevind in die verhaal van 2 Samuel 7:1-17. Parallele gedeeltes is veral te vinde in 1a, 2-4, 8-9a, 11b-12, 14a en 16.

Herrmann moet egter self erken dat die Natansbelofte sekere genreveranderings ondergaan het en dat daar ook beduidende verskille bestaan. Dele wat nie inpas by sy teorie nie, soos die raadgewers rondom die Egiptiese koning, die verwerping van Dawid se voorstel deur Jahwe en Jahwe wat die inisiatief oorneem by Dawid, word dan alles as tipiese Israelitiese kenmerke beskou (Herrmann 1953).

Die hipotese van Herrmann het egter ook wye kritiek uitgelok. Die kritiek is hoofsaaklik gebaseer op die verskille tussen 2 Samuel 7:1-

17 en die *Königsnovelle*. So byvoorbeeld is die ooreenkomste tussen die twee tekste beperk tot die eerste 3 verse van 2 Samuel 7:1-17. Die prominente rol wat Natan speel in die verhaal as bemiddelaar tussen Jahwe en Dawid is vreemd in die Egiptiese teologie, waar die koning en die god so na aan mekaar is dat daar nie ruimte vir 'n bemiddelaar is nie. Die belangrikste argument van die kritici is egter dat Dawid se plan vir die bou van 'n tempel nie realiseer nie, maar dat Jahwe die inisiatief oorneem by Dawid en belowe om 'n dinastie vir Dawid te vestig en te onderhou. Al word die tempel uiteindelik deur Salomo gebou, gebeur dit op inisiatief van Jahwe en nie van Dawid nie (Botha 1986: 64–65; Cross 1973: 247–249; Veijola 1975: 71–72; Weiser 1965: 154). Anderson (1989: 114) is ook skepties dat 2 Samuel 7:1-17 gebaseer kan wees op die *Königsnovelle*, aangesien dit in die *Königsnovelle* eintlik gaan oor 'n lofrede aan die koning vir al sy prestasies, terwyl dit in 2 Samuel 7:1-17 gaan oor die koning se planne wat gestuit word en 'n nuwe inisiatief wat deur Jahwe geneem word. Die enigste ooreenkomste tussen die twee gedeeltes, volgens McCarter, is gebaseer op tematiese en ideologiese parallele en dit is te gering om 'n duidelike verwantskap te trek (McCarter 1984: 214).

Die verwantskap tussen 2 Samuel 7:1-17 en Psalm 89 het ook, as deel van die vorm-kritiese benadering, ter sprake gekom. Mowinckel (1956: 100, 101), Ahlström (1959: 182–185), Carlson (1964: 124) en Pfeiffer (1966: 373) is van mening dat Psalm 89 die oorspronklike weergawe van die belofte aan Dawid was. 2 Samuel 7:1-17 is dus as literêr afhanklik van Psalm 89 beskou. 'n Argument ter staving van die siening is dat die *vader-seun*-gedagte in Psalm 89:27 ouer is as die datering van 2 Samuel 7:1-17.

Ander navorsers verskil egter van dié siening deurdat hulle van mening is dat dit eerder Psalm 89 is wat op 2 Samuel 7:1-17 gebaseer is. Psalm 89 is dan eerder 'n poëtiese uitbreiding van die belofte van 'n dinastie. Sarna dateer 2 Samuel 7:1-17 in die tyd van Dawid en Psalm 89 in 735–734 VHJ toe Resin en Peka Jerusalem wou aanval en probeer het om Agas te vervang met 'n nie-Dawidiese koning (Anderson 1989: 113; Sarna 2000: 385–390).

Onlangs het Hans Steynmans egter 'n nuwe teorie voorgestel waarvolgens beide Psalm 89 en 2 Samuel 7:1-17 gebaseer is op 'n ander mondelinge tradisie wat bestaan het (Steynmans 2002: 212, 216).

Die aandag het mettertyd van die vorm-kritiese benadering na die redaksionele-kritiese benadering geskuif.

Veral die artikel van McCarthy, "2 Samuel 7:1-17 and the structure of the Deuteronomic history" (1965), het 'n beduidende rol hierin gespeel. McCarthy werk nie met die moontlikheid van verskeie bronne waaruit die Natansbelofte bestaan nie, maar wil aantoon dat die gedeelte bestaan uit 'n reeks Deuteronomistiese mondelinge oorlewings, waaruit die hele Deuteronomistiese geskiedswerk bestaan (McCarthy 1965: 131–138).

Timo Veijola publiseer sy invloedryke werk, *Die Ewige Dynastie*, in 1975. Hiervolgens is die Natansbelofte 'n Deuteronomistiese kombinasie van twee bronne, naamlik 'n voorskrif van die tempelplan (vs. 1a, 2–5, 7) en 'n belofte van 'n nageslag vir Dawid (vs. 8a, 9, 10, 12, 14, 15, 17). Die Deuteronomistiese redakteur het hierdie

twee tradisies gekombineer en die idee van 'n ewige dinastie daarby gevoeg. Veijola se benadering het dié van Rost, waarvolgens die hele 2 Samuel 7:1-17 'n redaksionele rangskikking van verskeie korter en langer verhaaleenhede is wat tegelykertyd bestaan het, vervang (Veijola 1975: 68–79).

Cross (1973: 252) volg McCarthy na as hy skryf dat “the unity of 2 Samuel 7:1-17 is a unity imposed on his sources by the mind and point of view of the Deuteronomistic historian.”

Volgens Cross is die ou bronne die volgende:

- Die ou orakel van Natan wat in verse 1–7 te vinde is.
- 'n Poëtiese verbod op die bou van die tempel.
- Die ewige belofte van 'n Dawidsdinastie wat te vinde is in verse 11b–16 en wat oorspronklik poësie was.

Die bronne dateer uit die dae van Dawid en Salomo, en is in prosavorm bymekaargevoeg deur die Deuteronomistiese redakteurs met enkele byvoegings in die tyd van koning Josia (Cross 1973: 255).

Mettinger volg in wese vir Cross na, met enkele aanpassings. Hy beklemtoon die Deuteronomistiese karakter van die gedeelte in sy huidige vorm, maar identifiseer slegs 1b en 10–11 as Deuteronomistiese redaksionele werk. Hy onderskei twee temas in die gedeelte, naamlik Dawid en die dinastie (vs. 8–11, 16) en Salomo en die tempel (vs. 1–7 en 12–15) as pre-Deuteronomistiese materiaal. Die Salomoniese tema is egter die oudste. Die eerste tema

aangaande Dawid het daarna ontstaan om 'n Dawidsdinastie-gedagte daarby te voeg (Mettinger 1976: 51–63).

In die vorige hoofstuk is reeds uitvoerig aangedui en word dit redelik algemeen aanvaar dat die Deuteronomistiese redakteur wat uiteindelik die finale teks van 2 Samuel 7:1-17 gekonstrueer het, in die tyd van koning Josia (639–609 V.H.J.) moes opgetree het. Derhalwe kan ons aanneem dat dit in hierdie tyd was wat die teksgedeelte sy finale beslag gekry het.

4.4 Die teks van 2 Samuel 7:1-17

Vervolgens word eers gekyk na die teks self, 'n vertaling daarvan en dan 'n paar ter saaklike tekskritiese en eksegetiese notas. Die teks van die Biblia Hebraica Stuttgartensia word gebruik. 2 Samuel 7:1-17 is 'n duidelike afgebakende eenheid. Tot by 2 Samuel 6:23, die voorafgaande gedeelte, gaan dit oor Mikal, die dogter van Saul, wat neerhalend verwys na Dawid wat spring en dans voor die ark terwyl dit Jerusalem ingedra word en Dawid se antwoord aan haar. Vanaf 2 Samuel 7:18 en verder is dit weer Dawid se reaksie op die beloftes van Jahwe. 2 Samuel 7:17 sluit ook af met 'n duidelike afsluitingsformueel: כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְכָל־הַחֲזִיּוֹן הַזֶּה כִּן דִּבֶּר נָתַן אֶל־דָּוִד (Volgens al hierdie woorde en volgens hierdie visioen het Natan met Dawid gepraat).

4.4.1 Hebreuse teks

וַיְהִי כִּי-יָשָׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וַיִּהְיֶה הַנִּיחָלֹו מִסָּבִיב **2 Samuel 7:1-17** ^{WTT}

מִכָּל-אֲיָבָיו: ² וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל-נָתָן הַנָּבִיא רְאֵה נָא אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבַיִת
אֲרָזִים וְאֲרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הִרְיָעָה: ³ וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל-הַמֶּלֶךְ כֹּל
אֲשֶׁר בְּלִבְּךָ לֵךְ עֲשֵׂה כִּי יִהְיֶה עִמּוֹ: ⁴ וַיְהִי בַלַּיְלָה הַהוּא וַיְהִי דְבַר-יְהוָה
אֶל-נָתָן לֵאמֹר: ⁵ לֵךְ וְאָמַרְתָּ אֶל-עֲבָדַי אֶל-דָּוִד כֹּה אָמַר יְהוָה הַאֲתָה
תִּבְנֶה-לִּי בַיִת לְשֹׁבְתִי: ⁶ כִּי לֹא יִשְׁכַּתִּי בְּבַיִת לְמִיּוֹם הָעֲלֹתִי אֶת-בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וְאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֶהָל וּבְמִשְׁכָּן: ⁷ בְּכֹל
אֲשֶׁר-הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַדָּבָר דִּבַּרְתִּי אֶת-אֲחִיזָד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר צִוִּיתִי לְרַעוֹת אֶת-עַמִּי אֶת-יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר לָמָּה לֹא-בְנִיתֶם לִי בַיִת
אֲרָזִים: ⁸ וְעַתָּה כֹּה-תֹאמְרֵם לְעֲבָדַי לְדָוִד כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
מִן-הַנְּהוּהָ מֵאֲחֵר הַצֵּאֵן לְהֵינֹת נִגִּיד עַל-עַמִּי עַל-יִשְׂרָאֵל: ⁹ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ בְּכֹל
אֲשֶׁר תֵּלְכֶת וְאֶכְרַתָּה אֶת-כָּל-אֲיָבָיִךְ מִפְּנֵיךָ וְעָשִׂיתִי לְךָ נֶשֶׁם גָּדוֹל כִּשְׁמֵם
הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ: ¹⁰ וְשָׁמַתִּי מְקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וְנִטְעַתִּיו וְשָׁכֵן
תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַז עוֹד וְלֹא-יִסִּיפוּ בְנֵי-עוֹלָה לְעַנּוֹתוֹ כִּי אֲשֶׁר בְּרֹאשׁוֹנָה:
¹¹ וְלִמֹן-הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוִּיתִי שְׁפָטִים עַל-עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְהַנִּיחָתִי לְךָ מִכָּל-
אֲיָבָיִךְ וְהִגִּיד לְךָ יְהוָה כִּי-בַיִת יַעֲשֶׂה-לְךָ יְהוָה: ¹² כִּי אִם יִמְלְאוּ יָמֶיךָ וְשָׁכַבְתָּ
אֶת-אַבְתָּיִךְ וְהִקִּימְתִי אֶת-זִרְעֶךָ אַחֲרָיִךְ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ וְהִכִּינְתִי אֶת-
מְמַלְכָתוֹ: ¹³ הוּא יִבְנֶה-בַיִת לְשִׁמִּי וְכִנְנֹתִי אֶת-כִּסֵּא מְמַלְכָתוֹ עַד-עוֹלָם:
¹⁴ אֲנִי אֶהְיֶה-לָּךְ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה-לִּי לְבֵן אֲשֶׁר בְּהַעֲוֹתוֹ וְהִכְחַתִּיו בְּשֹׁבֵט

אַנְשִׁים וּבְנֵי אָדָם: ¹⁵ וַחֲסִדֵי לֹא־יָסוּר מִמֶּנּוּ כַּאֲשֶׁר הִסְרֹתִי מֵעַם
 וְשֹׂאֵל אֲשֶׁר הִסְרֹתִי מִלְּפָנָי: ¹⁶ וְנֶאֱמַן בֵּיתָהּ וּמִמְלַכְתָּהּ עַד־עוֹלָם לְפָנָי
 כִּסְאִי יִהְיֶה נֶכּוֹן עַד־עוֹלָם: ¹⁷ כָּכֹל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְכָכֹל הַחֲזִינוֹן הַזֶּה כֵּן
 דַּבֵּר נָתָן אֶל־דָּוִד:

4.4.2 Eie vertaling

1. En toe die koning op 'n keer in sy huis gesit het, nadat Jahwe hom rus gegee het van al sy vyande rondom hom,
2. het die koning vir Natan die profeet gesê. Kyk nou, ek woon in 'n huis van seder, maar die ark van God woon tussen gordyne.
3. En Natan het vir die koning gesê: Alles wat in jou hart is, gaan en doen dit, want Jahwe is by jou.
4. En toe, daardie nag, het die woord van Jahwe tot Natan gekom en gesê.
5. Gaan en vertel vir my dienaar Dawid soos volg. So sê Jahwe. Wil jy vir My 'n huis bou om in te woon?
6. Ek het dan nie in 'n huis gewoon sedert die tyd dat Ek die kinders van Israel uit Egipte laat kom het nie en selfs tot vandag toe het Ek geloop in 'n tent en in 'n tabernakel.
7. In al die plekke waar Ek geloop het met die kinders van Israel, het Ek 'n woord gepraat met enige van die stamme van Israel wat Ek aangestel het om my volk, Israel, op te pas en gesê. Waarom het julle nie vir my 'n huis van seder gebou nie?
8. En nou, daarom moet jy soos volg sê vir my dienaar, vir Dawid. So sê Jahwe die Magtige van die hemelse leer. Ek het jou weggeneem van die weiveld en van skape oppas, om 'n heerser oor my volk, Israel, te wees.

9. En Ek was met jou waar jy ook al gegaan het en ek het al jou vyande in jou teenwoordigheid afgesny en Ek het vir jou 'n naam gemaak soos die naam van die grotes op die aarde.

10. Ek het 'n plek bespreek vir my volk, vir Israel, en het hulle daar geplant en hulle daar onbevreesd laat woon. En nooit weer sal die kinders van boosheid hulle beïnvloed soos vroeër nie,

11. soos sedert die dag wat Ek rigters oor my volk, Israel, aangestel het. Maar Ek sal jou rus gee van al jou vyande. Ook sê Jahwe vir jou dat Hy vir jou 'n huis sal maak.

12. En wanneer jou dae vol geword het en jy gaan slaap met jou vaders, dan sal Ek jou nageslag na jou oprig, een wat uit jou liggaam sal voortkom en Ek sal sy koninkryk vestig.

13. Hy sal 'n huis vir my naam bou en Ek sal die troon van sy koninkryk vir ewig vestig.

14. Ek sal vir hom 'n vader wees en hy sal vir My 'n seun wees sodat as hy verkeerd doen, sal Ek hom straf met 'n menslike lat en met 'n pakslae van mensekinders.

15. Maar my getrouheid sal nie van hom weggaan nie, soos wat Ek dit weggeneem het vanaf Saul, wie voor jou verwyder is.

16. En jou huis en jou koninkryk sal vir altyd bestendig wees voor jou. Jou troon sal vir altyd gevestig wees.

17. Volgens al hierdie woorde en volgens hierdie visioen het Natan met Dawid gepraat.

4.4.3 Enkele tekskritiese en eksegetiese notas

[7:1] Die uitdrukking **וַיְהִינָה הַגִּיחַת־לּוֹ מִסָּבִיב מִכָּל־אִבּוֹ** (*nadat Jahwe hom rus gegee het van al sy vyande rondom hom*) is 'n tipiese Deuteronomistiese uitdrukking (Deut. 12:10; 25:19; Josua 22:4;

23:1; 1 Konings 5:18; 8:56). In hierdie konteks beteken dit egter konkrete vrede tussen Dawid en sy omliggende vyande (Anderson 1898:116). Dit word egter deur sommige geleerdes gesien as 'n latere Deuteronomistiese invoegsel (McCarter 1984: 191). In 1 Kronieke 17:1 kom die uitdrukking ook nie voor nie. Volgens Hertzberg (1986: 284) het dit eerder 'n teologiese betekenis wat dui op 'n Goddelike intervensie deur Jahwe en terselfertyd ook 'n aanduiding van harde en besige tye wat voorlê (Genesis 2:1-4).

[7:2] Opvallend is die kontras tussen Dawid die עֶבְדִי (dienaar/kneg) wat in 'n בְּבַיִת אֲרָזִים (huis van sederhout) woon, terwyl יְהוָה צְבָאוֹת (Jahwe, die Magtige van die hemelse leër) tussen הַיְרִיעָה (gordyne) woon.

[7:4] Die uitdrukking וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי (die woord van Jahwe het gekom tot...) is 'n tipiese profetiese formule wat meer as 200 keer in die Ou Testament, veral in Jeremia en Esegïel, voorkom (Anderson 1989: 118).

[7:5] Van Seters (2009: 276) is van mening dat die uitdrukking אֵלַי עֶבְדִי אֶל־דָּוִד (My dienaar Dawid), wat ook vir Moses gebruik word in Josua 1:2,7, die betekenis het van die ontvanger van 'n besondere belofte maar ook die model van gehoorsaamheid volgens die Mosaïese verbond.

[7:8-9] Alhoewel die uitdrukking **וְאֶכְרַתָּהּ אֶת־כָּל־אֲבִיבֶיהָ מִפְּגִיחַ וְעֵשְׂתִי** **וְשִׁמְתִי מְקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל**¹⁰ : לָךְ יָשֵׁם גְּדוֹל כְּנִשְׁם הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ וְנִטְעַתִּיר וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד in 9b en 10a sintakties ook in toekomstende tyd vertaal kan word, blyk 'n vertaling in die verlede tyd meer korrek te wees aangesien dit 'n historiese oorsig bied oor Dawid se regering tot op daardie tyd (Anderson 1989: 120). Die Ou Afrikaanse vertaling (1933 vertaling) het 7:9c as toekomstende tyd vertaal terwyl die Nuwe Afrikaanse vertaling (1983 vertaling) dit tereg as verlede tyd vertaal het.

[7:11] Rost (1982: 58) is van mening dat die uitdrukking **וְהִגִּיד לָךְ** **יְהוָה כִּי־בֵית יַעֲשֶׂה־לָּךְ יְהוָה:** (*Ook sê Jahwe vir jou dat Hy vir jou 'n huis sal maak.*) die oudste basis van die Natansprofesie is.

[7:13] 'n **בֵּית לְשִׁבְתִּי** (*huis om in te woon*) (7: 5), is waarskynlik doelbewus in kontras met **בֵּית לְשִׁמִּי** (*n huis vir my naam*) wat deur die Deuteronomistiese redakteur bygevoeg is. Hiervolgens is Jahwe bereikbaar vir sy aanbidders, deur sy naam wat in die tempel woon (Deut. 12:11; 14:23; 16:2; 26:2) (Anderson 1989: 119).

[7:15] Alhoewel die woord *verbond* nie in 2 Samuel 7:1-17 voorkom nie, is die kern van die verbond tog te vinde in die woorde **וְחִסְדִּי לֹא־** **יָסוּר מִמֶּנִּי** (*Maar my getrouheid sal nie van hom weggaan nie*).

4.5 Die teologiese komponent van 2 Samuel 7:1-17

Dawid se motief in vers 1 om vir Jahwe 'n huis te bou, lyk baie suiwer en prysenswaardig. Hy is van mening dat dit 'n totale ongelykheid is dat hy in 'n huis van sederhout woon, terwyl die God van Israel in 'n tentdoek moet woon. Op die oog af lyk dit na 'n opregte voorneme van Dawid, om uit dankbaarheid die God van Israel te vereer vir sy weldade van die verlede. Volgens Avioz is dit egter tipies van die literatuur van die ou Nabye-Ooste dat daar 'n noue verband is tussen die vestiging van 'n bepaalde koninkryk en die bou van 'n tempel. Die bou van die tempel is gesien as die hoogtepunt en klimaks in 'n volk se bestaan. Dit was 'n teken van 'n stabiele en groeiende koninkryk. Die inskripsies van Sargon 2 (721–705 VHJ), Sanherib (704–681 VHJ) en Nebukadnesar (605–552 VHJ) is voorbeelde hiervan (Avioz 2005: 13, 14).

Natan stem aanvanklik saam met Dawid en moedig Dawid aan om die projek aan te pak. Fokkelman meen dat daar twee moontlike redes kan wees vir Natan se aanvanklike instemming. Eerstens omdat Natan reken dat Dawid as koning die reg het om 'n tempel te mag bou. Hy is immers die koning en volgens vers 1 was daar op daardie stadium rus van al sy vyande rondom hom. Tweedens aanvaar Natan dat Dawid se begeerte om die tempel te bou, voortvloei vanuit Jahwe se teenwoordigheid in Dawid se lewe. Die uitdrukking "Die Here is by U" word gereeld gebruik in verband met Dawid se verhouding met God. Dus aanvaar Natan dat omdat God by hom is, Dawid deur God gelei sal word om die regte dinge te doen (Fokkelman 1990: 210, 211).

Jahwe reageer egter dieselfde nag baie sterk afwysend teenoor Dawid se plan. Vers 5–7 bevat twee retoriese vrae:

- “Wil jy vir My 'n huis bou om in te woon?” (vs. 5)
- “Het Ek ooit vir een van die stamme wat Ek beveel het om die leiding van my volk op hom te neem, gesê: ‘Waarom bou jy nie vir my 'n huis wat met sederhout versier is nie?’ ” (vs. 7)

Na my mening is die teologiese aspek van 2 Samuel 7:1-17 juis opgesluit in die rede waarom Dawid se intensie afgewys word.

Gwilym Jones laat die klem val op “Sou **jy** vir my 'n huis bou?” Die afwysing was nie soseer oor die vraag of dit 'n huis sal wees vir Jahwe om in te woon of 'n huis vir sy Naam nie, maar eerder oor wie die huis moet bou. Jahwe het nie vir een van die stamme van Israel die voorreg gegee om vir hom 'n huis te bou nie, waarom sou Dawid dan die voorreg mag geniet? Die bedoeling met die vraag is dus om Dawid te laat verstaan dat hy nie geskik geag word om 'n huis vir Jahwe te bou nie.

God had not indicated to the Hebrew tribes that He wished one particular sanctuary to be designated as his dwelling place; why should He take that step now by allowing David to develop such plans for Jerusalem? (Jones 1990: 75).

Fokkelman (1990: 216–217) beaam hierdie verklaring: “What God does in the vv.5-7 is not to exclude or reject the building of a temple in principle, but turn down David as its builder and deny his own need for a temple.”

Volgens Lyle Eslinger is die afwysing vir die bou van 'n tempel toe te skryf aan 'n magspel tussen Dawid en Jahwe. Hiervolgens is Dawid se eintlike motief vir die bou van die tempel om beheer oor Jahwe te kry. Deel van hierdie magspel kan gesien word in 2 Samuel 6 waar Dawid die ark na Jerusalem bring om sodoende beheer oor Jahwe te verkry. Jahwe sien egter deur Dawid se plan en keur die plan af en neem self die inisiatief oor, deur self 'n huis vir Dawid te bou. "In brief, David wants to house God and God wil have none of it. The 'unconditional Davidic covenant' is a heaven sent answer to David's insecurity" (Eslinger 1994: 16–17).

Volgens McCarter was die rede vir die afwysing van die bou van 'n tempel slegs 'n tydelike saak, omdat die tyd nie reg was nie. Die tyd waarin Salomo sou regeer, sou 'n baie beter tyd wees vir die bou van 'n tempel (McCarter 1984: 231). Helmut Ulshöfer brei verder uit op McCarter se voorstel deur te wys op die politieke onstabiliteit in Dawid se tyd. Politieke stabiliteit was 'n voorvereiste vir die bou van 'n tempel, want in die ou Nabye-Ooste is 'n tempel gesien as teken van die vastigheid en stabiliteit van 'n nasie. Hiervolgens sou Dawid na sy oorwinnings oor die Filistyne gedink het dat dit 'n goeie tyd sou wees vir die bou van 'n tempel. Natan het egter gemeen dat daar nog nie genoegsame stabiliteit in die ryk is nie (Ulshöfer 1977: 154–176). Ook Gordon volg die gedagterigting. Volgens hom is die *rus* wat in vers 1 ter sprake is relatief, aangesien daar nog vyande is wat verslaan moet word voordat 'n tempel gebou kan word. Die tyd was dus nog nie reg nie (Gordon 1986: 237).

David Firth is van mening dat een van die redes is dat 'n tempel Jahwe se outoriteit en vryheid sal inperk deurdat Hy dan gelokaliseer is tot een sentrale plek (Firth 2009: 384).

Die antwoord is myns insiens meer fundamenteel van aard as bogenoemde pogings. Die afwysing van Dawid se voorgenome plan gaan oor die aard van die verhouding tussen Jahwe en die mense met wie Hy in 'n verhouding staan.

Die weiering vir die bou van die tempel deur Jahwe word vervolgens beskou in die lig van ou Nabye-Oosterse bronne en daarna in vergelyking met ander Bybelse tekste.

4.5.1 2 Samuel 7:1-17 in die lig van ou Nabye-Oosterse bronne

Die totstandkoming van die Israelitiese tradisies, godsdienstige gebruike, teologie en godsbegrip het nie in isolasie plaasgevind nie, maar is beïnvloed deur die omliggende volkere se religieuse tendense en idees.

Die elemente van die Natan-orakel is nie uniek in die inskripsies van die ou Nabye-Ooste nie. Trouens, daar is baie ooreenkomste. Daar is selfs 'n patroon wat bespeur kan word in die bou van 'n tempel deur 'n koning en die besetting daarvan deur die bepaalde godheid.

Verskeie inskripsies wat handel oor 'n koning wat vir sy god 'n tempel bou, is in plekke soos Sumerië, Assirië, Babel, Egipte, Kanaän en Moab gevind. Alhoewel daar nie 'n enkele inskripsie is wat uitgesonder kan word wat onmiskenbaar dien as 'n model vir die

Natansbelofte nie, is daar tog baie duidelike ooreenkomste van motiewe (Avioz 2005: 17).

In Mesopotamië is die verwoesting van die tempel gesien as 'n teken van die woede van die bepaalde godheid. Die teenwoordigheid van 'n tempel is weer gesien as 'n teken dat die godheid tussen die mense is. Daarom was een van die belangrike take van 'n koning om 'n tempel te bou of te restoureer en ook in stand te hou. Hierdie werk kon hy egter nie aanpak sonder die godheid se toestemming nie, want die god sou besluit of hy in die tempel wil woon of nie. Die beste voorbeelde van sulke inskripsies is dié van Gudea, die koning van Lagash (3000 VHJ), Esharhaddon (680–669 VHJ) en Nabonidus (556–539 VHJ). In hierdie inskripsies vra die konings toestemming by die gode om 'n tempel te mag bou op grond van dit wat die konings vir die gode gedoen het (Ishida 1977: 85; Murray 1998: 252–280).

Deur 'n tempel te bou, het 'n koning legitimiteit aan sy ryk verleen. 'n Tempel van 'n bepaalde godheid sou beteken het dat daardie god teenwoordig is en dat sy seën sal rus op die koning en sy volk (Brueggemann 1990: 254).

Toe Esarhaddon, koning van Assirië (680–669 VHJ), van plan was om die vervalle tempel te restoureer, moes hy eers goddelike toestemming verkry:

I was afraid, I was alarmed, feared and hesitated to rebuild that temple. However Samas and Adad answered me an affirmative yes by the offering bowl of the observer of the offering and as to the building of that temple and the

renovation of the chamber they made a liver oracle (Ishida 1977: 85).

Dit is teen die agtergrond dat ons Dawid se versoek aan Natan moet verstaan. Hy moes eers toestemming kry by Jahwe voordat hy sou kon voortgaan met die projek.

Die moontlikheid was altyd daar dat die godheid die versoek van die koning kon afwys. So byvoorbeeld verwys Nebukadnesar II, koning van Babel (605–562 VHJ), na sy voorgangers wat nie die guns van die god Samas geniet het nie en daarom nie toestemming gekry het om 'n tempel te kon bou nie. 'n Sumeriese teks vertel van die Akkadiese koning Naram-Sin (2254–2218 VHJ) wat die stad Ekur wou herbou. Hy is egter nie deur die god Enlil geantwoord nie. Hy het selfs 'n tweede keer gevra vir 'n teken, maar dit weereens nie gekry nie (Ishida 1977: 87).

In geeneen van die versoeke is daar egter 'n god wat aan 'n koning 'n bepaalde belofte maak nie. In die inskripsies word die koning, sy ryk en die volk geseën nadat die tempel gebou is. 2 Samuel 7:1-17 is egter uniek in die sin dat Dawid se versoek tot toestemming afgekeur word en in die plek daarvan beloftes aan hom gemaak word (Murray 1998: 252–280).

In beide 2 Samuel 7:1-17 en die Gudea-silinders is daar 'n belangrike agent betrokke by die besluit om 'n tempel te bou vir die godheid. Die profeet Natan in 2 Samuel 7:1-17 en Nanshe, die godin van drome, in die Gudea-silinders se geval. In Amun-Re se loflied aan Tuthmose III is daar baie klem op die feit dat die god nasies en

provinsies oorwin het en aan die koning onderwerp het. Die bou van 'n tempel is net soos 2 Samuel 7:8–11 dus gekoppel aan die voordele wat die koning ervaar het deur die godheid se betrokkenheid (Avioz 2005: 17).

In die inskripsies verbly die gode hulle oor hul nuwe tempels wanneer dit betrek word, maar in die geval van die Natansbelofte, word die versoek tot die bou van 'n tempel afgewys (Avioz 2005: 17).

Samevattend kan 'n mens dus sê dat om 'n tempel te bou een van 'n koning se grootste en belangrikste projekte was. Hy kon dit egter nie op sy eie inisiatief doen nie, maar slegs wanneer die godheid hom instruksie daartoe gegee het, of die inisiatief van die koning goedgekeur het. In die lig hiervan kan ons Dawid se versoek dat Natan God moet raadpleeg, verstaan (Ishida 1977: 85; Avioz 2005: 20, 21). Dawid se plan word dus afgewys omdat die inisiatief nie van Dawid se kant af moet kom nie, maar van Jahwe af. Daarom word die inisiatief van Dawid weggeneem en neem Jahwe self die inisiatief deur aan te kondig dat Hyself 'n huis vir Dawid sal bou.

Die teologiese komponent in 2 Samuel 7:1-17 is in die lig van die ou Nabye-Oosterse literatuur die volgende: In die verhouding tussen Jahwe en sy mense, neem Hy die inisiatief. Hy neem leiding in besluite en beplanning oor die toekoms. Nie mense nie.

4.5.2 2 Samuel 7:1-17 in die lig van verwante Bybelse tekste

Dat Jahwe in sy verhouding met mense die enigste Inisiatiefnemer is, kan ook vanuit ander Bybelse tekste geïllustreer word:

- In **Eksodus 25–40** word Moses herhaaldelik deur Jahwe aangesê om 'n tabernakel te bou, met presiese aanduidings. "Ook moet hulle vir my 'n heiligdom maak, dat Ek in hulle midde kan woon" (Eks. 25:8). Feitlik elke sin in die 16 hoofstukke bevat 'n imperatief, soos "jy moet", "julle moet", "hulle moet", ensovoorts. Die gedeelte toon aan dat alles wat gedoen moet word, in opdrag van Jahwe gedoen word. Daar is geen ruimte vir menslike besluitneming nie. Waar menslike besluitneming wel plaasgevind het en 'n goue kalf gemaak is (Eks. 32), het dit gelei tot die dood van bykans 3000 mense.

Die sonde van die volk het daarin gelê dat hulle eie inisiatief gebruik het en nie Jahwe se opdragte gevolg het nie.

- In **Levitikus 10:1** neem Aäron se seuns, Nadab en Abihu, hul vuurpanne en plaas kole daarin, en gooi reukwerk op die kole as 'n reukoffer vir Jahwe. Jahwe het hulle egter verteer met vuur. Die rede daarvoor word genoem in 10:1: "en hulle het vreemde vuur voor die aangesig van die Here gebring, wat Hy hulle nie beveel het nie."

In teenstelling met Levitikus 10:1 staan 9:6, waar daar ook offers gebring word en dit tot seën van die volk is. In dié geval is dit egter op bevel van Jahwe: "dit is die saak wat die Here julle beveel het om te doen."

Net soos in Eksodus 32 (die episode van die goue kalf) word mense met die dood gestraf, waar hulle, selfs met goeie

bedoelings, eie inisiatief neem. In teenstelling daarmee word Jahwe se seën ervaar waar presies uitvoering gegee word aan sy opdragte.

- In **Eksodus 30:11–16** en **Numeri 1:19** enersyds en in **2 Samuel 24** en **1 Kronieke 21** andersyds word die volk getel deur onderskeidelik Moses en Dawid. In Eksodus 30:11–16 en Numeri 1:19 word Moses aangesê om die volk te tel: *Moses het hulle in die Sinaiwoestyn getel, soos die Here hom beveel het* (Numeri 1:19).

In 2 Samuel 24 en 1 Kronieke 21 laat Dawid onder aanhitsing van Jahwe (2 Samuel 24) en Satan (1 Kronieke 21) onderskeidelik, die volk tel. Die feit dat die Jahwe as die *Aanhitser* in 2 Samuel 24 vervang word met Satan in 1 Kronieke 21, is 'n aanduiding van die teologiese ontwikkeling wat tussen die totstandkoming van die twee dokumente plaasgevind het. Na die finalisering van die Samuel boeke, was daar 'n geleidelike proses waar boosheid en sonde al hoe meer vereenselwig is met demone en Satan en nie met Jahwe nie (Anderson 1989: 224; Hertzberg 1986: 411; Kluger 1967: 151-62).

In beide gevalle (2 Samuel 24 en 1 Kronieke 21) bly Dawid egter steeds die skuldige, ondanks die feit dat hy deur Jahwe en Satan onderskeidelik aangehits was. Dawid bely: "Toe sê Dawid tot God: Ek het swaar gesondig dat ek hierdie ding gedoen het, maar vergeef tog nou die skuld van u kneg."

Die oortreding van Dawid het daarin gelê dat hy op eie inisiatief opgetree het en nie in opdrag van Jahwe nie. Dit opsigself word as 'n ernstige sonde beskou.

- Die versoek tot 'n koning in **1 Samuel 8** word ten sterkste deur Jahwe afgekeur en selfs beskou as dat die volk *vergeet het van Jahwe* (1 Sam. 12:8-12). Die inisiatief vir 'n koning wat oor Israel moet regeer, het van die volk self uitgegaan: "Hier is dan nou die koning wat julle uitgekies het, wat julle begeer het ..." (1 Sam. 12:13).

McCarthy (1965: 135) beskryf dit soos volg: "The demand for the kingship, in fact, seems almost the climactic sin of the era of the judges."

Die verhaal oor die interaksie tussen Dawid en Saul en die uiteindelijke troonbestygingsverhaal van Dawid, het heel waarskynlik 'n lang ontwikkeling beleef. In die verhaal is daar 'n pro-Saul en 'n anti-Saul laag. Aangesien Saul se aktiwiteite almal in die gebied noord van Jerusalem, dus hoofsaaklik die noordelike ryk plaasgevind het, word algeeen aanvaar dat die pro-Saul laag hoofsaaklik sy oorsprong in die gedeelte gehad het. Die anti-Saul laag is terselfertyd ook pro-Dawid. Oor 'n lang tydperk het die verhaal omvorm om Dawid as die perfekte held en ook rolmodel uit te beeld ten koste van Saul wat al hoe dwaser opgetree het. Die verhaal beeld dus uit dat Jahwe die Inisiatiefnemer is wat Dawid gekies het en Saul verwerp het.

Most imported of all, the biblical tradition asserts that the events were all divinely directed and thus perfectly lawful. God himself rejected Saul and elected David to replace him (Finkelstein & Silberman 2007: 88).

Ook in **2 Samuel 7:1-17** word die begrip dat Jahwe die Inisiatiefnemer is en nie die mens nie, baie duidelik beklemtoon. In al die sinne is Jahwe die objek en Dawid, Salomo, Israel, die leiers van Israel, 'n koninkryk en rus, die subjek. Die gedeelte beklemtoon dus duidelik dat wat in die verlede gebeur het, die resultaat van Jahwe se inisiatief was. Eweneens sal dit wat in die toekoms gaan gebeur, op die inisiatief van Jahwe gebeur. Per implikasie beteken dit ook dat daar waar die mense die inisiatief oorneem, dit rampe tot gevolg gaan hê.

Ten opsigte van die verlede: (2 Sam. 7:8–11)

- Ek het jou uit die weiveld agter die kleinvee weggevat om oor my volk te heers.
- Ek was by jou oral waar jy gegaan het.
- Ek het al jou vyande voor jou oë uitgedelg.
- Ek het jou so beroemd gemaak soos die grotes op die aarde.
- Ek het 'n woonplek aan my volk Israel gegee en hom gevestig.
- Ek het leiers oor my volk aangestel.

Ten opsigte van die toekoms: (2 Sam. 7:11–16)

- Ek sal jou rus gee van al jou vyande.
- Ek maak aan jou bekend.
- Ek sal vir jou 'n koningshuis vestig.

- Ek sal een van jou nageslag, jou eie seun, koning maak.
- Ek sal aan hom 'n bestendige koningskap gee.
- Ek sal dat hy vir my naam 'n huis bou.
- Ek sal sy koningskap vir altyd laat voortbestaan.
- Ek sal vir hom 'n Vader wees en hy sal vir my 'n seun wees.

4.5.3 Samevatting

Volgens 2.5 hierbo kan die teologiese aspekte binne 'n bepaalde teks geïdentifiseer word na aanleiding van die volgende kriteria:

- **Persoon van God**

Die grootheid en andersheid van Jahwe word beklemtoon in die feit dat Hy nie in huis woon nie. Hy het nie soos 'n mens 'n blyplek in 'n gebou nodig nie. Hy is groter as enige gebou.

Deel van Jahwe se persoonlikheid is die feit dat Hy altyd getrou sal bly aan sy beloftes. Selfs al sal sy volk ontrou wees aan Hom en Hy dit nodig ag om hulle te straf, sal sy getrouheid aan hulle nooit opgehef word nie (vers 15).

- **Werk van God**

Jahwe word voorgestel in hierdie gedeelte as die een wat in die geskiedenis werksaam is. Hy is die Een wat gebeurde in die verlede laat plaasvind het. Byvoorbeeld die uittoeg uit Egipte (vers 6), die roeping van Dawid uit die weiveld (vers 8) en die vestiging van die volk in die land (vers 10). Hy is egter ook die Een wat gebeurde in die toekoms sal laat plaasvind, so byvoorbeeld sal Hy sorg vir 'n nageslag vir Dawid (vers 12) en sal Hy die volk straf indien hulle sou verkeerd doen (vers 14).

- **Aard van die verhouding tussen God, individue en groepe**

In die verhouding tussen Jahwe en individue of sy volk, is dit Jahwe wat altyd die inisiatief neem. Die retoriese vraag in 2 Samuel 7:5 "So sê die Here: Wil jy vir my 'n huis bou om in te woon?", gaan veel dieper as net die vraag of Dawid bevoeg is om die huis te bou of nie. Dit gaan ook nie oor die persoon van Dawid nie. Die vraag moet gesien word as 'n verontwaardigde reaksie van Jahwe se kant af. Dit wat Dawid wil doen, is 'n vreemde versoek, want dit is nie Jahwe wat dit beveel het nie. In Jahwe se verhouding met Dawid is dit nie Dawid wat die inisiatief neem in verband met wat hy graag vir Jahwe sal wil doen nie. Jahwe sal besluit hoe Dawid se diens aan Hom sal lyk.

Dit word verder beklemtoon deur uitdruklik te sê dat dit Jahwe was wat Israel uitgekies het. Hulle het nie vir Jahwe gekies nie. Daarom word telkens in 2 Samuel 7:1-17 verwys na *My volk* עַמִּי en *My kneg* עַבְדִּי. Omdat Jahwe die Eienaar van die volk en die Koning en die land is, neem Hy alleen besluite. Hy het dit in die verlede gedoen en sal dit ook in die toekoms doen.

4.6 Ideologiese aspekte in 2 Samuel 7:1-17

'n Godsbegrip word gevorm deur die geskiedenis te interpreteer (Deist & du Plessis 1981: 56). Verwagtinge en gebede wat gerealiseer het en ander wat nie gerealiseer het nie, maak dat 'n individu of 'n volk 'n bepaalde begrip vorm van die god wat hy aanbid en wat die aard van die verhouding met daardie god is. Israel het ten

minste tot die sewende eeu nie baie geskrewe literatuur gehad wat hul godsbegrip gevorm het nie. Hul godsbegrip is gevorm deur die verhale van die verlede oor te vertel en van toepassing te maak op hulle eie situasie. Teen die einde van die sewende eeu, die tyd waarin 2 Samuel 7:1-17 sy finale beslag gekry het, kon Juda terugkyk op ongeveer 400 jaar se geskiedenis sedert die begin van die monargale tydperk. Uit hierdie 400 jaar het daar baie dinge gebeur wat hulle tot sekere konklusies laat kom het oor hul eie identiteit, hoe hulle Jahwe moet verstaan en die rol en funksie van die 18 konings wat sedert Dawid tot en met Josia, oor Juda regeer het.

As 'n persoon aan die einde van die sewende eeu in Jerusalem na die tempel sou kyk, die paleis waar die koning woon en die sterk ommuurde stad, en sou vra: Waar kom dit alles vandaan?, sou 2 Samuel 7:1-17 die antwoord kon verskaf, naamlik dat dit Jahwe se werk is. Hy het dit begin en Hy sal dit in stand hou.

In 2 Samuel 7:1-17 word dus 'n verduideliking gegee waar twee baie belangrike tradisies, naamlik die Dawidstradisie en die Sionstradisie vandaan kom. Vervolgens gaan elkeen afsonderlik behandel word.

Die Dawidstradisie kom aan die orde in vers 11 en in vers 16:

“Ek maak aan jou bekend dat Ek vir jou 'n koningshuis gaan vestig” (vs. 11).

“Jou koningshuis en jou koningskap sal vir altyd vasstaan; jou troon sal altyd voortbestaan” (vs. 16).

Die Sionstradisie word in vers 13 verwoord:

“Hy sal vir my Naam 'n huis bou”.

4.6.1 Die Sionstradisie

Met die oorgang van die rigterstyd na die monargale tyd rondom 1000 VJ, het alles verander. 'n Permanente koning in plaas van 'n tydelike rigter, sou die leier van die volk wees. Die volk sou verenig word in 'n permanente koninklike dinastie in plaas van 'n losse stammeverband. 'n Permanente weermag in plaas van burgerlikes wat elke nou en dan moes gaan veg as hulle benodig word. Daar sou 'n sentrale hoofstad, Jerusalem, in plaas van stamdistrikte wees. Soos wat die samelewing en die saamleef met mekaar verander het, het ook die siening van Jahwe verander. 'n Nuwe godsbegrip en teologie het tot stand gekom. Voorheen was Jahwe die ongebonde godheid wat Hom ontferm het oor die randfigure en onderdrukte wat nie op een plek gestasioneer was nie. Nou is Hy egter aan 'n gebou, 'n dinastie en 'n stad gekoppel (Jagersma 1982: 115–116; Donner 1984: 229–232). Hiervolgens is Jahwe in die allerheiligste van die tempel teenwoordig en sit Hy onsigbaar op sy troon (Von Rad 1978: 109–128).

Die Sionstradisie het in besonder twee fundamentele aspekte waaraan vervolgens aandag gegee word:

4.6.1.1 *Jahwe is die koning oor alles en almal*

Die eerste fundamentele aspek van die Sionstradisie is dat Jahwe nie net koning is in Jerusalem en die Judese grondgebied nie, maar ook oor al die ander gode en die nasies. Trouens, Hy is die koning van die hele wêreld. Psalm 48:3 verwys na God as die groot koning. Psalm 46:5 beskryf hom as Allerhoogste. Psalm 47:3 gebruik 'n sinoniem wat ook vertaal word met Allerhoogste. Al hierdie terme dui aan dat

Jahwe nie net 'n lokale godheid is nie, maar beskou is as die koning oor alles en almal (Roberts 1982: 94).

Alhoewel die gedagte van Jahwe as 'n koning aanvanklik vreemd was in die Israelitiese tradisies, aangesien die noordelike ryk glad nie so tradisie geken het nie (Deist & du Plessis 1981: 59), was die beeld reeds voor die monargale tydperk welbekend. Eksodus 15:18, *Jahwe sal regeer vir ewig en ewig*, word allerweë beskou as 'n baie vroeë datering; in elke geval voor die monargale tydperk (Cross 1973: 99; Roberts 1982: 94, 95).

In die Kanaänitiese godedom was Baäl die Heer van die gode, terwyl El die soewereine hoof van die panteon was. Verhewe en onafhanklik van die ander. Israel het egter sonder enige moeite Jahwe en El met mekaar geassosieer. Baäl is dan ook vervang met Jahwe, sodat Jahwe die groot koning is. Cross illustreer oortuigend hoe dit in Eksodus 15 duidelik is dat die digter die patroon van 'n bestaande mite in verband met Baäl gebruik om sy eie gedig te skep (Cross 1973: 112–144). Ook in Psalm 29 kan gesien word hoe 'n oorspronklike lied aan Baäl, geneem is en die naam Baäl vervang is met die naam Jahwe (Roberts 1982: 96).

Jahwe is egter nooit beskryf as iemand wat in geveg was met ander gode nie. Die Kanaänitiese gode het heerskappy oor mekaar behaal deur teen mekaar te veg en te oorwin. Jahwe hét eenvoudig die absolute gesag. Hy hoef nie daarvoor te veg en te oorwin nie. Hy beskik daarvoor (Deist & du Plessis 1981: 59).

Psalm 2: 1–4 beskryf hierdie koningskap van Jahwe baie duidelik:

Waarom woel die nasies en bedink die volke nietige dinge?

Die konings van die aarde staan gereed en die vorste hou saam raad teen die Here en teen sy Gesalfde sê:

Laat ons hulle bande stukkend ruk en hulle toue van ons afwerp!

Hy wat in die hemel woon, lag; die Here spot met hulle.

Die koningskap van Jahwe is egter ook 'n analoog met die koningskap van die koning in Jerusalem.

- Soos die koning regeer vanuit sy paleis, so regeer Jahwe uit die tempel vanaf Sionsberg.
- Soos die koning in sy paleis woon, so woon Jahwe in die tempel.
- Soos die koning 'n koning van mense is, is Jahwe ook die koning van mense. Daarom spreek mense Jahwe aan as "my koning" (Jes. 33:22; Ps. 5:3 en 84:4). Jahwe is nie net 'n koning van die volk nie, maar ook 'n koning van elke individu (Deist & du Plessis 1981: 60).

Jahwe is dus Koning op verskeie vlakke. Hy is die absolute, soewereine, groot Koning in die godewêreld. Hy hoef nie te veg om ander te oorwin nie. Hy is klaar die Oorwinnaar. Hy is verder ook die Koning oor die ganse heelal. Hy het alles geskep en alles behoort aan Hom. Hy is Koning oor die ganse mensdom en lag selfs vir nasies wat teen Hom in opstand wil kom. Dan is Hy ook die koning in Juda wat oor die volk regeer, maar ook terselfdertyd in elke individu belangstel.

4.6.1.2 Jahwe het Jerusalem gekies as sy woonplek

Die tweede fundamentele aspek van die Sionstradisie is dat Jahwe in Jerusalem die allerheiligste van die tempel gekies het as sy woonplek hier op aarde.

Eksplisiet word dit genoem in Psalm 78:68: "en Hy het die tent van Josef verwerp en die stam van Efraim het Hy nie uitverkies nie, maar die stam van Juda uitverkies, die berg Sion wat Hy liefhet" en ook in Psalm 103:13, 14: "Want die Here het Sion uitgekies, Hy het dit as woonplek vir Hom begeer en gesê: 'Dit is my rusplek vir ewig; hier wil Ek woon, want Ek het dit begeer'."

Ander teksgedeeltes wat dit eenvoudig net as 'n feit aanvaar dat Jerusalem Jahwe se stad is waarin Hy woon, is Psalms 46:5; 48:2–3, 8–9; 87:2.

Jahwe trek ook nie op van Seir of Sinai (Rigters. 5:4,5), soos wat die Noordelike tradisie dit bewoord nie, maar van Sion: "Uit Sion, stad van volmaakte prag, verskyn God in glans" (Ps. 50:2).

Die ark wat deur Dawid na Jerusalem toe gebring is, was 'n simboliese handeling dat Jahwe vanaf Silo, die voormalige heiligdom, oorgeskuif het na Jerusalem. Uiteindelik het die ark sy finale rusplek in die tempel se Allerheiligste gevind. Van toe af het die gedagte gegroei dat Jahwe die ganse wêreld vanuit Jerusalem regeer. Hierdie siening het bepaalde konsekwensies tot gevolg gehad wat later bespreek sal word.

4.6.2 Die Dawidstradisie

Na die tragiese regering van koning Saul het Jahwe besluit dat Hy self 'n koning vir Juda sal kies. Die koningskap van Saul is gesien as iets wat op versoek van die volk gebeur het en daarom het dit misluk. Die koningskap van Dawid was 'n sukses, want dit was Jahwe wat dit geïnisieer het. So is die belofte dat daar altyd 'n seun van Dawid sou regeer, ook God se inisiatief. Omdat die begin van die monargie asook die waarborg van die voortgang daarvan by Jahwe self lê, is die persoon van die koning baie hoog geag. Elke koning kon dus weet hy was Jahwe se verteenwoordiger op aarde en kon dus op Jahwe se steun en beskerming vir hom en sy volk staatmaak.

4.6.2.1 Die goddelikheid van die koning in die ou Nabye-Ooste

In Egipte is die farao beskou as 'n god. Hy was die seun van Ra die skeppergod. Gedurende sy lewe was hy die inkarnasie van Horus en na sy dood is hy verenig met Osiris. Dit was sy taak as god om sy mense se veiligheid te verseker, om geregtigheid te laat geskied, om te sorg dat die Nyl sy walle voldoende oorstrom en om om te sien na dié wat reeds dood is, deur offerande te bring waarop hulle kan voed. Hy was die een wat sy mense versorg het en daarom is hy genoem die *goeie god* en die *goeie herder*. As 'n farao sterf en aansluit by die gode in die lug, dan word hy aanbid in die tempels naby sy piramide. Sommige farao's is egter gou vergeet, terwyl ander vir baie lank na hul dood aanbid is (De Vaux 1973: 111; Von Rad 1978: 320).

Dit was egter nie by al die volkere in die Nabye-Ooste waar die koning as 'n god gesien is nie. In Mesopotamië was daar soms in die vroeë tye blyke daarvan dat die koning 'n goddelike karakter gehad

het. Onder die Babiloniërs en Assiriërs het dit egter nie voorgekom nie. Alhoewel daar soms bonatuurlike magte aan die koning toegeken was, is die koning steeds beskou as 'n menslike wese. By die Hetiete is 'n koning tot 'n god na sy dood bevorder, maar tydens sy lewe is hy nie as 'n god beskou nie (De Vaux 1973: 112; Roberts 1982: 99).

Ook Juda is beïnvloed deur die verskillende volkere se siening van hul konings se verhouding met hul gode. Dit wat hulle oorgeneem het van ander volkere is egter ook omvorm tot iets tipies Judees (Albertz 1992: 116). Bright (1979: 222) meen: "But whatever was borrowed was brought into harmony, at least in official circles, with normative Yahwism."

Die siening van die koning blyk duidelik uit onder andere die koningspsalms (Psalms 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144:1-11).

Hiervolgens het die koning die volgende eienskappe:

- Die koning is gesien as God se *aangenome seun* (Ps. 2:7 en 2 Sam. 7:14).
- Die koning is selfs as *god* aangespreek (Ps. 45:7). Hier moet egter in ag geneem word dat die term nie net op God van toepassing gemaak is nie. In Job 1:6, Psalm 29:1 en 89:7 is die term van toepassing op hemelwesens. In Psalm 58:2 en 82:1, 6 word dit weer op besondere mense van toepassing gemaak. Alhoewel die koning dus anders was as enige ander mens, was hy nie 'n god nie (De Vaux 1973: 112; Bright 1979: 222; Deist & du Plessis 1981: 57; Albertz 1992: 120).

- Die verhouding tussen die koning en Jahwe word dikwels beskryf as 'n vader–seun verhouding (Ps. 2:7). Heelwat geleerdes is van mening dat die vader–seun verhouding tussen Jahwe en die koning oorgeneem is uit Egipte, maar sonder die mitologiese konnotasie daaraan verbonde (Görg 1975: 260; Von Rad 1978: 320).
- Die koning is ook gesien as God se *gesalfde* (Ps. 2:2; 20:7; 45:8; 132:17). Die betekenis daaragter is dat die koning uitgekies is vir 'n baie spesifieke taak waarvoor Jahwe hom geroep het (Le Roux 1987: 104).
- Die regeringsamp van die koning word ook vervat in die feit dat hy regeer vanaf die *regterhand* van God (Ps. 110:1). Die koning is nie Jahwe se gelyke nie en sit dus nie op sy eie troon nie, maar as onderkoning op Jahwe se troon (Von Rad 1978: 320).
- 'n Unieke eienskap wat aan die koning toegesê word, wat nêrens anders in die ou Nabye-Ooste gevind word nie, is die feit dat die *Gees van Jahwe* op hom was (1 Sam. 15:3; 2 Sam. 7; 2 Sam. 23:2). Hierdie uitdrukking is veral gebruik met verwysing na Moses en die rigters. Wat wel anders is by die konings, is dat die begrip oorgedra word aan iemand wat sy vader opvolg en nie iemand wat deur 'n spesifieke gebeure geroep word nie (Von Rad 1978: 323).

Juda se godsbegrip het geen ruimte gelaat dat 'n koning homself sou verhef tot 'n god of tot dieselfde vlak as Jahwe nie. Die konings was

skuldig aan oortredings soos moord, gierigheid, ongehoorsaamheid, afgodery, ontrouheid, owerspel, ensovoorts, maar nêrens is 'n spoor te vind van 'n koning wat hom verhef het as die gelyke van Jahwe nie (De Vaux 1973: 113; Von Rad 1978: 320).

Die koningspsalms moet egter nie gesien word as historiese feite van 'n bepaalde koning nie. Dit moet eerder gesien word as die ideale koning wat Juda eintlik wil hê (Van Rad 1975: 321).

4.6.2.2 Die Dawidstradisie gewortel in die Abrahamstradisie

Die Dawidstradisie word beskou as geanker in die Abrahamstradisie en nie soseer in die Mosestradisie nie. Die Mosestradisie is baie meer voorwaardelik as die Dawidstradisie. In die Mosestradisie was die nakoming van die wet 'n voorwaarde vir die ontvangs van die seëninge van Jahwe. Ongehoorsaamheid aan die wet het gelei tot geweldige tragedies en sterftes. Die Mosestradisie saam met die uittoegtradisie het sterk in die Noordryk gefunksioneer. Die Dawidstradisie het egter nie die nakoming van die wet verontagsaam nie, maar dit ook nie soveel beklemtoon nie. Die Dawids- en Abrahamstradisie was baie meer onvoorwaardelik. Die sonde van Dawid, Salomo en die konings wat hulle opgevolg het, het nie gemaak dat Jahwe sy trou aan sy volk sou onttrek nie. Naas Abraham is Dawid die tweede persoon om 'n onvoorwaardelike belofte van God te ontvang (Deist & du Plessis 1981: 57; Deist & Le Roux 1987: 104; Laato 1997: 81).

Volgens Jagersma (1982: 104) en Laato (1997: 82) koppel die volgende raakpunte die twee tradisies aan mekaar:

- Die Abrahamstradisie is baie nou verbind aan *Hebron*. Dit is in Hebron waar Abraham die eerste altaar vir Jahwe gebou het (Gen. 13:8). Abraham en sy vrou Sara is ook daar begrawe (Gen. 23 en 36). Dit is ook in Hebron waar Dawid deur al die stamme van Israel genader is om oor hulle as koning te regeer. Hy het daarna sewe jaar en ses maande in Hebron regeer (2 Sam. 5:1–5).
- *Die land Kanaän word deur Jahwe aan die nageslag van Abraham belowe* (Gen. 12:2; 15:5). Die eerste historiese periode waarin hierdie belofte vervul is, is die tyd van Dawid en Salomo.
- Die belofte aan Abraham behels dat sy nageslag *baie* sal wees (Gen. 12:2; 15:5). Die koninkryk van Dawid word gesien as 'n vervulling van die menigte wat die land sou bewoon.
- In Genesis 14 was daar 'n ontmoeting tussen Abraham en *Melgisedek*, 'n priester van God. Melgisedek het vir Abraham kos en wyn gebring en hom geseën. Abraham het weer 'n tiende van alles wat hy gehad het aan Melgisedek gegee.
- *Die berg Moria*, waarop Abraham byna sy seun Isak geoffer het, word in 2 Kronieke 3:1 verbind aan die berg waarop die tempel gebou is. Alhoewel die teks in Kronieke lank na die ballingskap beslag gekry het, kan die tradisie daaragter heelwat vroeër wees.

4.6.2.3 *Die pligte van die koning*

Die koning se funksies was nie net beperk tot politieke en wetstoepassende funksies nie. Die koning het ook die volgende funksies verrig:

- Die koning het *kultiese funksies* verrig, veral by belangrike feesdae (2 Sam. 6:17; 1 Kon. 8:62; 2 Kon. 10:18). Soos 'n priester het hy ook die volk geseën (2 Sam. 6:18; 1 Kon. 8:14; Ps. 21:7) (De Vaux 1973: 113; Albertz 1992: 121).
- Die Dawidiese konings het ook as taak gehad om die *helper van die arme, verdrukke en vreemdeling* te wees (Ps. 72:2, 4, 12–14). Hy is veronderstel om die borg te wees van hulle wat ontnem is van hul regte en niemand het om hul saak regverdig te beslis nie.
- Die koning is baie keer ook die *leëraanvoerder*. Hy is die een wat sy volk lei in die oorlog (Ps. 18; 2 Kon. 23:28–30). Die oorloë is op inisiatief van Jahwe, wat hom help en beskerm in die oorloë. Daar waar die koning sonder die inisiatief van Jahwe in 'n oorlog betrokke geraak het, was daar tragiese gevolge en selfs die dood, soos in die geval van Josia (2 Kon. 23) (Von Rad 1978: 322).
- Die koning is ook gesien as die *verlosser* van sy volk. Die voorspoed en welsyn van die land hang van die koning af. Soos wat die rigters in die rigtertydperk gesien was as verlossers van die volk in bepaalde omstandighede (Rigters. 3:9,15), so is die koning die een wat in die monargale tydperk sy volk sal

beskerm en verlos van die vyande (2 Kon. 6:26; 2 Kon. 13:5 2 Sam. 19:10) (De Vaux 1973: 110, 111).

4.6.3 Bevestiging van die waarheid van die tradisies

Daar was 'n paar gebeure deur die loop van die monargale tydperk wat die geloof in die oninneembaarheid van die stad bevestig en versterk het. Dit was 'n bevestiging dat Jahwe wel in die stad woon en dit self te alle tye sal beskerm en bewaar. Sulke insidente was byvoorbeeld:

1. Die Siro-Efraimitiese oorlog van 734–732 VHJ toe Peka en Resin vir Agas wou dwing om by 'n verbond met Assirië aan te sluit. Jesaja verkondig dat alleen geloof in die beloftes van God, ten opsigte van die oninneembaarheid van Jerusalem, hulle sal red. Resin en Peka het opgetrek teen die stad en vir Agas beleër, maar hulle kon die stad nie inneem nie (Jes. 7; 2 Kon. 16:1–7; 2 Kron. 28:1–27).
2. In 2 Kronieke 20 lees ons van 'n aanslag teen Jerusalem deur 'n gesamentlike mag van die Moabiete, Ammoniete en Meüniete. Koning Josafat verootmoedig hom voor Jahwe en die drie weermagte kry konflik onder mekaar sodat hulle mekaar aanval en uitmoor. Weereens bly Jerusalem staande, nadat 'n groot aanval teen hom nie gerealiseer het nie.
3. Sanherib het in 701 VHJ teen Juda opgetrek terwyl Hiskia koning was. Die hele Juda het geweldige verliese gely en baie stede is verwoes. Sanherib wou ook vir Jerusalem inneem en het dit beleër. Sanherib is egter terug sonder dat Jerusalem

ingeneem is. Die stad, tempel en die koningshuis het dit oorleef (2 Kon. 18:13–37; 2 Kron. 23:1–19; Jes. 36:1–37:38).

4. In 1 Konings 11 het dit vir ses jaar geblyk asof die Dawidsdinastie tot 'n einde gekom het. Atalia, 'n dogter van koning Agab van Israel, het al die troonopvolgers uitgeroei. Een klein seuntjie, Joas, 'n seun van koning Ahasia, is egter vir ses jaar weggesteek en op 'n dag het die priester Jojada hom aan die volk voorgestel. Die Dawidsdinastie het as't ware uit die dood herrys.
5. Na die dood van Josia was Juda 'n vasaal van Egipte en Egipte kon enigiemand aanstel as regeerder oor Juda. Hy erken en eerbiedig egter die tradisie en stel Jojakim, seun van Josia, aan as koning (2 Kon. 23:34).
6. Ook toe die Babiloniërs in 597 VJH koning Jojagin wegvoer na Babilonië, stel hulle ook 'n Dawidiese koning in die persoon van Sedekia aan as regeerder in Juda (2 Kon. 24:17).
7. Tydens hierdie wegvoering is die stad ingeneem en baie mense, asook die koning, is weggevoer. Tog het Jerusalem met die tempel behoue gebly en was daar steeds 'n koning uit die geslag van Dawid op die troon (2 Kon. 24:14–17).

Hierdie verhale is vir baie jare mondelings oorvertel en later op skrif gestel. Elke verhaal is ook uitgebrei sodat die volk se geloof in die teenwoordigheid van Jahwe in Jerusalem versterk kon word. As

Jerusalem bedreig word, is die oplossing nie om hulp te gaan soek by ander nasies nie, maar om net te vertrou op die beloftes van Jahwe.

4.6.4 Die waarde van die tradisies vir die gemeenskap

Aangesien Jahwe volgens die persepsie op die troon in die tempel sit, is die tempel en gevolglik die stad, onaantasbaar. Sion is die heilige stad, die stad van God, die Godstad en omdat Jahwe daar woon, is die stad oninneembaar. Jahwe is magtiger en sterker as enige ander god of nasie wat dit sal waag om Jerusalem aan te val. Enige poging sal deur Jahwe self afgeweer word (Mettinger 1976: 37).

Hierdie tradisies het vir die volk groot geborgenheid en 'n gevoel van veiligheid gebied (Von Rad 1978: 155–169). Veral Jesaja, wat sterk in die tradisies gestaan het, het die volk aangemoedig om in tye van bedreiging deur ander volke slegs te vertrou daarop dat Jahwe self die stryd vir hulle sal stry (Le Roux 1987: 105). Toe Peka en Resin vir koning Agas by 'n koalisie wou betrek teen Assirië, het Jesaja heftig beswaar gemaak. Agas moes net glo en vertrou dat Jahwe die stad sal beskerm (Jes. 7:7–9). 'n Paar jaar later is Hiskia weer gevra om by 'n opstand teen Assirië aan te sluit. Weereens het Jesaja heftig teenkanting gebied (Jer. 30:1–5). Die Here self sal die stad beskerm teen alle gevaar. Onderhandelinge met ander nasies oor beskerming was teen die wil van Jahwe gewees en is gesien as 'n teken van ongeloof in Jahwe se vermoë om die stad te beskerm. Teenspoed en krisis was nie 'n teken van die kragteloosheid van die nasionale teologie nie, maar 'n teken van die volk se ongeloof (Le Roux 1987: 106).

Bright (1979: 223) skryf soos volg:

In popular thought the promises to David and the presence of Yahweh in his Temple guaranteed the continuance of the state. To suggest that it could fall would be regarded as tantamount to accusing God of breach of covenant – as more than one prophet would learn!

Die teenwoordigheid van Jahwe in Jerusalem het vir die volk beteken dat Hy vir Juda is en teen al die ander volkere. Die ander volkere is gesien as goddeloos en as aanbidders van afgode. Daar gaan 'n "dag van Jahwe" aanbreek wanneer al die ander volkere gestraf gaan word en die volk van Jahwe verhef sal word tot die regeerders van die aarde (Deist & du Plessis 1981: 73). Die nasionale teologie het dus die indruk laat posvat dat *ons is reg* en *hulle is verkeerd*. *Ons* beskik oor die waarheid en die *ander* is besig met valse en verkeerde aanbidding.

4.6.5 Die Dawids- en Sionstradisie as 'n ideologie

Sou mens die Dawids- en Sionstradisie kon beskou as ideologies van aard? Om die vraag te beantwoord, kan die tradisies gemeet word aan die eienskappe van 'n ideologie soos dit in hoofstuk 3 omskryf is.

4.6.5.1 Die Dawids- en Sionstradisie en mag

Soos reeds in afdeling 2.2.2.1 aangedui, is ideologie en mag onlosmaaklik deel van mekaar. 'n Ideologie is 'n stel aaneengeskakelde stelsels van denke, van hoe 'n samelewing gestruktureer en bestuur behoort te word met die doel om die

belange van 'n bepaalde groep te dien, deur mag te bekom, te behou of te vermeerder.

Die geloof in die nasionale teologie was gemik op die behoud van Juda. Juda was 'n klein volkie teenoor die groot wêreldmoondhede soos Egipte, Assirië en Babilonië, met wie hulle gekonfronteer was in die monargale tydperk. Hulle kon nie net op hul eie vermoë staatmaak om hierdie volkere se aanslae af te weer nie. Aangespoor deur verskeie profete het hulle geglo dat hulle mag lê in die feit dat hulle God se uitverkore volk is, wat geïllustreer word deur die tempel op Sionsberg en die koning uit die geslag van Dawid op die troon. In hierdie geloof was hulle mag gesetel. Hierdie geloof het Juda 'n voorsprong gegee bo die ander nasies, deurdat Jahwe aan hul kant is en daarom is die mag aan hul kant.

4.6.5.2 Onderliggende paradigmas in die Dawids- en Sionstradisie

In afdeling 3.3.3.4 is aangedui dat elke ideologie 'n onderliggende paradigma het wat die eintlike saak is waaroor dit gaan. Dikwels word 'n religieuse argument gebruik om die eintlike, onderliggende motief te versterk en 'n meer etiese begroning te bied. Die eintlike motief lê dus verskuil onder die oppervlak.

Die Dawids- en Sionstradisie is voorbeelde hiervan. Die inwoners van Juda en Jerusalem in besonder se daaglikse lewe is bedreig deur die groter politieke magspel tussen volke. Gedurig was daar oorloë en gerugte van oorloë. Gedurig is gehoor van 'n nasie wat stede ingeneem en inwoners doodgemaak het. Soos enige ander volk en individu sou hulle gedurig in vrees gelewe het dat dieselfde lot hulle

ook sou tref. Die geloof in die nasionale teologie sou dan hierdie vrees en onsekerheid kon aanspreek. Die vaste wete dat Jahwe aan hul kant is en nie sal toelaat dat Jerusalem tot niet gaan nie, sou dan 'n kalmte en rustigheid bewerk het onder die inwoners.

Die onderliggende paradigma was dus die vrees vir die dood en vernietiging van dit wat kosbaar was. Die Dawids- en Sionstradisie het dus nie in die eerste plek oor Jahwe gegaan nie, maar oor die voortbestaan van die volk.

4.6.5.3 Die Dawids- en Sionstradisie en die geskiedenis

In afdeling 3.3.3.4 is daarop gewys dat 'n ideologie gewortel is in die geskiedenis van die bepaalde groep. Verhale uit die verlede word op so 'n wyse selektief oorvertel dat dit as motivering dien vir die geloof in 'n bepaalde ideologie.

In die Judeërs se geskiedenis is verskeie verhale oorvertel en later neergeskryf van hoe die geloof in die nasionale teologie die inwoners van Jerusalem beskerm het. Die probleem is egter die verwagting dat 'n sekere paradigma wat op 'n sekere stadium in die geskiedenis gewerk het, vir altyd in alle omstandighede sal werk. Mens sou ook kon praat van 'n verstarde teologie.

Enige teologie moet die vermoë hê om te kan aanpas by nuwe tye en nuwe situasies. Die Dawids- en Sionstradisie was egter 'n geloof wat veronderstel was om te alle tye te werk. Dit was 'n resep wat orals en altyd veronderstel was om te werk.

4.7 Gevolgtrekking

Die Dawids- en Sionstradisie toon genoeg eienskappe van 'n ideologie om dit as sodanig te klasifiseer. Hierdie ideologie kan gesien word as 'n tydlose paradigma wat as beoordelingsmeganisme gebruik is vir alle situasies. In die teenwoordigheid van dreigende gevaar moes slegs vasgehou word aan 'n onwrikbare geloof in die feit dat Jahwe hulle sal beskerm op grond van die teenwoordigheid van die tempel en die Dawidiese monarg op die troon.

HOOFSTUK 5

JEREMIA 7:1–15 – TEOLOGIESE EN IDEOLOGIESE ASPEKTE

5.1 Inleiding

Na die val van Jerusalem in 586 VHJ en die gepaardgaande wegvoering in ballingskap deur die Babiloniërs, was die Judese volk ontnugter en verslae. Hul sekerheid dat Jahwe hulle sou beskerm en bewaar soos talle kere in die verlede, blyk 'n valse sekerheid te gewees het. Hulle was so seker dat as hulle vertrou op die Dawids- en Sionstradisie, soos wat onder andere die profeet Jesaja hulle geleer het, dan sou hulle die aanslag van die Babiloniërs kon oorleef. Dit het in die verlede gewerk en daarom sal dit nou ook werk. Die platgeslane gemeenskap moes antwoorde vind oor vrae soos: *Hoekom het die vertrou op die Dawids- en Sionstradisie hierdie keer nie gewerk nie? Wie was verantwoordelik vir hierdie ramp? Hoe moet daar nou gedink word oor Jahwe? Wat moet hulle nou glo en doen met die oog op die toekoms?*

'n Eenvoudige en kort antwoord vind ons in 2 Konings 23:26 – koning Manasse se uittartende optrede. Manasse het tot 57 jaar voor die ballingskap, van 687–643 VHJ, vir 55 jaar regeer en word beskou as die slegste koning tydens die hele Dawidsdinastie se bestaan.

Die boek Jeremia, geskryf na die gebeure van 586 VJ, is ook 'n poging om antwoorde te bied op die Judeërs se vrae. Hiervolgens is dit nie net een persoon se skuld nie, maar die hele volk. Ondanks herhaalde oproepe tot bekering deur die profete het hulle in sonde volhard. Jahwe het dus eintlik geen ander keuse gehad as om hulle te straf nie. Alles is egter nie vir altyd verlore nie. Jahwe kan Hom dalk weer oor hulle ontferm en hulle genadig wees. Carroll (1981: 2) sê die volgende oor die boek Jeremia: "The book is a series of strategies for survival in the period after the collapse of the Judean state."

Jeremia 7:1–15 is 'n sleutelteks in die boek Jeremia wat oor 52 hoofstukke strek. Die perikoop bevat 'n refleksie op die ideologiese denke van die laaste paar jaar van die monargie, asook teologiese insigte wat die Judeërs moet help om nuut te dink oor Jahwe in die nuwe omstandighede. Dit wil die Judeërs help om te verstaan wat verkeerd geloop het en hoe daar nou oor Jahwe gedink moet word.

Vervolgens gaan in hierdie hoofstuk eers gefokus word op die gebeure van die laaste paar jaar van die monargie, die navorsingsgeskiedenis van die boek Jeremia en enkele verbintenisse en invloede op sy lewe. Daarna word vanuit 'n ideologiese en teologiese perspektief na die gedeelte gekyk aan die hand van dit wat in hoofstuk 2 hanteer is.

5.2 Gebeure in Juda tydens Jeremia se optrede

Tydens Jeremia se optrede van ongeveer 'n halfeeue, het hy die beste en die slegste tye in Juda se geskiedenis beleef. Sy optrede het begin

tydens die glorieryke godsdienstige hervormings van Josia, maar hy beleef uiteindelik ook die vernederende verlies van sy volk se onafhanklikheid. Sy bediening strek oor die regeringstyd van vyf konings, naamlik Josia, Joahas, Jojakim, Jojagin en Sedekia.

Josia (639–609 VHJ)

Die regering van Josia is uitvoerig bespreek in afdeling 3.4 en gaan gevolglik nie weer hier herhaal word nie. Die dood van Josia in 609 VHJ het 'n baie diep skeiding gebring in die politieke en godsdienstige geskiedenis van Israel. Die hoë verwagtings van 'n nasionale, sosiale en godsdienstige herlewing wat deur Josia se hervormings geskep is, het in skerwe gelê (Albertz 1992: 232). Die dood van Josia kan inderdaad beskou word as een van die grootste tragedies in die geskiedenis van die Joodse volk. Met Josia se dood het die volk oornag verander van 'n opkomende wêreldmoondheid na 'n vasal van Egipte. Dit was die begin van die einde vir die Judeërs. Na Josia se dood het dit al hoe meer onstuimiger en rusteloser gegaan tot die finale einde in 586 VHJ (2 Kon. 22–25).

Joahas (609–609 VHJ)

Na die dood van Josia, het die inwoners vir Joahas in Josia se plek koning gemaak. Eljakim, die oudste seun van Josia word oor die hoof gesien, want Joahas was meer anti-Egipties gewees as sy ouer broer. Die hoop van die volk was dat Joahas die hervormingsbeleid van sy vader Josia sou navolg en uitbrei (Albertz 1992: 361). Farao Neko het dit egter gou besef en opgetree (Le Roux 1987: 108). Hy laat Joahas vang en deporteer na Egipte, waar hy tot sy dood gebly het. Hy het net vir drie maande regeer (2 Kon. 23:30–34; 2 Kron. 36:1).

Jojakim (609–598 VHJ)

In die plek van Joahas het Farao Neko vir Eljakim, wie se naam verander is na Jojakim, koning gemaak. Jojakim was 25 jaar oud toe hy koning geword het en het vir 11 jaar in Jerusalem regeer (2 Kon. 23:36). Vir die voorreg om in Jerusalem te regeer, moes Jojakim skatplig aan Egipte betaal. Hierdie geld is van die inwoners van die land verhaal en dit het hulle geweldig verarm (2 Kon. 23:33–37).

Die glorietydperk van Josia, ook genoem die Deuteronomistiese hervorming, was vir altyd verby. Die solidariteit van die Judese volk is vernietig en die volk is spoedig verdeel in 'n pro-Egiptiese groep en die pro-Babiloniese groep. Op religieuse gebied het die meerderheid priesters afgesien van die Deuteronomistiese hervorming en weer verval in die Jerusalemse kultiese teologie, waarvolgens die toekoms van Juda en Jerusalem verseker word deur die regte kultiese handeling en die geloof in die tempel as Jahwe se woonplek (Albertz 1992: 363). Jeremia daarteenoor kritiseer die priesters se siening oor die tempel as 'n klomp leuens wat die volk nie sal red nie (Jer. 7:4).

In 605 VHJ het die politieke toneel drasties verander. Babilonië, onder aanvoering van die kroonprins Nebukadnesar, verslaan die Egiptiese weermag by Karkemis in Sirië en dryf hulle suidwaarts (Jer. 46:2). Kort hierna volg Nebukadnesar sy pa, Nabopolassar (625–605 VHJ) op as koning (Le Roux 1987: 108). In die omgewing van Hammat word Egipte 'n verdere nederlaag toegedien (Bright 1979: 325). Babilonië het homself na die veldslae onteenseglik gevestig as die heersende wêreldmag. Toe Babilonië 'n jaar later ook die vlaktes van die Filistyne beset en die stad Askelon inneem en verwoes, het Jojakim Juda aan Babilonië onderwerp (2 Kon. 24:1). In 601 VHJ,

terwyl Juda steeds onderworpe was aan Babilonië, het Babilonië egter 'n gevoelige nederlaag aan die grens van Egipte teen Egipte gely. Na die veldslag onttrek Nebukadnesar uit die omgewing om sy weermag te herorganiseer (Bright 1979: 326). Jojakim het dit as geleentheid gesien om Juda se onderdanigheid aan Babilonië af te skud en hy rebelleer teen Babilonië. Die Babiloniërs het hierdie opstand van Juda egter nie goedskiks aanvaar nie en trek in Desember 598 VHJ op teen Jerusalem en beleër die stad. Tydens hierdie beleg sterf Jojakim (2 Kon. 23:35–24:7; 2 Kron. 36:5–8; Jer. 22:9–12).

Jojagin (598–597 VHJ)

Jojakim se seun, Jojagin, het in sy pa se plek koning geword terwyl die stad nog beleër is. Sy kortstondige regering kom in 597 VHJ, tydens die beleg van Jerusalem deur die Babiloniërs, tot 'n einde. Hy besluit om aan die Babiloniërs oor te gee. Sodoende red hy sy eie lewe en verhoed dat die inwoners uitgemoor en verwoes word (2 Kon. 24:8-17). Volgens Flavius Josefus het sy volksgenote hom geëer vir die belangrike besluit en selfs 'n lied ter ere van hom gesing (Le Roux 1987: 109). Hy en sy familie, ander hoëlui en bruikbare werksmense, word na Babel weggevoer (2 Kon. 24:8-17). In Babilonië het Jojagin 'n hoë status geniet en saam met die koning aan sy tafel geëet (2 Kon. 25:27-30). Verder is daar ook baie kosbaarhede uit die tempel en paleis saamgeneem Babel toe. Die Babiloniërs het dié keer die stad gespaar deur dit nie af te brand nie. Dit was die eerste ballingskap. Vir die Judeërs moes dit 'n bevestiging gewees het van die waarheid van die Dawids- en Sionstradisie. Alhoewel hulle baie skade gely het en die koning in ballingskap is, het die stad en die tempel staande gebly (Albertz 1992: 367).

Sedekia (597–586 VHJ)

In die plek van Jojagin, word Matanja wie se naam verander word na Sedekia, deur Babilonië aangestel as regeerder in Juda (2 Kon. 24:18–25:7). Hy was 'n seun van Josia en dus 'n oom van Jojagin. Sedekia moet egter eerder gesien word as 'n soort stadhouer of regent en nie werklik as 'n koning nie. Die populêre siening was dat sy neef Jojagin in Babel, eintlik die wettige koning was (Bright 1979: 327).

Tydens Sedekia se regering het die pro-Egiptiese groep wat die politieke realiteit van die Babiloniese heerskappy nie kon aanvaar nie, al hoe groter steun gekry. Die groep is deur die tempelpriesters, onder die leierskap van die hoëpriester Seraja gelei. In die vorm van die profete Hananja (Jer. 28), Agab, Sedekia (Jer. 29:21) en Semaja (Jer. 29:32) het die groep 'n spreekbuis gehad wat gesag aan die groep verleen het (Albertz 1992: 367; Soggin 1993: 263).

Die pro-Egiptiese groep het, ondanks die teenkating van die profete Esegïël en Jeremia, tog daarin geslaag om die politieke oortuiging van koning Sedekia te beïnvloed. Uiteindelik is Sedekia oortuig om te rebelleer teen die Babiloniese heerskappy (Albertz 1992: 368; Fensham 1982: 165).

Jeremia is egter pro-Babilonië en profeteer dat Juda 'n kans op oorlewing het as hulle onderdanig bly aan Babilonië, maar sodra hulle rebelleer, gaan dit hul ondergang beteken. Hy illustreer dit deur met 'n juk op sy nek in Jerusalem rond te loop (Jer. 27:1–3). Die profeet Gananja neem egter die juk en breek dit, en profeteer dat die mag van die koning van Babel verbreek sal word en dat al die ballinge en

die kosbaarhede van die tempel teruggebring sal word. Jeremia het hom hierteen verset en Gananja as 'n leuenaar afgemaak (Jer. 28). Jeremia skryf selfs 'n brief aan die ballinge in Babilonië dat hulle hulle gereed moet maak om 'n lang tyd daar te bly. Hulle moet daar trou en huise bou. Hulle moet die belange van die stad bevorder en bid vir die stad, want die stad se belange is ook hul belange (Jer. 29).

In 589 VHJ kom Farao Hofra op die troon en dit laat die hoop in Juda weer opvlam dat hul hulp van Egipte gaan kry om die juk van die Babiloniërs af te werp (Bright 1979: 329). Die pro-Egiptiese party in Jerusalem het die volk se verwagting aangewakker en Sedekia beïnvloed om teen Babilonië te rebelleer (Albertz 1992: 368).

Babilonië tree egter vinnig op en in 588 VHJ word Jerusalem beleër. Vir sowat drie jaar is die stad beleër en in 586 VHJ word dit finaal ingeneem en vernietig. Die beleg is vir 'n kort tydjie onderbreek toe die Egiptenare wel die Judeërs te hulp gekom het. Die Babiloniërs het hulle egter gestuit voordat hulle by Jerusalem kon kom. Dit was dan ook Egipte se laaste poging om die Judeërs te help (Jer. 37:6–10).

Uiteindelik is die muur afgebreek en die stad ingeneem. Sedekia het in die nag probeer ontsnap in die rigting van die Jordaanrivier, maar is ingehaal en gevang. Die paleis, die tempel en alle ander belangrike geboue is afgebrand en ook die muur om Jerusalem is afgebreek (2 Kon. 25:1–21).

Gedalja

Oor die mense wat oorgebly het in die verwoeste stad, het Nebukadnesar vir Gedalja aangestel as leier. Gedalja het die mense oortuig om hulleself te onderwerp aan die Koning van Babel.

Die Babiloniërs het vir Jeremia 'n keuse gebied om óf saam te gaan Babel toe en die beskerming van die owerhede te geniet óf om in Juda agter te bly. As illustrasie dat hy nooit 'n Babiloniese agent was nie, verkies Jeremia om agter te bly in die verwoeste Jerusalem (Albertz 1992: 373).

Die pro-Egiptiese groep het egter saamgesweer en onder leiding van Ismael is Gedalja vermoor. Uit vrees vir die wraak van die Babiloniërs, het hulle na Egipte gevlug en Jeremia gedwing om saam te gaan. Jeremia sterf dan ook in Egipte (2 Kon. 25).

5.3 Navorsingsoorsig oor die boek Jeremia

Die boek Jeremia, wat die tweede van die drie groot profete is en geplaas is tussen Jesaja en Esegïel, word allerweë beskou as 'n lang, komplekse en moeilike boek. Met die eerste lees mag dit lyk na herhalende massa, 'n mengsel van poësie en prosa in geen bepaalde volgorde (Caroll 2006: 9; Brueggemann 2007: 1). Volgens Wessels (1987: 137) is dit die boek met die meeste en moeilikste probleme vir navorsers om te hanteer. Ook wat tekskritiek betref, word Jeremia beskou as die profeteboek wat die meeste uitdagings bied (Clements 1988: 10). Wat die boek verder kompliseer, is dat dit nie chronologies saamgestel is nie. So het die gebeure in hoofstuk 26

byvoorbeeld plaasgevind tussen 609–605 VHJ en dié van hoofstukke 27 en 28 rondom 594 VHJ, terwyl hoofstuk 29 weer handel oor gebeure in 597 VHJ (Mackay 2004: 22).

5.3.1 Saamgestel uit verskillende eenhede

Die een groot probleem met die boek Jeremia is dat daar nie duidelike verwantskappe is tussen die onderskeie dele van die boek nie. Verder verskil die onderskeie dele selfs van mekaar oor die betekenis en oorsaak van die ramp wat die Judese volk getref het in 586 VHJ, asook oor hoe om paslik daarop te reageer. Die finale redakteur(s) het ook geen poging aangewend om die verskille tussen die dele te probeer harmoniseer nie.

Die kommentaar van Bernhard Duhm, (Duhm 1901) word allerweë gesien as die vertrekpunt van die studies in verband met Jeremia in die twintigste eeu (Carroll 2006: 39). Volgens Duhm is daar drie bronne wat elkeen 'n bepaalde aandeel in die uiteindelijke totstandkoming van die boek gehad het. Die eerste bron, **Bron A**, bestaan uit die presiese woorde van Jeremia, hoofsaaklik in poëtiese vorm wat ons vind in hoofstukke 1-25. **Bron B**, hoofstukke 26-29 en 32-45, bestaan hoofsaaklik uit prosa wat handel oor biografiese besonderhede oor Jeremia wat aan Baruk toegeskryf word. **Bron C** is die res van die boek wat hoofsaaklik uit toesprake bestaan wat baie ooreenkomste toon met die Deuteronomistiese geskiedswerk. (Duhm 1901: XXI). Hierdie derde bron bestaan uit verskillende byvoegings uit verskillende tye tot so laat as die eerste eeu VHJ. Dit beskryf die profeet Jeremia heelwat anders as die "ware Jeremia". Die uitsprake van Jeremia hou ook nie rekening met die historiese omstandighede

nie en die teologie word deur Duhm as swart en wit gesien (Lalleman-de Winkel 2000: 19; Brueggemann 2007: 2).

Sigmund Mowinckel (1965) het Duhm se bydrae verder geneem en fyner ontwikkel. Volgens Mowinckel is dit duidelik dat die boek Jeremia nie die werk van net een persoon was nie, want daar is geen plan en geen kohesie in die boek nie. Parallele gedeeltes soos hoofstukke 7 en 26 dui daarop dat daar verskeie literêre bronne was (Lalleman-de Winkel 2000: 20). Hy isoleer vier bronne met redakteurs vir elke bron. **Bron A** is hoofsaaklik hoofstukke 1–25, wat min redaksionele aktiwiteite toon en wat gesien moet word as die woorde van Jeremia sonder die byvoeging van historiese en politieke opmerkings. Bron A se oorsprong is in Egipte waar Jeremia en Baruk hulle teen die einde van hul lewe bevind het en is deur 'n redakteur iewers tussen 580 tot 480 VJ saamgestel. **Bron B** vertel van die aktiwiteite van die profeet en word gevind in 19:1-2, 10-11a, 14-20:6 en 26-44, maar moet nie gesien word as 'n biografie nie. Die bron se oorsprong is ook in Egipte en nie later as 480 VJ nie. **Bron C** is die toesprake wat nie tot A of B behoort nie en gevind word in 7:1–8:3; 11:1–5, 9–14; 18:1–12; 21:1–10; 25:1–11a; 32:1–2, 6–16, 24–44; 34:1–7, 8–22; 35:1–19 en 44:1–14. Die inhoud van die bron is baie Deuteronomisties van aard en bevat min historiese inligting. Die tema is hoofsaaklik die sondes van die volk. Hierdie bron is rondom 400 VJ in Palestina of Babilonië geskryf. **Bron D** wat nie gedateer kan word nie, is 'n latere versameling wat bygevoeg is en bestaan uit hoofstukke 30 en 31. Die prosagedeeltes word gesien as onafhanklike mondelinge oorleweringe van Jeremia se woorde wat deur die Deuteronomistiese skool gebruik is om die woorde van die profeet te aktualiseer. Die narratiewe gedeeltes is, volgens

Mowinckel, die werk van Baruk (Wessels 1987: 138; Lalleman-de Winkel 2000: 19; Carroll 2006: 40).

Die meeste van meer resente studies oor Jeremia bestaan uit die verdere ontwikkeling en verfyning van Duhm en Mowinckel se sieninge.

5.3.2 'n Deuteronomistiese uitgawe van Jeremia

James Philip Hyatt was die eerste wat in sy artikel "Jeremiah and Deuteronomy" van 1942 die gedagte van 'n Deuteronomistiese uitgawe van Jeremia genoem het. Volgens hom het Jeremia sy bediening begin sowat 'n dekade na Josia se hervorming. Hy behoort dus die eerste uitgawe van Deuteronomium te geken het. Jeremia en die Deuteronomistiese skool se sienings en teologie het egter soms van mekaar verskil. Die Deuteronomistiese skool het egter die woorde van Jeremia uitgebrei en aangepas sodat ons in die finale weergawe van die boek moeilik die oorspronklike woorde van Jeremia kan herken. Die Deuteronomistiese uitgawe van Jeremia sal min of meer met die bron C wat deur Mowinckel geïdentifiseer is, ooreenstem (Hyatt 1984: 113–127).

Die mees omvattende werk in hierdie verband is egter deur Walter Thiel in navolging van Hyatt gedoen. Volgens Thiel het daar in die sesde eeu VHJ in Juda, 'n Deuteronomistiese uitgawe van Jeremia tot stand gekom. Die lys van teksgedeeltes wat volgens hom die Deuteronomistiese uitgawe van Jeremia sou wees, is soos volg: 7:1–8:3; 11:1–17; 13:1–11; 14:1–15:4; 16:1–13; 17:19–27; 18:7–12; 19:1–20:6; 21:1–12; 22:1–5; 24; 25:1–13a; 26; 27; 29:10–20; 32; 33:1–13; 34:8–22; 35:12–19; 36:28–31; 37:1–2; 39–40:1–6;

42:7–22; 44; 45. Thiel (1973: 301–302) reflekteer die volgende sentrale idees van die Deuteronomistiese teologie:

- Die ballingskap as vergelding van die sondes van die volk.
- Die boek Deuteronomium as die riglyn vir die lewenswyse van die volk.
- Die profeet as die prediker en uitlêer van die wet.
- Die belangrikheid van gehoorsaamheid aan Jahwe en die gevolge van ongehoorsaamheid.
- 'n Verwachting van verlossing en 'n nuwe verbond wat weer na die ballingskap sal geskied.

Brueggemann volg Thiel grootliks na (Brueggemann 2007: 26):

The influence of Deuteronomy on the tradition of Jeremiah is immense. Indeed the “C source” is Deuteronomic, so that much of the prose material in Jeremiah reflects the phrasing and cadences of Deuteronomic rhetoric.

'n Belangrike Deuteronomistiese element wat Brueggemann byvoeg by dié wat Thiel genoem het, is die *Teologie van die land*. Die land is deur God aan die Judese volk gegee en daarom word deurgaans van *Jahwe se land* gepraat. Die land as geskenk aan die volk is egter gebaseer op gehoorsaamheid aan Jahwe en kan weggeneem word indien hulle ongehoorsaam is. Dit is 'n baie sentrale element in die boek Jeremia (Brueggemann 2007: 26).

Dit is egter ook so dat nie alle navorsers die groot invloed van die Deuteronomistiese redakteurs so hoog ag nie. Sommige bied die

verklaring aan dat dit nie noodwendig Deuteronomistiese teologie is nie, maar eerder tipiese spraakpatrone van die sewende eeu VHJ en dat Jeremia daardeur beïnvloed sou gewees het.

McKane (1981: 237), een van Thiel se grootse kritici op die onderwerp, skryf:

They are in danger of creating systematic theological aims for the editor whom they postulate rather than extracting these from text. In general they exaggerate the coherence of the book and underestimate its lack of cohesiveness and obscurities.

Alhoewel Wessels en Carroll beide erken dat daar inderdaad in sekere dele van die boek Jeremia, sekere taal-, styl- en teologiese elemente teenwoordig is wat tipies Deuteronomisties is, maan hulle dat dit nie oordryf moet word nie. Dit is immers ook waar dat Jeremia sekere teologiese opvattinge met die Deuteronomis en die Noorddryk gedeel het, wat onvermydelik in sy bediening gebruik sou word (Wessels 1987: 139; Carroll 2006: 41; Leuchter 2006: 1169).

Samevattend sou mens kon sê dat Jeremia en sy boodskap vir die Deuteronomistiese skool of redigeerders belangrik was. Hulle kon hulself daarmee vereenselwig, maar sou ook op seker punte verskil het van Jeremia en hom selfs kon aanvul. Daarvoor gebruik hulle die reeds bestaande dele van die boek Jeremia en ander mondelinge oorlewings. Die byvoegings tot die boek word JerD genoem (Scheffler 2008: 164–169).

5.3.3 Verskillende uitgawes van Jeremia

Daar is nie net een standaard uitgawe van die boek Jeremia nie. Daar bestaan die Masoreteteks, wat die basis vorm van die meeste vertalings van die Bybel. Dan is daar ook die Septuaginta-weergawe. Die verskille tussen die twee is van so aard dat daar aanvaar word dat ons hier te doen het met twee verskillende literêre tradisies. Fragmente van beide weergawes is ontdek by Qumran, wat beteken dat daar ten minste tot die tweede eeu VHJ geen uniforme teks van die boek Jeremia was nie (Carroll 1986: 50; Mackay 2004: 32).

Daar is hoofsaaklik twee groot verskille tussen die twee weergawes. Eerstens is die Septuagint weergawe ongeveer 'n sewende korter as die Masoretiese weergawe. Die aantal hoofstukke is egter dieselfde, maar daar is sowat 3097 woorde minder by die Septuagint (Carroll 1989: 22). Van die gedeeltes wat by die Masoretiese teks voorkom, maar by die Septuagint teks ontbreek, is 33:14–26; 39:4–13; 51:44b–49a en 52:27b–30. Daar is ook opskrifte in die Masoretiese teks wat addisioneel is tot die opskrifte van die Septuagint (MacKay 2004: 33).

Tweedens verskil die volgorde van die materiaal. Die orakels teen die verskillende nasies word in die Masoretiese teks aan die einde van die boek aangetref, terwyl dit by die Septuagint in die middel van die boek voorkom (Wessels 1987: 137; Holladay 1989: 3; MacKay 2004: 33).

Die meeste navorsers beskou die Septuagint as die vroeër weergawe. Dit word beskou as 'n vertaling van 'n vroeër Hebreeuse weergawe as die Masoretiese teks tot ons beskikking (Wessels 1987: 137;

MacKay 2004: 34). Die redes daarvoor is dat sommige van die herhalende gedeeltes in die langer Masoretiese teks dui op groter redaksionele aktiwiteit. Die Masoretiese teks beskryf die Godsnaam meer uitvoerig. Byvoorbeeld in 35:13: "So spreek die Here van die Leërskaer, die God van Israel," terwyl in die Septuagint net staan: "So sê Jahwe". Die uitdrukking *Jeremia, die profeet* kom slegs vier keer voor in die Septuagint, terwyl dit in die Masoreteteks ses en twintig keer voorkom. Hierdie verskil word deur Carroll geïnterpreteer dat die aansien van Jeremia as *profeet* gaandeweg al groter geword het en sy rol en funksie as al hoe meer pertinent gesien is (Carroll 1986: 55).

Die kleiner uitbreidings, herhalings en verduidelikings en nie soseer die teologiese verskille nie, is meestal die rede vir die verskil in lengte tussen die twee weergawes (Carroll 1986: 55).

5.3.4 Resente tendense in die navorsing in verband met die boek Jeremia

In 1986 publiseer William Holladay die eerste van twee volumes van 'n uitvoerige kommentaar op Jeremia (Holladay 1986). Dieselfde jaar publiseer Robert Carroll sy eerste kommentaar wat hy later sou uitbrei tot twee volumes (Carroll 1986). Hierdie twee geleerdes se publikasies is verteenwoordigend van die uiteenlopende sienings in verband met die boek Jeremia.

Holladay het 'n meer maksimalistiese benadering deurdat hy meen dat ons baie uit die boek Jeremia te wete kan kom van die historiese persoon Jeremia en sy werk. Hy beskou ook die poëtiese en prosagedeeltes as baie nou verweef met mekaar. Beide bevat

kenmerkende eienskappe van die profeet Jeremia se styl. Beide die prosa en poësie kan dus herlei word na die profeet self (Holladay 1989: 12).

Wessels is van mening dat die benadering van Holladay, wat ook genoem kan word 'n psigologies-biografiese benadering, te idealisties is en te min maak van die redaksionele prosesse wat uiteindelik die boek tot stand gebring het (Wessels 1987: 140).

Carroll is weer van mening dat die redaksionele aktiwiteite tydens die ballingskap net te swaar weeg om daaragter iets van die historiese persoon te kan weet. Waar Holladay baie konsentreer op die soeke na die *historiese Jeremia*, fokus Carroll weer op die soeke na die *Deuteronomistiese Jeremia*. Carroll (2006: 64) sê: "This is not a real person, but a conglomerate of many things, reflecting the fortunes of various Jewish communities during and after the Babylonian period."

Carroll sien die boek Jeremia as ideologiese propaganda wat gebruik maak van enkele oorlewerings van die profeet Jeremia om aan die volk in ballingskap antwoorde te bied as rede hoekom hulle hulself in die situasie bevind. Beide die prosa- en poësiegedeeltes is so getransformeer dat die oorspronklike mondelinge oorlewerings nie meer gevind kan word nie. Die boek Jeremia moet eerder gesien word as 'n refleksie van die teologiese denke van die gemeenskap waarin die boek sy finale beslag gekry het. Selfs die bestaan van 'n historiese persoon met die naam Jeremia is nie heeltemal seker nie (Carroll 2006: 46–64). Hy sê dan ook: "Thus the 'historical' Jeremiah disappears behind the activities of redactional circles and levels of

tradition which have created the words and story of Jeremiah ben Hilkiah of Anathoth!" (Carroll 2006: 48).

Die benadering van Carroll sou, volgens Wessels, die tradisie-historiese benadering genoem kan word. Wessels is egter skepties dat die Deuteronomistiese redakteurs die naam van die profeet sou gebruik en hul eie karakter sou skep, wat geen ooreenkoms met die historiese Jeremia toon nie (Wessels 1987: 140).

Brueggemann is van mening dat beide Carroll en Holladay so fokus op die historiese en redaksionele vraagstukke dat belangrike literêre en teologiese vrae agterweë bly (Brueggemann 1998: 10).

Brevard S. Childs is weer nie soseer geïnteresseerd in die *historiese* of die *Deuteronomistiese Jeremia* van onderskeidelik Holladay en Carroll nie. Vir hom is die *dubbele teologiese intensie* van die boek Jeremia belangrik. Hy aanvaar dat die historiese Jeremia gerekonstrueer is deur die Deuteronomistiese skool. Beide verteenwoordig egter 'n tweevoudige proses van Jahwe met sy volk Juda. Die oorspronklike woorde van Jeremia was woorde van oordeel en verwoesting, van uitruk, omgooi en vernietig (Jer. 1:10). Die woorde van die Deuteronomistiese Jeremia is weer 'n boodskap van hoop en vertroosting, van bou en plant (Jer. 1:10) (Childs 1979: 345–354).

Brueggemann volg 'n middeweg tussen Holladay en Carroll. Volgens hom moet ons altyd bewus bly daarvan dat as ons praat van die profeet Jeremia, dan is dit die gerekonstrueerde Jeremia soos ons hom in die teks vind. Hierdie gerekonstrueerde Jeremia is egter nie

onhistories nie, maar wel ingebed in die historiese persoon en in die tyd waarin hy geleef het. Brueggemann (1998: 12) sê in hierdie geval:

To speak of "Jeremiah" is to refer to the constructed "persona" of the prophet that is no doubt rooted in the actual reality, and that equally without doubt is mediated and constructed for us in a particular way.

MacKay beaam grootliks wat Brueggemann sê as hy meen dat ons nie 'n historiese verslag van die bediening van Jeremia het nie. Dit is eerder 'n werk wat ontwikkel het tydens sy laaste jare en wat gevorm is om die behoeftes en teologiese vrae van die gemeenskap te beantwoord, voor en ná die val van Jerusalem (MacKay 2004: 35).

5.4 Jeremia se afkoms en verbintnisse

Alhoewel die gegewens oor Jeremia nie beskou kan word as eksakte historiese feite nie, glo ek Brueggemann is reg as hy skryf dat daar tog 'n middeweg tussen die twee uiterste beskouings is en dat ons deur noukeurige bestudering van die teks iets te wete kan kom oor die persoon van Jeremia (Brueggemann 2007: 29).

Van die gegewens wat ons uit die Bybel kry en enkele afleidings wat daaruit gemaak kan word, kan ons die volgende oor Jeremia sê:

Jeremia is ongeveer in die periode 650–640 VJH gebore en ontvang sy roeping in die dertiende jaar van Koning Josia (Jer. 1:2). Dit beteken dus in die jaar 626 VJH.

Jeremia is afkomstig van die dorp Anatot. Anatot was een van die Levitiese stede, volgens Josua 21:18 en 1 Kronieke 6:60, sowat 5 kilometer noordoos van Jerusalem in die stamgebied van Benjamin (Ps. 80:3). Later is Anatot ingelyf by die gebied van Juda (1 Kon. 12:21). Of Jeremia self 'n priester was, is hoogs waarskynlik, maar kan nie met absolute sekerheid gesê word nie. Baie van sy optredes sentreer in en om die tempel en baie uitsprake het te doen met die offerkultus. Byvoorbeeld 6:20; 7:17–19; 21–24 en 31–33. Die tempeltoespraak van 7:1–15 word gelewer in die poort van die tempel. In 36:5 word Jeremia verbied om in die tempel te kom. In 35:2 word hy aangesê om die Regabiete in die tempel in te bring. Al hierdie optredes van Jeremia in en om die tempel kan daarop dui dat Jeremia 'n priester was, wat ook, of wat later, as profeet opgetree het (Carroll 1989: 82).

Geen mens ontwikkel in 'n vakuum nie, maar word gevorm deur die konteks waarbinne hy opgroei. Jeremia se afkoms uit die dorp Anatot, wat naby die grens tussen die Suid- en Noordryk was, moes 'n beduidende invloed op hom uitgeoefen het (Fettke 1982: 2). Omdat die Noordryk so naby was, is dit te verstane dat teologiese invloede vanuit die Noordryk 'n beduidende rol sou gespeel het in sy prediking (Wessels 1987: 142). Die feit dat Jeremia uit Anatot kom en nie uit Jerusalem nie, beteken dat daar 'n bepaalde afstand was tussen Jerusalem en die heersende politieke en teologiese denke en dié van die platteland. Daarom was dit makliker vir Jeremia om

teenoor die hoofstroomdenke standpunt in te neem (Brueggemann 2007: 29).

Daar is egter ook 'n ander verband met Anatot. 1 Konings 1 vertel dat die priester Abjatar na die dood van Dawid vir Adonia gesteun het om koning te word en nie vir Salomo nie. Toe Salomo uiteindelik aan bewind kom, is Abjatar uitgeban na Anatot. Hy mag nie langer priester gewees het nie (1 Kon. 2:26). Dit is waarskynlik dat Anatot spesifiek genoem word as die dorp van Jeremia, om sodoende die verbintenis met die priester Abjatar te maak. Anatot is dan simbolies die plek waar die teenstanders van die Dawidsdinastie hulself bevind (Brueggemann 2007: 29). Dit is ironies dat die dorp waarheen die teenstander van die koning in die Dawidsdinastie verban is, ongeveer 400 jaar later die grootste kritikus en teenstander van die monargie opgelewer het.

Safan en sy familie het noue en lang verbintenisse met Jeremia gehad. Safan was in die koningshuis betrokke as skrywer (2 Kon. 22:3–10). Safan en die hoëpriester Gilkija het saamgewerk in die uitvoering van die hervormingsplanne van Josia. In Jeremia 1:1 lees ons dat Jeremia se pa se naam ook Gilkija was. Of dit egter die hoëpriester Gilkija was, kan nie met sekerheid aanvaar word nie. Die kinders van Safan was nou betrokke by die bediening van Jeremia en het hom op verskeie maniere ondersteun:

- Agikam, wat saam met sy pa Safan en Gilkija, Jahwe moes gaan raadpleeg het aangaande die wetboek, het sy invloed gebruik om Jeremia se lewe te red tydens sy verhoor (Jer. 26:24).

- Eleasa, nog 'n seun van Safan, het die brief van Jeremia na die ballinge in Babilonië geneem (Jer. 29:3)
- Gedalja, die seun van Agikam, die seun van Safanja (Safanja se kleinseun), is aangestel as goewerneur in Juda na die val van Jerusalem in 586 V.H.J. Hy was ook gereken as Jeremia se beskermer. Ongelukkig is hy vermoor deur 'n pro-Egiptiesgesinde bende (Jer. 39–41 en 2 Kon. 25).

Deur die lang verbintenis met die familie van Safan het Jeremia kontak met die tempel en die koningshof behou (Wessels 1987: 178).

Jeremia was baie openlik oor sy pro-Babiloniese siening. Veral tydens Sedekia se regering het Jeremia hom baie sterk uitgespreek daarvoor dat Juda homself moet onderwerp aan Babilonië. Hy het so sterk daarvoor gevoel dat hy dit verkondig het as die wil van Jahwe (Jer. 27). Om te rebelleer teen Babilonië en hulp te gaan soek by Egipte sou die finale ondergang van Juda beteken het. Jeremia se pro-Babiloniese sienings is egter nie positief ontvang nie. Dit was beskou as verraad teen sy eie volk en hy is byna tereggestel daarvoor. Deur die bemiddeling van Agikam, seun van Sefanja, is sy vonnis versag en is hy in 'n put gegooi waaruit hy later weer opgetrek is (Jer. 37 en 38).

Tydens die hervormings van Josia het die godsdienstige groep wat genoem kan word die *Jahwe alleen*-aanbidders, sterk op die voorgrond getree. Alle ander godsdienstige beelde en ander items is vernietig, waaronder ook die Asjera-beeld. Na die dood van Josia het hierdie praktyke weer begin en het nuwe beelde weer oral staanplek

gekry (Eseg. 8). Die *Jahwe alleen*-groep het onder druk gekom. Jeremia was 'n uitgesproke eksponent van die *Jahwe alleen*-godsdienst aangesien hy op verskeie maniere blootgestel was aan die hervorming van Josia en bande gehad het met die persone wat daaraan deelgeneem het. Gevolglik was hy sterk gekant teen enige vorm van sinkretisme (Lang 1983:40).

5.5 Die teks van Jeremia 7:1-15

Die Masoretiese teks van Jeremia 7:1-15 soos in die Biblia Hebraica Stuttgartensia, word vervolgens aan die orde gestel, met 'n vertaling en enkele ter saaklike tekskritiese en eksegetiese opmerkings.

Jeremia 7:1-15 is 'n afgebakende selfstandige gedeelte. Die voorafgaande gedeelte, hoofstuk 6, is 'n poëtiese gedeelte oor die hardkoppigheid van die volk. 7:1 begin met 'n inleidingsformule **הַדְּבָרִים** אֲשֶׁר הָיָה אֱלֹהֵי יִרְמְיָהוּ מֵאֵת יְהוָה לֵאמֹר (Die woord wat tot Jeremia gekom het van Jahwe, wat sê), wat 'n duidelike aanduiding is van 'n nuwe gedeelte wat volg. Tussen 7:15 en 7:16 is ook 'n duidelike breuk. Tot 7:1-15 is die aanspreekvorm tweede persoon meervoud. Die volk word telkens direk aangespreek. Vanaf 7:16 verander die aanspreekvorm na tweede persoon enkelvoud. Jahwe praat direk met Jeremia en na die volk Juda word verwys in die derde persoon meervoud.

5.5.1 Hebreuse teks

1 הדבר אשר הנה אל-ירמיהו מאת יהוה לאמר: ² עמד בשער בית יהוה וקראת שם את-הדבר הזה ואמרתי שמעו דבר-יהוה כל-יהודה הבאים בשערים האלה להשתחית ליהוה: ³ כה-אמר יהוה צבאות אלהי ישראל היטיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכננה אתכם במקום הזה: ⁴ אל-תבטחו לכם אל-דברי השקר לאמר היכל יהוה היכל יהוה היכל יהוה המה: ⁵ כי אם-היטיב תיטיבו את-דרכיכם ואת-מעלליכם אם-עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו: ⁶ גר יתום ואלמנה לא תעשקו ודם נקי אל-תשפכו במקום הזה ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לרע לכם: ⁷ ושפנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם למן-עולם ועד-עולם: ⁸ הנה אתם בטחים לכם על-דברי השקר לבלתי הועיל: ⁹ הגנבו רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבצע והלוד אחרי אלהים אחרים אשר לא-ידעתם: ¹⁰ ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא-שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל-התועבות האלה: ¹¹ המערת פרצים הלה הבית הזה אשר-נקרא-שמי עליו בעיניכם גם אנכי הנה ראיתי נאם-יהוה: ¹² כי לכו-נא אל-מקומי אשר בשילו אשר שפנתי שמי שם בראשונה וראו את אשר-עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל: ¹³ ועתה יען עשותכם את-כל-המעשים האלה נאם-יהוה ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם ואקרא אתכם ולא עניתם: ¹⁴ ועשיתי לביתו אשר נקרא-שמי עליו אשר אתם בטחים בו ולמקום אשר-נתתי לכם ולאבותיכם כאשר עשיתי

לְשׁוֹן: ¹⁵ וְהִשְׁלַכְתִּי אֶתְכֶם מֵעַל פְּנֵי כַּאֲשֶׁר הִשְׁלַכְתִּי אֶת-כָּל-אֲחֵיכֶם אֶת
כָּל-זֶרַע אֲפָרַיִם:

5.5.2 Eie vertaling

1. Die woord wat tot Jeremia gekom het van Jahwe, wat sê:
2. Gaan staan in die hek van die huis van Jahwe en roep daar hierdie woord uit en sê: Hoor die woord van Jahwe, al die Judëers wat deur hierdie hekke gaan om Jahwe te aanbid.
3. So sê Jahwe die Magtige van die hemelse leër, die God van Israel. Herstel julle weë en julle gedrag en Ek sal julle laat woon in hierdie plek.
4. Moenie op valse woorde vertrou wat sê: Die tempel van Jahwe, die tempel van Jahwe, die tempel van Jahwe is dit.
5. As julle waarlik julle wëe en julle optrede herstel, as julle waarlik regverdigheid beoefen tussen 'n man en sy buurman,
6. die vreemdeling, die vaderlose en die weduwee nie onderdruk nie en die bloed van die onskuldige nie vergiet in hierdie plek nie en nie agter ander gode aanloop wat nadelig is vir jou nie,
7. sal Ek jou laat woon in hierdie plek, in die land wat Ek aan jou vaders gegee het van ewigheid tot ewigheid.
8. Pasop, julle vertrou op leunagtige woorde wat nie voordelig is nie.
9. Wil julle steel, moor, egbreek pleeg en valslik sweer en wierook brand vir Baäl en agter ander onbekende gode aanloop,
10. en dan kom en staan julle voor My in hierdie huis wat na my naam vernoem is en sê: Ons is bevry – net om dan al hierdie booshede te doen?
11. Het hierdie huis wat na my naam vernoem is, 'n wegkruipplek vir rowers geword in julle oë? Weet dan dat Ek dit gesien het, sê Jahwe.

12. Maar gaan nou na my plek wat in Silo was, waar Ek eerste my naam gevestig het en gaan sien wat Ek aan hom gedoen het as gevolg van die boosheid van my volk Israel.

13. En nou, omdat julle al hierdie dinge gedoen het, sê Jahwe en Ek vroeg met julle gepraat het en weer met julle gepraat het, maar julle nie gehoor het nie en Ek julle geroep het, maar julle nie geantwoord het nie.

14. Daarom sal ek doen aan [die] huis wat na my naam vernoem is, waarop julle, julle vertroude plaas, en die plek wat Ek vir julle en julle vaders gegee het, soos wat Ek aan Silo gedoen het.

15. En Ek sal julle weggooi voor my aangesig soos wat Ek julle broers, die hele nageslag van Efraim, weggegooi het.

5.5.3 Enkele tekskritiese en eksegetiese notas

[7:1-2] In stede van verse 1-2 van die Masoretiese teks het die Septuagint slegs die uitdrukking *Hoor die woord van Jahwe, al die Judeëers*. Dit is 'n aanduiding dat die Masoretiese teks, soos ons dit vandag het, 'n latere weergawe is met redaksionele byvoegings by die oorspronklike teks. Die Septuagint is dus gebaseer op 'n vroeëre weergawe van 'n Hebreeuse teks (McKane 2014: 158; Mackay 2004: 299). Die motief vir die meer uitgebreide inleiding van die Masoretiese teks is om te kompenseer vir die gebrek aan inligting in die vroeëre weergawe en om meer spesifiek te wees oor die plek waar die preek van Jeremia gelewer is (McKane 2014: 158). Carroll (1986: 206) meen 'n verdere rede is om aan die profeet Jeremia en sy boodskap meer gesag te verleen, deurdat beklemtoon word dat die boodskap van Jeremia 'n Goddelike oorsprong het.

[7:2] In 26:2, wat 'n verwante teksgedeelte van 7:1-15 is, word die plek waar Jeremia moet staan aangedui as die *voorhof van die huis van Jahwe* teenoor *in die poort van die huis van Jahwe* in 7:2.

[7:4] Die meervoud **הַמְּזֵה** word gebruik om na die tempel te verwys. Heel waarskynlik word die meervoud gebruik om na die kompleks van geboue in die tempelarea te verwys (Mackay 2004: 300).

[7:3] Die vertaling van **אֲשַׁכְּנֶה אֶתְכֶם בַּמָּקוֹם הַזֶּה** met *en Ek sal julle laat woon in hierdie plek*, sou ook vertaal kon word met *Ek sal onder julle woon*. Die oorspronklike teks sonder vokale laat beide vertalings toe (Carroll 1986: 207). In die lig van 7:7 is die eersgenoemde vertaling waarskynlik die regte opsie.

[7:4] Na die uitdrukking *Moenie op valse woorde vertrou nie*, het die Septuagint die woorde *want dit het geen voordeel vir jou nie*.

[7:9] Die partikel **ה** in **הַגְּנֹב** kan ook gesien word as 'n uitroep. Dan kan dit vertaal word met *Julle steel! Julle moor! Julle pleeg egbreek!* (Mackay 2004: 305).

[7:11] Septuagint lees *My huis* en nie *hierdie huis* soos Masoretiese teks nie.

5.6. Teologie en ideologie in Jeremia 7:1-15

5.6.1 Inleidend

Jeremia 7:1–15 begin met die inleidingsformule: **הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיָה אֵלַי-** יְרֵמְיָהוּ מֵאֵת יְהוָה לֵאמֹר (Die woord wat van die Here tot Jeremia gekom het), wat weer in Jeremia 11:1 net so herhaal word. Dit dui daarop dat Jeremia 7:1–10:25 'n afgebakende eenheid vorm. Inhoudelik vorm dit 'n eenheid deurdat dit 'n versameling profesieë is wat handel oor ware en valse aanbidding en ware en valse konsepsies van God. Die eerste eenheid binne hierdie reeks is 7:1–8:3, wat begin met die sogenaamde *tempelrede* in 7:1–5.

Die tempelrede wat, soos die res van die boek Jeremia, tydens die ballingskap gefinaliseer is, bied 'n blik op die religieuse denke en praktyke van die Judese gemeenskap in die laaste paar jaar voor die einde van die monargale dinastie. Die tempelrede ontbloot en veroordeel die teologiese denke van daardie tyd en bied 'n alternatief aan van hoe dit behoort te wees.

5.6.2 Die Tempelrede: Jeremiaans of Deuteronomisties?

Sedert die verskyning van Hyatt se werk *“Jeremiah and Deuteronomy”* in 1942 (Hyatt 1984), word daar steeds gedebatteer oor die invloed van die Deuteronomistiese skool op die boek Jeremia.

Ook aangaande die tempelrede kom hierdie saak ter sprake. Carroll (1981: 85–91) dui uitvoerig aan hoe daar verskeie elemente van die

Deuteronomistiese geskiedskrywing in die tempelrede teenwoordig is:

- Die stereotipiese inleidingsformule in 7:1, wat herhaal word in 11:1; 18:1; 21:1; 25:1; 30:1; 32:1, 8; 35:1; 40:1 en 44:1, is tipies Deuteronomisties.
- Die voorwaardelike aspek van die tempelrede.
- Die kultus rondom die tempel was nie vir die profete 'n belangrike saak nie.
- Die styl en inhoud van die tempelrede behoort tot iemand wat 'n verkondiger is van die Tora.
- Die gebruik van die dekalooë in 7:9 is Deuteronomisties.

Weliswaar is dit so dat daar 'n redaksionele versorging van die teks tydens die ballingskap en daarna plaasgevind het, maar dis nie oortuigend om te aanvaar dat die historiese Jeremia heeltemal verdwyn het onder hierdie redaksionele arbeid nie.

5.6.3 Ideologiese kritiek van die tempelrede op die kultus

Soos met die vorige hoofstuk oor 2 Samuel 7:1-17, word Jeremia 7:1-15 vervolgens ondersoek uit die perspektief van hoofstuk 3, naamlik eienskappe van 'n ideologie.

5.6.3.1 *Ideologie en mag*

Soos reeds aangedui, gaan dit in 'n ideologie oor mag; die verkryging van mag, die behoud daarvan en die verdere uitbreiding daarvan (Clines 1995: 11; Eagleton 1991: 5; Snyman 1987: 371-2). In die tempelrede gaan dit onder andere oor die valse persepsie dat mag en beheer oor Jahwe uitgeoefen word. Jahwe is as't ware in die tempel

vasgevang en deur die regte kultiese handeling word Hy gelukkig gehou en is Hy verplig om die stad en sy mense te beskerm.

In die ou Nabye-Ooste was 'n tempel (הֵיכָל) baie meer as net 'n plek van publieke aanbidding. Dit was die woonplek van die godheid wat die stad en sy mense beskerm het. Dit was dan ook die plig van die koning of regeerder van daardie stad om die tempel en die tempeldiens in stand te hou sodat die godheid tevrede kan wees. In ruil daarvoor sal die godheid dan die stad en sy mense beskerm (Mackay 2004: 301).

Tydens die regering van Josia is die tempel opgeknop en herstel. Die tempeldiens word getrou uitgevoer en feeste en feesdae is getrou en voorskriftelik gevier. Hieruit is afgelei dat Jahwe dus *tevrede* behoort te wees en ongeag die internasionale politieke gebeure, behoort hulle veilig te wees.

Die godheid woonagtig in 'n tempel binne 'n stad, kan dus op 'n meganiese wyse beheer word en selfs gedwing word om die stad te beveilig. Indien hy dit nie doen nie, kan hy ingeruil word vir 'n ander godheid. In die Judeërs se geval was dit Jahwe wat in die tempel in Jerusalem vasgevang was. Volgens (Brueggemann 1998: 78) is "the temple and its royal liturgy exposed as tools of social control ..." en Mackay (2004: 300) sê: "in their thinking they had in effect converted the Temple into a lucky charm, a talisman that would protect them come what may."

Die tempelrede is dus in konflik met die eeue-oue siening van die rol van die tempel wat nie net in Jerusalem gefigureer het nie, maar in die ganse ou Nabye-Ooste. Volgens Jeremia 7:1–15 is Jahwe nie beheerbaar nie. Hy is vrymagtig en word nie deur 'n tempel en tempeldiens beheer nie.

5.6.3.2. *Ideologie en taal*

'n Ideologie word onder andere gedra deur taal. Bepaalde sinsnedes word deel van die volk se algemene spreektaal en word herhaal sodat dit later 'n leuse word. Daarmee saam word verhale vertel van die verlede wat die volk moed gee om onder moeilike omstandighede vas te hou aan hul ideologie (Van Wyk 1999: 23).

In die tempelrede word verwys na twee sulke frases:

1. הַיְכָל־יְהוָה הַיְכָל־יְהוָה הַיְכָל־יְהוָה (Die Here se tempel, die Here se tempel, die Here se tempel is dit) (7:4). Die doel van die herhaling van die leuse was om die volk se valse geloof in die onaantasbaarheid van die tempel te bevestig. Volgens Holladay openbaar die slagspreuk egter ook die onderliggende vrees by die mense oor die internasionale politieke onstabilliteit en die effek wat dit op hulle kan hê. Hy vergelyk dit met die somer van 1940 toe Engeland deur Duitsland aangeval is. In die VSA was daar oral op die vensters van motors die volgende slagspreuk geplak: "There will always be an England." 'n Slagspreuk wat beide hul geloof en vrees uitgedruk het (Holladay 1990: 28).

2. וַאֲמַרְתֶּם נִצְלָנוּ (en julle sê: Ons is verlos) (7:10). Hierdie uitdrukking was heel waarskynlik gebruik tydens aanbiddingsgeleenthede. Met die uitdrukking is dan bedoel dat in tye van politieke onsekerhede, hulle veilig en onaantasbaar is, want Jahwe is in sy tempel en Hy sal dit altyd bewaar teen enige aanslag. Hierdie is 'n duidelike voorbeeld van waar die religieuse en die sekulêre aspekte van die lewe geskei is van mekaar en geen invloed op mekaar het nie (Mackay 2004: 306).

“One gets the distinct impression that the message these men were conveying was simply this: *Jahwe is our God, and come what may he will never allow us, who come here and worship in his temple, to be completely overcome.*” (Overholt 1970: 18).

Nie net slagspreuke en sinsnedes is draers van ideologie nie, maar ook verhale. Hardmeier is van mening dat die Hiskia-narratief (2 Kon. 18:9–19 en Jer. 37) 'n propagandateks is wat die nasionalistiese groep tydens die kort onderbreking van die beleëring van Jerusalem gebruik het om die inwoners te oortuig dat die stad nie ingeneem sou word nie. Soos wat Jerusalem in 701 VHJ op 'n wonderbaarlike wyse gered is deur Jahwe toe die Assiriërs die stad beleër het, so sal Hy ook tydens die beleg van die Babiloniërs die stad beskerm (Hardmeier 1990: 287 e.v.).

5.6.3.3 *Die onbewuste, onderliggende paradigma*

Tipies van 'n ideologie is dat dinge nie altyd is soos wat dit op die oppervlak lyk nie. Dit het 'n onbewuste karakter waarvan die groep of die individu nie altyd bewus is nie (Barr 2000: 104).

Vir die buitestander moes dit 'n groot indruk gemaak het. Die indrukwekkende tempelkompleks, die toegewyde priesters, die getroue bring van die offers en gereelde en groot feeste waarby die hele volk betrokke was. Oënskynlik 'n volk wat toegewyd aan en lief is vir Jahwe.

Die tempelrede ontmasker egter die onderliggende paradigma. Dit gaan nie oor Jahwe nie, maar oor die volk. Oor hul behoud en toekoms. Die vroom en toegewyde aanbidding van Jahwe is nie die einddoel nie, maar 'n middel tot 'n doel, naamlik die redding van Juda. In verse 3 en 7 word die uitdrukking: **וְשִׁכַנְתִּי אִתְּכֶם בְּמִקְוֹם** : **הַזֶּה** (dat Ek julle kan laat woon in hierdie plek) gebruik wat die intensie van die volk artikuleer. Die hele doel van hul godsdienst is daarop gerig dat hulle kan bly woon in hul land.

Jeremia gebruik ook die uitdrukking in vers 11, **הַמְעַרְתַּת פְּרָצִים** ('n wegkruipplek van rowers) om die ware gesindheid van die volk te ontmasker. Net soos wat die moordenaars en rowers van Palestina hul misdade pleeg en dan in spelonke en grotte wegkruip waar hulle reken hulle is veilig, so voel die Judeërs hulle veilig in die tempel, ongeag hul dade en optrede (Mackay 2004: 307).

In hulle oë is hulle die ware aanbidders van Jahwe wat hom gelukkig en tevrede hou in die tempel. Die onderliggende waarheid is dat hulle vergelyk kan word met rowers wat misdade pleeg en dan gaan wegkruip in 'n skuilplek waar hulle nie bereik kan word nie en dus veilig is.

5.6.4 Teologiese aspekte van die tempelrede

Die tragiese en ramspoedige gebeure van 597 en 586 VJ het ook 'n teologiese invloed gehad. Die vaste en sekere geloof dat Jahwe in die tempel woonagtig is en nooit sal toelaat dat die stad vernietig word nie, het in duie gestort. Dit het verskillende reaksies tot gevolg gehad. Sommiges het getwyfel in Jahwe se genoegsame mag en hulle gewend na ander afgode (Jer. 7:17–19, 44:15–8; Eseg. 8). Ander weer het die mening uitgespreek dat Jahwe nie regverdig genoeg is nie. Die vorige geslag was ongehoorsaam aan Jahwe, maar nou word hulle daarvoor gestraf (Eseg. 18:2, 25; Jer. 31:29). Tragiese gebeure soos die ballingskap benodig 'n verduideliking aangaande Jahwe se almag en geregtigheid waarin hulle geglo het, wat nie meer gebied kan word deur die nasionalistiese teologie uit die monargale tydperk nie (Bright 1979: 332). As Jahwe nie is soos hulle gedink het Hy is nie, hoe is Hy dan?

Ook verskeie digters verwoord hulle ontnugtering oor die sorg en regverdigheid van Jahwe in die Psalms wat uit die ballingskaps-era dateer. So plaas **Psalm 74** Jahwe in die beskuldigdebank. Hy het sy volk, die *skape van sy weide*, verstoot. Die ander nasies verag sy naam (vs. 18). Jahwe word opgeroep om sy saak, naamlik hoekom Hy dit toegelaat het, te verdedig. **Psalm 77** verwoord die digter se

poging om die gebeure en Jahwe se betrokkenheid daarby, te probeer verstaan. Hy wonder of Jahwe vergeet het om genadig te wees en of Hy nooit weer barmhartig sal wees nie (vs. 10). Tog hou die digter vas aan die verhale van die verlede waar Jahwe nog grootdade gedoen het (vs. 12, 13). **Psalm 123** gee weer 'n blik op die smaad en vernedering wat die ballinge moes verduur het omdat hulle God nie sterk genoeg was om hulle te beskerm nie. Daarom kan mens ook die roep om wraak aan Jahwe in **Psalm 137** verstaan, waar gevra word dat Hy die Edomiete en Babiloniërs swaar sal straf.

Alhoewel die tempelrede in Jeremia 7:1–15 gelewer is in 609 VJH volgens Jeremia 26:1, het dit sy finale beslag gekry tydens die ballingskap aan die hand van die Deuteronomistiese redakteurs. Dit beteken dat ons in die tempelrede 'n poging kry van die Deuteronomistiese redakteurs om die ontnugterde Jahwe-gelowiges te laat verstaan waarom Hy die ballingskap laat gebeur het, wat die sonde van die volk was, wat hulle nou moet doen en hoe hulle oor Jahwe moet dink.

Die teologiese kriteria vir die identifisering van teologie, soos in 2.5 genoem is, kan soos volg uiteengesit word:

- **Persoon van God**

Seker die belangrikste teologiese verskuiwing ten opsigte van Jahwe tydens die ballingskap is dat Jahwe groter is as wat hulle gedink het. Hy is nie soos al die ander gode wat aan 'n tempel gekoppel is nie. Hy is groter as die tempel. Hy is nie net in die tempel teenwoordig nie, maar ook ver buite die grense van die tempel, Jerusalem en Judea. Hy kan selfs in Babilonië aanbid word (Jer. 29:7). Jahwe se

almag en grootheid word juis in Jeremia 7:13 en 14 geïllustreer deurdat Hy selfs die tempel sal vernietig indien die volk eerder op die tempel as op Hom vertrou. Hy sal dit vernietig wat skeiding bring tussen Hom en sy volk. "Jeremiah's message is plain: there was no need on Jahwe's part for the Temple at Jerusalem..." (Holladay 1990: 30).

'n Direkte voortvloeiing van hierdie nuwe teologiese insig, is die bou van sinagoges. Jahwe sou ook aanbid kon word in sinagoges ver van Jerusalem af. Die offerandes wat slegs by die tempel kon plaasvind, word nou vervang met gebede.

Die grootheid van Jahwe word ook verder geïllustreer deurdat koning Nebukadnesar, die koning van die magtigste wêreldmag in daardie tyd, genoem word *my kneg* (25:9; 43:10). Daardeur word die grootheid van Jahwe beklemtoon deurdat Nebukadnesar in wie se hande die lot van Juda is, eintlik maar net 'n instrument van Jahwe is waarmee Hy sy volk se toekoms bepaal.

- **Werk van God**

Alhoewel die toekomstige verwoesting van Jerusalem vasstaan, is daar tog 'n moontlikheid dat Jahwe van plan kan verander.

אַם־הֵיטִיב תִּיטְּיְבוּ אֶת־דְּרֹכֵיכֶם וְאֶת־מַעַלְלֵיכֶם (As julle waarlik julle wêe en julle optrede herstel...), וְשָׁכַנְתִּי אִתְּכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה בְּאֶרֶץ (... dan sal Ek jou laat woon in die plek) (Jer. 7:5-7). Die siening van Jahwe wat in die oertyd besluit het en dat sy besluite onveranderd en vas staan, maak hier ruimte vir die moontlikheid dat Jahwe dalk tog van

plan kan verander. 'n Groot skaalse bekering en verandering van morele waardes en optredes kan maak dat Jahwe sy plan kan verander.

Die siening sou ook hoop gee aan die ballinge, dat Jahwe Hom dalk tog weer oor hulle sou ontferm en nie heeltemal tot niet laat gaan nie.

- **Aard van die verhouding van God tot individue en groepe**

In Jeremia 7:5–7 word die paradigmaskuif hanteer wat nodig is vir die Judeërs om behoue te bly. In stede daarvan dat 'n grenslose vertrouwe op die tempel kenmerkend is van 'n Jahwe-gelowige, moet die paslike optrede teenoor die medemens gesien word as 'n uitvloeisel van geloof in Jahwe. Die optrede teenoor die medemens kan in drie kategorieë opgedeel word wat 'n opsomming is van die Tora se vereistes om die land te bly woon (Brueggemann 1998: 79; Allen 2008: 96).

1. אִם-עָשׂוּ תַעֲשׂוּ מִשְׁפָּט בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ (reg laat geskied tussen 'n man en tussen sy buurman). Die מִשְׁפָּט term is 'n verbondsterm en verwys na optrede wat ooreenstem met die Tora. Dit was in besonder van die koning verwag om toe te sien dat dit in onderlinge geskille toegepas word (2 Sam. 8:15; 1 Kon. 10:9) (Overholt 1970: 8, 9). Die naamwoorde in hierdie sin is egter almal meervoud en dit moet gesien word as elke individu se verantwoordelikheid om mekaar met geregtigheid te behandel. Trouens die boek Jeremia beklemtoon dat dit elkeen

se verantwoordelikheid is en nie net die taak van die koning nie (5: 1, 4, 28; 8: 7) (Mackay 2004: 302).

2. גַּר יְתוֹם וְאַלְמָנָה לֹא תַעֲשִׂקוּ (vreemdeling, vaderlose en die weduwee nie onderdruk nie). Hierdie drie groepe mense, die vreemdeling, wese en weduwee, was grootliks oorgelaat aan hulleself met niemand wat vir hul regte kon opkom nie. Daarom is dit van die verbondsgemeenskap verwag om die drie groepe te beskerm teen misbruik en uitbuiting (Eks. 22:21–24; 23:9; Lev. 19:33–34; Deut. 10:18; 16:11, 14; 24:17–18; 27:19). Die gebrekkige uitvoering van hierdie verbondsvoorwaardes is dan ook gereeld deur die profete aangespreek (Jes. 1:17, 23; 10:2; Eseg. 22:7; Sag. 7:10; Mal. 3:5) (Mackay 2004: 303). In Psalm 68:6 word Jahwe selfs beskryf as 'n "Vader vir die wese en 'n regter van die weduwees" (Overholt 1970: 8).
3. וְדָם נָקִי אֶל־תִּשְׁפֹּכוּ (en die bloed van die onskuldige nie vergiet nie). Onskuldige bloed vergiet verwys na iemand wat sterf, wat nie verdien het om te sterf nie. Weereens was dit die koning wat moes toesien dat dit nie gebeur nie (Jer. 22:1, 2, 17). Indien die koning nie sy plig nakom nie, word die hele bevolking korrup en gewelddadig, omdat hulle daarmee kan wegkom. Dit het ook langtermyngevolge vir die hele volk. Volgens 2 Konings 21:16 het Manasse geweldig baie onskuldige bloed vergiet en volgens 2 Konings 24:3, 4 was dit die rede vir die ballingskap (Mackay 2004: 303).

Alhoewel die belangrikheid van die sorg en omgee vir die randfigure sekerlik nie 'n nuwe saak in die ballingskapstydperk was nie, is die belangrikheid daarvan vir Jahwe weer opnuut ontdek en beklemtoon. Dit word so belangrik geag dat die afwesigheid daarvan saam met die aanbidding van ander gode tydens die monargale tydperk gesien is as die rede vir ballingskap volgens Jeremia 7:5–7.

5.7 Gevolgtrekking

Alhoewel die tempelrede waarskynlik eers tydens die ballingskap sy finale beslag gekry het, bied dit tog 'n blik op die teologiese denke van die nasionale teologie kort voor die einde van die monargie.

Die nasionale teologie het grootliks gewentel rondom die tempel. Die tempel was hiervolgens die woonplek van Jahwe van waaruit Hy sy stad en volk beskerm. In ruil vir hierdie beskerming moes die volk die tempeldiens nougeset uitvoer. Die tempel het die volk 'n greep op Jahwe gegee waarmee hulle Hom tevrede kon hou sodat Hy hulle sou beskerm.

Die tempelrede kom lynreg in botsing met hierdie siening. Jahwe is hiervolgens baie groter as die tempel en word nie daarin vasgevang nie. Jahwe sal selfs die tempel laat vernietig indien dit skeiding bring tussen Hom en sy volk. Vir Jahwe is die praktiese uitlewing van sy liefdesgebod veel belangriker as die tempeldiens. Daar moet toegesien word dat daar reg en geregtigheid geskied tydens 'n dispuut tussen volksgenote. Die weduwees, vreemdelinge en

weeskinders moenie uitgebuit word nie, maar versorg word en daar moet toegesien word dat onskuldige mense nie gestraf word nie.

Volgens die tempelrede het die fokus van die Jahwe aanbidding weg geskuif van dit wat vir Jahwe belangrik is, naamlik die versorging van randfigure, na die rituele handeling rondom die tempel.

HOOFSTUK 6

KONKLUSIE EN RELEVANSIE VAN DIE STUDIE

6.1 Inleiding

Die ondersoek na die teologiese inhoud van 'n Ou-Testamentiese boek laat soms na om ook die ideologiese inhoud daarvan te identifiseer. Daar word soms buite rekening gelaat dat die skrywers van die Ou Testament ook mense was wat met 'n bepaalde ideologiese paradigma geskryf het. Die gevaar is dat as hierdie ideologieë nie binne die tekste geïdentifiseer word nie, dit deel kan word van 'n Christelike- en wêreldbeskouing wat juis nie Christelik is nie.

In hierdie studie is gepoog om die belangrikheid van die identifisering van ideologiese en teologiese aspekte in tekste te herken. Twee teksgedeeltes is vir hierdie doel gekies naamlik 2 Samuel 7:1–17 en Jeremia 7:1–15 en het kortliks soos volg te werk gegaan:

1. Die begrippe teologie en ideologie se herkoms en tipiese eienskappe is nagevors en 'n bruikbare definisie geformuleer.
2. Die Dawids- en Sionstradisies het tydens die monargale tydperk 'n geweldige rol in die verstaan van Jahwe en Juda se identiteit gespeel. Hierdie twee tradisies het hulle en hul God gedefinieer. Daarom word daar 'n hoofstuk afgestaan aan die

herkoms, ontwikkeling en belangrikheid van hierdie tradisies aangesien dit die agtergrond bied vir die verstaan van die twee gemelde teksgedeeltes.

3. Die twee teksgedeeltes, 2 Samuel 7:1–17 en Jeremia 7:1–15, word in onderskeidelik hoofstukke 4 en 5 behandel met die oog op die identifisering van teologiese en ideologiese aspekte. 2 Samuel 7:1–17 se finale konstruksie het heel waarskynlik in 639–609 VJH plaasgevind, tydens die regering van koning Josia, 'n tyd van ekonomiese en godsdienstige voorspoed en ook 'n gunstige tyd vir die verdere vorming en definiëring van ideologiese denke. Jeremia 7:1–15 het sy finale beslag tydens die ballingskap gekry, 'n tyd van swaarkry, ontugtering, maar ook 'n kritiese kyk na die tydperk net voor die ballingskap en dit wat aanleiding gegee het tot die ballingskap.
4. 'n Samevatting en die bruikbaarheid van die studie in besonder vir die NG kerk in Suid-Afrika word in dié hoofstuk hanteer.

6.2 Teologie en ideologie

Ideologie is beskryf as 'n stel aaneengeskakelde idees van hoe 'n samelewing gestruktureer en bestuur behoort te word met die doel om die belange van 'n bepaalde groep te dien, deur mag te bekom, te behou en te vermeerder.

Alhoewel 'n ideologie op 'n gegewe tyd nie noodwendig ooglopend skadelik is vir 'n gemeenskap nie, het dit myns insiens die potensiaal om soos dit verder ontwikkel mense uit te sluit, bepaalde regte te ontnem en te diskrimineer teen sekere groepe op grond van ras, taal, geloof, geslag en kultuur. Die geskiedenis het uitgewys dat 'n ideologie selfs regverdiging kan bied om mense te martel en te dood.

Tipiese eienskappe van ideologie:

1. Dit hou verband met mag.
2. Die geskiedenis word baie selektief geïnterpreteer en oorvertel.
3. 'n Ideologie word gedra deur taal en in besonder sekere frases en spreuke.
4. Dit is gewoonlik in spanning met die huidige samelewing. Dit bied oënskynlik 'n beter opsie as die huidige.
5. Dit is baie moeilik aanpasbaar. Dit bied volgens die aanhangers van die ideologie, die ideale oplossing waarvolgens alle samelewings ten alle tye behoort te funksioneer.
6. Teenstand word nie geduld nie. Wandade soos marteling, rassisme en selfs moord word geheilig deur die uiteindelijke doel.

Daarteenoor is teologie in hierdie studie gedefinieer as 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van God en sy verhouding tot mense in bepaalde historiese omstandighede.

Hieruit blyk dit duidelik dat daar ooreenkomste sowel as verskille tussen die twee begrippe is. Teologie en ideologie bestaan uit 'n stel

samehangende idees wat van die samelewing 'n beter plek wil maak. Beide word deur taal en vertellings oorgedra. By teologie gaan dit egter oor die nadenke oor God en sy relasie tot sy skepping en hoe mense in 'n verhouding met God kan leef, terwyl by ideologie gaan dit oor die wyse waarop 'n samelewingsorde gestruktureer en bestuur moet word. 'n Hoofkomponent van 'n ideologie is die verkryging en uitbreiding van mag, terwyl, in die Christelike godsdiens in besonder, gaan oor die prysgawe van mag.

6.3 Ideologie en teologie in die Ou Testament

Is dit moontlik dat bepaalde ideologieë hul pad gevind het tot in die teks van die Ou Testament?

Die antwoord op die vraag word hoofsaaklik bepaal deur watter inspirasieteorie voorgestaan word. Indien daar met 'n meer meganiese inspirasieteorie met die Ou Testament omgegaan word, sou ideologie in die Ou Testament ondenkbaar wees. As daar egter aanvaar word, soos in hierdie studie, dat elke persoon wat 'n bydrae gelewer het tot die totstandkoming van die Ou Testament-teks, dit gedoen het vanuit 'n eie sosiopolitieke en kultureel-historiese konteks met sy eie ideologiese paradigma, dan is dit vanselfsprekend dat daar verskeie ideologieë in die Ou Testament aanwesig sal wees.

6.4 Die teologiese en ideologiese aspekte van 2 Samuel 7:1–17 en Jeremia 7:15

Die uitdaging van hierdie studie was dus om in die twee gekose teksgedeeltes, 2 Samuel 7:1–17 en Jeremia 7:1–15, die ideologiese en teologiese aspekte te onderskei.

6.4.1 Teologiese aspekte in 2 Samuel 7:1–17

Die sentrale teologiese aspek van 2 Samuel 7 is dat Jahwe te alle tye die Inisiatiefnemer is. Die rede waarom Dawid se versoek tot die bou van 'n tempel afgewys is, is nie omdat die tyd nie reg was of omdat Salomo daartoe uitverkies is nie, maar omdat die inisiatief van Dawid af gekom het. Die mens besluit nie wat hy graag vir God wil doen uit dankbaarheid nie. God besluit wat se take Hy die mens sal oplê. Hy neem die inisiatief.

6.4.2 Teologiese aspekte in Jeremia 7:1–15

Vanuit Jeremia 7:1–15 kan die volgende teologiese aanwysers geïdentifiseer word:

- **Aangaande die persoon van God**

Jahwe is baie groter as wat voor die ballingskap vermoed is. Tydens die ballingskap het die Judeërs ontdek dat Jahwe nie net beperk was tot die allerheiligste van die tempel nie. Jahwe is groter as die tempel. Dit word juis daarin gedemonstreer dat hyself die tempel vernietig en nie in die eerste plek die Babiloniërs nie. Hy het nie die tempel nodig om aanbid te word nie.

- **Aangaande die werk van God**

Volgens Jeremia 7:5–7 kan Jahwe van plan verander. Indien sy volk hulle manier van lewe verander, sal Hy afsien van die ramp wat Hy vir hulle beoog het en hulle lewens spaar. Jahwe neem dus besluite en verander besluite na aanleiding van die mense se optrede en reaksie op sy woord.

- **Aangaande die verhouding van God tot mense en groepe**

Aanbidding van Jahwe beteken baie meer as net uiterlike rituele soos die aanbidding by die tempel. Die hart van die godsdienst is om randfigure soos vreemdelinge, weduwees en weeskinders te versorg. Volgens Jeremia was die nalating van hierdie aspek een van die redes waarom Jahwe toegelaat het dat sy volk in ballingskap weggevoer is.

6.5 Ideologiese aspekte in 2 Samuel 7:1–15

In die studie is breedvoerig aandag gegee aan die Dawids- en Sionstradisies wat die agtergrond bied vir die verstaan van 2 Samuel 7:1–15. Die twee tradisies het die Judeërs op verskeie vlakke 'n bepaalde magsbasis gebied.

Jahwe is gesien as beskermer van Juda en Jerusalem. Hy sou sorg dat Jerusalem nooit ingeneem word nie en dat daar altyd iemand uit die nageslag van Dawid sou regeer in Jerusalem. Die Judeërs se verstaan binne hierdie ideologiese raamwerk was dat dit hulle verantwoordelikheid was om die tempeldienst in stand te hou. Jahwe

was dus volgens hierdie ideologiese raamwerk verplig om hulle te beskerm as hulle Hom "gelukkig hou". Op 'n byna meganiese wyse kon hulle Jahwe "beheer" om te doen wat hulle graag wou. Hulle het dus die persepsie gehad dat hulle mag oor Jahwe gehad het.

Hierdie mag strek ook oor die naburige volkere. Weens hulle toewyding aan Jahwe, sal Hy sorg dat hulle nie verslaan word deur ander volke nie. Hulle het Jahwe dus aan hul kant en geen ander volk sal teen Hom kan standhou nie.

6.6 Ideologiese aspekte in Jeremia 7:1–15

Jeremia se preek in Jeremia 7:1–15 gaan in beginsel daaroor dat daar verandering moet kom. Daar moet teruggekeer word na die basiese waardes van Jahwe-aanbidding soos gehoorsaamheid aan Jahwe deur te doen aan mekaar wat reg is en die vreemdelinge, weduwees en weeskinders nie uit te buit nie, maar na hulle om te sien. Verder deur nie ander gode te aanbid nie en nie mense onskuldig te laat ly en selfs doodmaak nie.

Die basis van Jahwe-aanbidding is dus nie die tempeldiens nie, maar lewens en dade volgens Jahwe se wil en versorging van die medemens.

Die Judeërs het egter nie ag geslaan op Jeremia se oproepe nie. Die vertrouwe op die Dawids- en Sionstradisies het in die verlede gewerk en behoort dus onder alle omstandighede uitkoms te bied. Ook wanneer die Babiloniërs gereed staan om Jerusalem in te neem en te

verwoes, moet hulle net vertrou dat Jahwe, wat woonagtig is in die tempel, hulle sal beskerm.

6.7 Finale konklusie

Onder 1.4 is die vraag gevra wat sou die rede gewees het dat die geloof in die Dawids- en Sionstradies wat in die verlede tot heil en redding vir die volk was, in 586 VHJ tot onheil gelei het?

In hoofstuk 2 het ek 'n teoretiese literatuurstudie gedoen oor die begrip "ideologie". Sewe eienskappe van wat 'n ideologie is, is geïdentifiseer en 'n definisie van 'n ideologie is soos volg geformuleer: *'n Ideologie is 'n stel aaneengeskakelde stelsels van denke, van hoe 'n samelewing gestruktureer en bestuur behoort te word met die doel om die belange van 'n bepaalde groep te dien, deur mag te bekom, te behou of te vermeerder.*

Indien hierdie eienskappe en definisie toegepas word op die teologiese paradigma van die Judese volk in die laaste jare van die monargie, is dit duidelik dat dit baie sterk ideologies gekleur was. Die aanbidding van Jahwe het grootliks gegaan oor die korrekte tempeldiens. So lank daar net vas gegeglo word dat Jahwe hulle sal beskerm op grond van die Dawids- en Sionstradies, sal hulle veilig wees. Dit wat in die verlede gewerk het, behoort ook in alle krisissituasies te werk.

Die profeet Jeremia het, in opdrag van Jahwe, sy lewe daaraan gewy om hierdie nasionale teologie as vals te ontmasker. Vir Jahwe is die

praktiese uitlewing van naasteliefde meer belangrik as die tempeldiens.

Jeremia se bediening was egter nie suksesvol in die sin dat sy boodskap die verloop van die gebeure beïnvloed het nie. Die ideologiese aspekte van die teologiese paradigma het geen ruimte gelaat vir nuwe denke nie.

Wanneer die boek Jeremia, wat tydens die ballingskap finaal saamgestel is, reflekteer oor die redes vir die ballingskap, dan is dit juis hierdie ideologiese kenmerke en die weiering om Jeremia se boodskap as Jahwe se wil vir sy volk te erken, wat genoem word as die redes vir die ballingskap.

Vanuit 'n geloofsperspektief sou mens kon sê dat Jahwe alles probeer het om sy volk se teologiese denke te verander en te vernuwe, maar sonder sukses. Al wat oorgebly het was om die tempel en die stad te vernietig en sodoende die volk te dwing om weer nuut en anders oor Jahwe en die aanbidding van Jahwe te dink.

6.8 Relevansie vir die NG kerk in Suid-Afrika

Die NG kerk in Suid-Afrika is ook voor nuwe uitdagings. Dit is totale nuwe omstandighede as drie dekades gelede. In teenstelling met die tydperk 1950–1970, waartydens die lidmaatgetalle konstant gestyg het en nuwe gemeentes gereeld afgestig het, is die teenoorgestelde besig om te gebeur. Lidmaatgetalle daal, gemeentes smelt saam,

kerkgeboue word verkoop en in sommige gevalle selfs gesloop om plek te maak vir kommersiële geboue.

Daarmee saam het die NG kerk se relevansie in die Suid-Afrikaanse samelewing drasties verander. In die jare voor die oorgang na 'n demokrasie, was die kerk se stem belangrik en invloedryk in regeringskringe. In die huidige bedeling word die kerk se stem selde ernstig opgeneem en is dit maar net een van vele ander stemme.

Jeremia se prediking het in wese gegaan oor die terugkeer na die basiese waardes en beginsels soos in die Deuteronomistiese teologie verwoord is.

Enkele toepassings vanuit die studie word kortliks genoem:

- In die NG Kerk is daar 'n teologiese stroming wat baie keer sterk weerstand bied teen enige verandering. Die interpretasie van die Bybel in die verlede word gekanoniseer en enige nuwe of ander interpretasie word beskou as dat die gesag van die Bybel verwerp word.

Die uitdaging van Jeremia se prediking was juis om die fokus te verskuif van die geïnstitusionele godsdiens na ware Jahwe-aanbidding. Dat die basiese beginsels van die godsdiens verwaarloos is en weer opnuut ontdek moet word.

- Dit was vir Jeremia belangrik dat die "vreemdeling" nie uitgebuit word nie, maar opgeneem word in die geloofsgemeenskap. Ander dele in die Ou Testament soos

Levitikus 19:33, 34 en Eksodus 12:48, 49 beklemtoon verder dat “vreemdelinge” die liefde en gasvryheid van die volk van God moet ervaar.

Die NG kerk kan dus nie 'n eksklusiewe gemeenskap wees, waar net sekere mense welkom is en voel nie. Onder “vreemdeling” moet ook verstaan word mense wat anders is as die deursnee lidmaat van 'n bepaalde gemeente. Mense van 'n ander kultuur, ander taalgroep, ander seksuele oriëntasie en ander rassegroep. Die Christelike gemeente behoort by uitstek 'n inklusiewe gemeenskap te wees.

- Liefde, aanvaarding en versorging van die randfigure soos die armes, weduwees, wese en vreemdelinge, was vir Jeremia en trouens die hele Deuteronomistiese teologie, 'n baie hoë prioriteit.

'n Krities belangrike vraag is of die NG Kerk bewus is van hierdie profetiese roeping ten opsigte van sosiale ongeregtigheid in die land? Hoog op die prioriteitslys van kerkwees, is sake soos gemeentebou en sending. Is die kerk egter ook bewus daarvan dat hy ook 'n rol te speel het daar waar mense onderdruk word, hulle regte ontnem word, hulle basiese behoeftes geïgnoreer word en waar rykes en regeerders al hoe meer verryk word ten koste van behoeftige mense? Het die kerk die vermoë en bereidwilligheid om aan die kant van die armes, verontregtes en die onderdruktes te staan?

- Die probleem met 'n ideologie is dat dit baie keer 'n onderliggende paradigma het. Dit beteken daar kan onderliggende waardes en idees wees waarvan daar nie bewus is nie.

Die manier om dit te vermy, is die konstante toepassing van die *Ecclesia reformata, semper reformanda*- (Die gereformeerde kerk moet altyd reformeer) beginsel. Hiervolgens beteken dit dat 'n gereformeerde kerk nooit gearriveer het nie, maar altyd krities na homself kyk. Altyd besig is om nuut na die Bybel te kyk en bereid te wees om te reformeer aan die hand van nuwe insigte vanuit die Bybel.

- Die wil van Jahwe is nie noodwendig te vind in die meerderheid lidmate se mening nie. Jeremia was die spreekwoordelike "roepende stem in die woestyn". Hy het hom vasgeloop teen 'n oorweldigende meerderheid wat die nasionale teologie voorgestaan het en geen ruimte gelaat het vir 'n kritiese stem nie. Tog het Jeremia tot sy dood, sy boodskap onverdund verkondig as die wil van Jahwe, ondanks die feit dat dit geen impak gehad het op die verloop van gebeure nie. Eers na sy dood is sy woorde erken as dié van 'n ware profeet wat die wil van Jahwe verkondig het.

Ook in die kerk was daar en sal daar altyd die kritiese minderheidstem wees wat deur die meerderheid as onbybels, onchristelik en selfs godslasterlik en kettters afgemaak word. Net om jare later te ontdek dat die kritiese minderheid, die wil van God verteenwoordig het.

Dit vra soms dapper leiers, met 'n breër visie, soos Jeremia, om selfopofferend na vore te tree met 'n boodskap wat die basiese waarhede 'n nuwe en vars manier verkondig. Ongelukkig is hierdie leiers ook dikwels slagoffers wat eers na hulle dood erken word as ware profete.

6.8 Slot

Daar is 'n baie fyn lyn tussen teologie en ideologie. Die Judese volk het toegelaat dat twee kosbare tradisies, naamlik die Dawids- en Sionstradisies ontaard het in verstarde, onaanpasbare ideologie waar waar gepoog is om Jahwe te beheer deur die tempeldiens. Alhoewel dit die Jahwistiese godsdiens genoem was, was Jahwe self egter nooit die sentrum daarvan nie, maar eerder die volk self en hul voortbestaan.

Ook in die NG Kerk en in enige ander Christelike kerk versmelt ideologie en teologie baie maklik en gereeld en lei dit tot groot nadeel vir gemeenskap, 'n land en in besonder die koninkryk van God.

Bibliografie

Ahlström, G.W. 1959. *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*. Lund: Gleerups.

Albertz, R. 1992. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher, Zeit 1*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Allen, L.C. 2008. *Jeremiah*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Alt, A. 1953. *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Munich: Beck.

Alt, A. 1968. The formation of the Israelite state in Palestine. In *Essays on Old Testament history and religion* (Vertaling van oorspronklike (1930) deur R. Wilson). Garden City, NY: Doubleday.

Anderson, A.A. 1989. *2 Samuel*. Dallas: Word Books.

Arnold, W.R. 1917. *Ephod and ark. A study in the records and religion of the ancient Hebrews*. Londen: Oxford University Press.

Auld, A.G. 2011. *I & II Samuel: A Commentary*. Kentucky. Westminster John Knox Press.

Avigad, N. 1986. *Hebrew Bullae from the time of Jeremiah: remnants of a burnt archive*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

Avioz, M. 2005. *Nathan's oracle (2 Samuel 7:1-17) and its interpreters*. Bern: Peter Lang AG.

Barr, J. 2000. *History and ideology in the Old Testament*. Oxford: University Press.

Barstad, H. 1996. *The myth of the empty land*. Oslo: Scandinavian University Press.

Becking, B. & Grabbe, L.L. 2011. *Between evidence and ideology. Essays on the history of Ancient Israel at the joint meeting of the Society for Old Testament study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap Lincoln, July 2009*. Leiden: Brill.

Bhaskar, R. 1983. "Ideology" in *Encyclopedic Dictionary of Psychology*. Oxford: Blackwell.

Botha, P.J. 1986. *2 Samuel 7:1-17 against the background of ancient Near-Eastern memorial inscriptions* in W.C. van Wyk, (Red.), *Old Testament Essays*, 28: 64-74.

Bright, J. 1979. *A history of Israel*. Londen: SCM.

Brueggemann, W. 1990. *First and Second Samuel*. Louisville: John Knox Press.

Brueggemann, W. 1992. *Old Testament theology: essays on structure, theme and text*. Minneapolis: Fortress Press.

Brueggemann, W. 1998. *A commentary on Jeremiah: exile and homecoming*. Michigan: Eerdmans.

Brueggemann, W. 2007. *The theology of the Book of Jeremiah*. New York: Cambridge University Press.

Carlson, R.A. 1964. *David, the chosen king. A traditio-historical approach to the Second Book of Samuel*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Carroll, R. 1991. *Wolf in the sheepfold: The Bible as a problem for Christianity*. Londen: SPCK.

Carroll, R.P. 1981. *From chaos to covenant: uses of prophecy in the Book of Jeremiah*. Londen: SCM Press.

Carroll, R.P. 1986. *Jeremiah*. Londen: SCM Press.

Carroll, R.P. 1989. *Jeremiah*. Sheffield: JSOT Press.

Carroll, R.P. 2006. *Jeremiah, Volume 1*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Childs, B.S. 1979. *Introduction to the Old Testament as scripture*. Londen: SCM Press.

Childs, B.S. 1990. Critical reflections on James Baar's understanding of the literal and the allegorical. *JSOT*, 46: 3–9.

Childs, B.S. 1992. *Biblical theology of the Old and New Testament*. Minneapolis: Fortress Press.

Clements, R.E. 1988. *Jeremiah*. Atlanta: John Knox Press.

Clines, D.J.A. 1995. Interested parties – the ideology of writers and readers of the Hebrew Bible. *JSOT*, Supplement 94. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Craig, K.M. 1993. *A poetics of Jonah: art in the service of ideology*. Columbia: University of South Carolina Press.

Cross, F.M. 1973. *Canaanite myth and Hebrew epic: essays in the history of the religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press.

Davies, P.R. 1992. In search of Ancient Israel. *JSOT*, Supplement 148. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Davies, P.R. 1994. "'House of David' built on sand: the sins of the Biblical Maximizers" *Biblical Archaeology Review*: 20(4), 54-55).

Deist, F.E. & Du Plessis, I. 1981. *God en sy ryk*. Pretoria: Van Schaik.

Deist, F.E. & Le Roux, J.H. 1987. *Rewolusie en reïnterpretasie: die literatuur van die Ou Testament, Deel 4*. Kaapstad: Tafelberg.

De Jongh, O.J. 1980. *Geschiedenis Der Kerk*. Nijkerk: Callenbach.

Denver, G.D. 2012. *The lives of ordinary people in Ancient Israel*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

De Vaux, R. 1973. *Ancient Israel. Its life and institutions*. Londen: Darton, Longman & Todd.

Dietrich, W. 1987. *David, Saul und die Propheten*. Stuttgart: Kohlhammer.

Donner, H. 1984. *Geschichte des Volkes Israel und seiner nachbarn in Grundzügen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Duhm, D.B. 1901. Das Buch Jeremia. In: *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament. Dritter Band*. Leipzig: J.C.B. Mohr.

Eagleton, T. 1991. *Ideology: an introduction*. Londen: Verso.

Ebeling, G. 1963. *Word and faith*. Londen: SCM Press.

Eichrodt, W. 1959. *Theologie des Alten Testaments, Teil 1*. Göttingen: Christel Steigemann.

Eissfeldt, O. 1974. *The Old Testament: an introduction* (Vertaling van oorspronklike (1965) deur P. Ackroyd.). Oxford: Basil Blackwell.

Elliott, J. 1995. *Social-scientific criticism of the New Testament*. Londen: SPCK.

Eslinger, L. 1994. House of God or House of David: the rhetoric of 2 Samuel 7:1-17. *JSOT*, Supplement Series 164. Sheffield: JSOT Press.

Fensham, F.C. & Pienaar, D.N 1982. *Geskiedenis van ou Israel*. Pretoria: Academia.

Fettke, S.M. 1982. *Messages to a nation in crisis: an introduction to the prophecy of Jeremiah*. Washington, DC: University Press of America.

Finkelstein, I. & Silberman, N.A. 2002. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Touchstone.

Finkelstein, I. & Silberman, N.A. 2007. *David and Solomon: in search of the Bible's sacred kings and the roots of the western tradition*. New York: Free Press.

Firth, D.G. 2009. *1 & 2 Samuel*. Nottingham: Intervarsity Press.

Fohrer, G. 1968. *Introduction to the Old Testament* (Vertaling van oorspronklike (1968) deur D. Green.). Londen: S.P.C.K.

Fokkelman, J.P. 1990. *Narrative art and poetry in the Books of Samuel, Volume 3: throne and city (2 Sam. 2–8 & 21–24)*. Assen, The Netherlands: Van Gorcum.

Garfinkel, Y. & Ganor, S. 2008. Khirbet Qeiyafa: Sha 'arayim. *The Journal of Hebrew Scriptures*, 8. (<http://jhsonline.org> doi: 10.5508/jhs.2008.v8.a22. Geraadpleeg op 7/12/2015).

Gelander, S. 1991. *David and his God: religious ideas as reflected in biblical historiography and literature*. Jerusalem: Simor.

Gerstenberger, E.S. 2002. *Theologies in the Old Testament*. Fortress Press. Londen.

Goody, J. 1977. *The domestication of the savage mind*. New York: Cambridge University Press.

Gordon, R.P. 1986. *1 & 2 Samuel. A commentary*. Exeter: The Paternoster Press.

Görg, M. 1975. *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*. Stuttgart: Kohlhammer.

Gottwald, N.K. 1980. *The tribes of Jahwe: a sociology of the religion of liberated Israel 1250–1050 B.C.E.* Londen: SCM.

Hardmeier, C. 1990. *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hart, D.M. 2002. *Destutt De Tracy: annotated bibliography*.

Beskikbaar

by:

<http://www.econlib.org/library/Tracy/DestuttdeTracyBio.html>

Hasel, G.H. 1972. *Old Testament theology: basic issues in the current debate*. USA: William B. Eerdmans Publishing Co.

Hayes, J.H. & Prussner, F.C. 1985. *Old Testament theology: its history and development*. USA: John Knox Press.

Herrmann, S. 1953. *Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel* in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität*, 51-62. Leipzig.

Hertzberg, H.W. 1986. *1 & 2 Samuel*. 7de uitgawe. Londen: SCM Press.

Heyns, J.A. 1982. *Teologiese etiek Deel 1*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

Heyns, J.A. 1983. *Brug tussen God en mens*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

Heyns, J.A. 1989. *Teologiese etiek Deel 2/2*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

Holladay, W.L. 1986. *Jeremiah 1: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25*. Philadelphia: Fortress Press.

Holladay, W.L. 1989. *Jeremiah 2: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26–52*. Philadelphia: Fortress Press.

Holladay, W.L. 1990. *Jeremiah: a fresh reading*. New York: The Pilgrim Press.

Hornig, G. 1961. *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hyatt, J.P. 1984. Jeremiah and Deuteronomy. In: L.G. Perdue & B.W. Kovacs (Reds.), *A prophet to the nations: essays in Jeremiah studies*. Indiana: Eisenbrauns. (Oorspronklik gepubliseer in *Journal of Near Eastern Studies*, 1, 1942 (156–173).)

Ishida, T. 1977. *The royal dynasties in Ancient Israel: a study on the formation and development of royal-dynastic ideology*. Berlin: Walter de Gruyter.

Isser, S. 2003. *The sword of Goliath: David in heroic literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Jagersma, H. 1982. *A history of Israel in the Old Testament period*. Londen: SCM Press.

Jamieson-Drake, D.W. 1991. Scribes and schools in Monarchic Judah: a socio-archeological approach. *JSOT Supplement Series* 109. Sheffield: Continuum.

Jobling, D. & Pippen, T. 1992. Ideological criticism of Biblical texts. *Semeia*, 59. Atlanta: Scholars Press.

Jones, G.H. 1990. The Nathan narratives. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 80. Sheffield: JSOT Press.

Kasari, P. 2009. *Nathan's promise in 2 Samuel 7:1-17 and related texts*. Helsinki: Finnish Exegetical Society.

Kennedy, E. 1979. "Ideology" from Destutt De Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, 40(3): 353–368.

Kitchen, K.A. 1997. A possible mention of David in the late Tenth Century BCE, and Deity Dod as dead as the dodo? *Journal for the Study of the Old Testament*, 22: 29–44.

Kluger, R.S. 1967. *Satan in the Old Testament*. Evanston: Northwestern University Press.

Knoppers, G.N. 1995. Aarons calf and Jeroboam's calves. In: A.B. Beck (Red.), *Fortunate the eyes that see*. Michigan: William B. Eerdmans.

Köhler, L. 1966. *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen: J C B Mohr.

König, A. 1982. *Inleiding in die teologie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

Kyle McCarter, P. 1980. *1 Samuel*. Garden City: Doubleday.

Kyle McCarter, P. 1984. *2 Samuel*. Garden City: Doubleday.

Kyle McCarter, P. 1986. *The historical David*. Garden City: Doubleday.

Laato, A. 1997. *A star is rising*. Georgia: Scholar Press.

Lalleman-de Winkel, H. 2000. *Jeremiah in prophetic tradition: an examination of the Book of Jeremiah in the light of Israel's prophetic traditions*. Leuven: Peeters.

Lang, B. 1983. *Monotheism and the prophetic minority*. Sheffield: The Almond Press.

Lemaire, A. 1994. *House of David restored in Moabite inscription*. *Biblical Archaeology Review*, 20(3): 30–37.

Lemche, N.P. 1988. *Ancient Israel: a new history of Israelite society*. Sheffield: JSOT.

Le Roux, J.H. 1987. Teologie in 'n krisis. In: F.E. Deist & J.H. le Roux (Reds.), *Rewolusie en reïnterpretasie*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.

Leuchter, M. 2006. *Josiah's reform and Jeremiah's scroll*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Mackay, J.L. 2004. *Jeremiah Volume 1: Chapters 1–20*. Ross-shire, Scotland: Christian Focus Publications.

Mazar, E. 2009. *The palace of King David: excavations at the summit of the city of David*. Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication.

Mazar, E. 2011. *Discovering the Solomonic wall in Jerusalem: a remarkable archaeological adventure*. Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication.

Mays, A.D.H. 1999. Deuteronomistic ideology and the theology of the Old Testament. *Journal for the Study of the Old Testament*, 82.

McCarter, P.K. 1980. *1 Samuel*. New York: Doubleday & Company.

McCarter, P.K. 1984. *2 Samuel*. New York: Doubleday & Company.

McCarthy, D.J. 1965. 2 Samuel 7:1-17 and the structure of the Deuteronomic history. *Journal of Biblical Literature*, 84: 131–138.

McKane, W. 1981. Relations between poetry and prose in the Book of Jeremiah with special reference to Jeremiah 3:6–11 and 12:14–17. In: J.A. Emerton (Red), *Vienna Congress Volume: Vienna*. (Oorspronklik in *Supplements to Vetus Testamentum* 32, *Congress Volume Vienna 1980*.)

McKane, W. 2014. *Jeremiah 1-25. A Critical and Exegetical Commentary. Volume 1*. Londen: Bloomsbury T&T Clark.

McKenzie, S. L. 2000. *King David: a biography*. New York: Oxford University Press.

Millard, A. 1985. *Biblical archaeology today: proceedings of the International Congress on Biblical archaeology, Jerusalem, April 1984*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

Mettinger, T.N.D. 1976. *King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite Kings*. Lund: CWK Gleerup.

Miller, P.D. 1976. Faith and Ideology in the Old Testament. In: F.M. Cross, W.E. Lemke & P.D. Miller (Eds.), *Magnalia Dei, the mighty acts of God: essays on the Bible and archaeology in memory of G. Ernest Wright*. New York: Garden City, Doubleday.

Miller, J.M. & Hayes, J.H. 1986. *A history of Ancient Israel and Judah*. Philadelphia: The Westminster Press.

Mowinckel, S. 1956. *He that cometh*. Oxford: Basil Blackwell.

Murray, D.F. 1998. Divine prerogative and royal pretension: pragmatics, poetics and polemics in a narrative sequence about David (2 Samuel 5:17–7:29). *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 264*. Sheffield: JSOT Press.

Na'aman, N. 1996. The contribution of the Amarna letters to the debate on Jerusalem's political situation in the Tenth Century B.C.E. *BASOR*, 304: 17–28.

Na'aman, N. 1997. Cowtown or Royal Capital. *BAR*, 23(4): 43–47, 67.

Na'aman, N. 2007. Josiah and the Kingdom of Judah. In: L. Grabbe (Red.), *Good kings and bad kings*. Londen: T&T Clark.

Noth, M. 1953. *Das Buch Josua*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Noth, M. 1963. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Noth, M. 1981. The Deuteronomistic history. *JSOT*, Supplement Series 15. Sheffield: JSOT Press.

Overholt, T.W., 1970. *The threat of falsehood. A study in the theology of the Book of Jeremiah*. Londen: SCM Press.

Perdue, L.G. 1984. Jeremiah in modern research: approaches and issues. In: L.G. Perdue & B.W. Kovacs (Reds.), *A prophet to the nations: essays in Jeremiah studies*. Indiana: Eisenbrauns.

Person, R.F. 2002. *The Deuteronomic school: history, social setting and literature*. (Studies in Biblical Literature 2). Leiden: Brill.

Pfeiffer, R.H. 1966. *Introduction to the Old Testament*. Londen: Adam and Charles Black.

Polzin, R. 1993. *David and the Deuteronomist: 2 Samuel*. Indianapolis: Indiana University Press.

Pritchard, J.B. 1969. *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament (ANET)*. New Jersey: Princeton University Press.

Rawlinson, G. 1880. *History of Herodotus Volume 2*. Londen: William Clowes and sons.

Roberts, J.J.M. 1982. Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire. In: T. Ishida. (Red.), *Studies in the period of David and Solomon and other essays*. Indiana: Eisenbrauns.

Rosenberg, J. 1986. *King and kin: political allegory in the Hebrew Bible*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Rost, L. 1982. *The succession to the throne of David* (Vertaling van die oorspronklike (1926) deur M. Rutter & D. Gunn). Sheffield: The Almond Press.

Sarna, N.M. 2000. *Studies in Biblical interpretation*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

Scheffler, E. 2008. Die literatuur van die ballingskap (586-539 v.C.). In: W. Boshoff, E. Scheffler & I. Spangenberg (Reds.), *Geskiedenis en geskrifte: Die literatuur van Ou Israel*. Pretoria: Protea Boekhuis.

Schniedewind, W.M. 1999. *Society and the promise to David*. New York: Oxford University Press.

Sellin, E. 1936. *Theologie des Alten Testaments*. Leipzig: Quelle & Meyer.

Simpson, N. 2015. *Jaarboek van die Nederduitse Gereformeerde Kerke 2015*. Wellington: Tydskriftemaatskappy van die NG Kerk.

Smend, R. 1978. *Die Entstehung des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.

Snyman, J.J. 1987. Ideologie en Teologie. *Koers* 52(4): 362–84.

Soggin, J.A. 1984. *A history of Israel: from the beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD. 135*. Londen: SCM Press.

Soggin, J.A. 1993. *An introduction to the history of Israel and Judah*. Londen: SCM Press.

Steynmans, H.M., 2002. Deinen Thron habe ich unter den grossen Himmeln festgemacht. Die formgeschichtliche Nähe von Ps. 89,4-5.20-38 zu Texten vom neuassyrischen Hof. In: E. Otto & E. Zenger (Reds.), *„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7), Studien zu den Königspsalmen*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Thiel, W. 1973. *Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*. Berlyn: Neukirchener Verlag.

Thomson, J.B. 1984. *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity Press.

Thompson, T.L. 1992. *Early history of the Israelite people: From the written and archaeological sources* (Studies in the History of the Ancient Near East). Leiden: Brill.

Ulshöfer, H.K. 1977. *Nathan's opposition to David's intention to build a temple in the light of selected ancient near eastern texts*. PhD these. Boston: Boston University Graduate School.

Van Renen, A. 2010. *Jaarboek van die Nederduitse Gereformeerde Kerke 2010*. Wellington: Tydskriftemaatskappy van die NG Kerk.

Van Seters, J. [1983] 1997. *In search of history: historiography in the Ancient world and the origins of Biblical history*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Van Seters, J. 2009. *The Biblical sage of King David*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Van Wyk, W. 1999. *Teologie en ideologie in Esra-Nehemia*. Doktorale proefskrif: Universiteit van Pretoria.

Veiljola, T. 1975. *Die Ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der Deuteronomistischen Darstellung*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Von Rad, G. 1978. *Theologie Des Alten Testaments, Band 1*. München: Chr. Kaiser Verlag.

Vriezen, Th.C. 1954. *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*. Wageningen: H Veenman & Zonen.

Weiser, A. 1965. *Introduction to the Old Testament*. London: Darton Longman & Todd.

Wessels, W.J. 1987. Die boek Jeremia. In: J.J. Burden & W.S. Prinsloo (Reds.), *Tweegesprek met God*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.

Wessels, W.J. 1989. Jeremiah 22, 24–30: a proposed ideological reading. *ZAW* 101(2): 232–249.