

**'N STUDIE VAN JOSUA 23 GEFOKUS OP SOSIALE
WAARDES AS SLEUTEL TOT DIE VERSTAAN
VAN OORLOGSDENKE**

deur

LLEWELLYN HOWES

voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes

vir die graad

Magister Artium (Antieke Taal- en Kultuurstudie)

in die departement

Antieke Tale

in die

Fakulteit Geesteswetenskappe

Universiteit van Pretoria

PRETORIA

STUDIELEIER: PROF. P.J. BOTHA

2004

Aan Lloyd Alan Howes

INHOUDSOPGAWWE

BEDANKINGS	1
HOOFSTUK 1 – INLEIDING	
1.1 Noodsaaklikheid van studie.....	2
1.2 Probleemstelling.....	4
1.3 Hipotese.....	7
1.4 Doelstelling.....	7
1.5 Afbakening van die studieveld.....	8
1.6 Uiteensetting van verhandeling.....	9
1.7 Ortografie.....	11
HOOFSTUK 2 – SOSIALE WAARDES AS BEPALENDE FAKTOR BY OORLOGSDENKE	
2.1 Eer en skande.....	13
2.2 Groepsoriëntasie.....	18
2.3 Beperkte middele.....	21
2.4 Reinheid.....	26
2.5 Gevolgtrekking.....	28
HOOFSTUK 3 – GEFOKUSDE EKSEGESE VAN JOSUA 23:1-16	
3.1 Die keuse van Jos 23:1-16.....	30
3.2 Die eksegetiese metodiek.....	32
3.3 Afbakening van die perikoop.....	33
3.4 Tekskritiek.....	39
3.5 Sintaksis.....	46
3.6 ‘n Sintaktiese vertaling.....	50
3.7 Struktuuranalise.....	53
3.8 Tematiese kommentaar.....	54
3.9 Gevolgtrekking.....	94
HOOFSTUK 4 – VERDERE STUDIE	
4.1 Abduksie.....	105
4.2 Ooreenkomste.....	106
4.3 Sinkroniese studie.....	107
4.4 Vice Versa.....	108
OPSOMMING	109
SUMMARY	110
BIBLIOGRAFIE	111

BEDANKINGS

Ek wil graag my liewe vader, Lloyd Alan Howes, in sy afwesigheid bedank. Hy het deur harde werk aan my die geleentheid gegee wat hy self nooit gehad het nie.

Aan my ma, wat altyd daar is vir my, baie dankie!

Aan my suster, Lurinda Howes, baie dankie vir jou getroue bystand deur die jare. Sonder jou sou my lewe leeg gewees het.

Baie dankie prof. Phil Botha vir jou hulp met die verhandeling.

HOOFSTUK 1 – INLEIDING

1.1 Noodsaaklikheid van die studie

Die terroriste-aanval op die *Twin Towers* op 11 September 2001 het 'n magdom lewens geëis en die hele wêreld geskok. Amerika het oor die lewensverlies gerou, maar ook besluit om aktief betrokke te raak by 'n weerstandsprogram teen terrorisme. In die verloop van twee jaar het Amerika oorlog gevoer teen twee Moslemlande, naamlik Afghanistan en Irak. Die geskiedenis lewer bewys van soortgelyke oorloë tussen onderskeidelik die Islam, Christendom en Jodendom (Craigie 1978:21-32). Die vorige eeu is gekenmerk deur twee wêreldoorloë en die uitvinding van die atoombom (Craigie 1978:17-18). Aangesien die Ou Testament in al drie die bogenoemde kontemporêre wêreldgodsdienste 'n prominente rol speel, kon die (heilige) oorloë van die verlede ironies genoeg vanuit dieselfde bron geregverdig word (Craigie 1978:21-22).

Die vraag ontstaan waarom daardie oorloë in die eerste plek uitgebreek het. Kon die onderskeie lande of godsdienste geen ooreenkoms bereik nie? Wat sou gedoen kon word dat die betrokke partye die een of ander ooreenkoms kon vind? Die primêre motivering agter hierdie studie is die strewe om leiers in staat te stel om oorloë te voorkom. Die resultaat hiervan sal honderde of selfs duisende lewens kan spaar. Die vraag na die noodsaaklikheid van die studie is dus tegelyk 'n waardebeoordeling van menselewens.

Die sekondêre motivering agter die studie is om lig op die Bybel te werp. Hedendaagse Christene sukkel om die voorkoms van soveel heilige oorloë met hulle begrip van God en sy Woord te versoen (Craigie 1978:9-19; Rowlett 1996:68; Hobbs 1989:14-15). Sommige kontemporêre geleerdes het selfs al gepoog om die grusame en oorlogslustige inhoud van die Ou Testament weg te vertaal of weg te verklaar (Botma 2001; Leslie Hoppe 1982:17; Niditch 1993:41; Rowlett 1996:65). Ek is daarvan oortuig dat 'n beter begrip van hoe mense in die antieke tyd oor die fenomeen van oorlog gedink het, en hoe hierdie denke deur sosiale waardes bepaal is, 'n magdom gedeeltes in die Ou- en Nuwe Testament kan ophelder. Die studie kan dus ook 'n bydrae lewer op die terrein van die Bybelwetenskap. Die grootste gedeelte van hierdie verhandeling se inhoud word gewy aan die eksegesi van Josua 23:1-16. In hierdie opsig lewer die studie in die besonder 'n Bybelwetenskaplike bydrae.

Verder kan die studie van oorlogsdinke ook belangrike gevolge hê vir die sosiale wetenskappe (Sponsel 1994). Die wyse waarop mense oor oorlog dink, weerspieël die wyse waarop hulle oor die ganse lewe dink. Deur oorlogsdinke te ondersoek, kan daar dus belangrike aksente by die verskeie sosiale waardes gevoeg word. Die Ou-Testamentiese uitbeeldings en besprekings van oorlog weerspieël die Israelitiese lewensuitkyk, waardeur hulle bekende sosiale waardes met vars aksente verryk kan word (Niditch 1993:19).

'n Laaste motivering is meer persoonlik van aard. My vader het, tydens die plaaslike grensoorloë, 'n medalje vir heldhaftigheid gewen. Hy is op 7 Augustus 2001 in 'n motorongeluk oorlede. Dit was ongeveer 'n maand

voor 11 September. Die verskynsel van oorlog het my en hom altyd gefassineer. Ek dra hierdie studie dus graag aan Lloyd Alan Howes op.

1.2 Probleemstelling

Ek is oortuig dat die oorsaak van die vyandigheid tussen Amerika en die Arabiese lande veral met die verskil tussen kulture te make het (Avruch 1998:57-72; Ember & Ember 1994:197). Amerika is die toonstuk van die Westerse kultuur en denke, terwyl baie Arabiese lande in 'n groot mate met antieke kulture ooreenkom in terme van kultuur en denkpatrone. Hieruit moet daar geen afleidings oor die moderniteit van die onderskeie lande gemaak word nie. Dit gaan nie hier om tegnologiese ontwikkeling nie, maar om 'n bepaalde lewensuitkyk. Die Arabiese lande, insluitend groot dele van Afrika, Asië en Suid-Amerika se lewensuitkyk en werklikheidskonstruksie stem in 'n sekere mate met dié van die antieke kulture ooreen. Dit beteken nie dat sulke kulture primitief is nie, maar dat hulle kultureel anders gekondisioneer is. Lande soos Japan en China neem byvoorbeeld, wat tegnologie aanbetref, die voortou teenoor die meeste ander lande wêreldwyd.

Indien dit waar is dat kultuurverskille in die weg van suksesvolle onderhandeling en uiteindelik oorlogvoorkoming staan, behoort geleerdes alles in hulle vermoë te doen om die aard van sodanige kulturele verskille te begryp (Avruch 1998; Ember & Ember 1994). Die sosiale en kulturele verskille moet veral só nagevors word dat dit mense se begrip van die verskynsel van oorlog sal bepaal. Die vraag is dus hoe sosiale waardes tussen kulture verskil (Avruch 1998:57-72) en in watter mate daardie verskille teenstrydige sienings oor die fenomeen van oorlog teweegbring.

Daar is ’n wesenlike verskil tussen die manier waarop onderskeidelik die moderne¹ en antieke mens oor oorlogvoering redeneer. Vir die mense van die antieke tyd was oorlog hoegenaamd nie die eties-onaanvaarbare fenomeen wat dit vandag is nie (Hamlin 1983:xi; Leslie Hoppe 1982:16-18; Nelson 1997:2,18,20; Woudstra 1981:30; Wright 1982:4,35-37). Oorlog is eerder gesien as ’n noodsaaklike sosiale verskynsel (Niditch 1993:80). Hierdie benadering staan lynreg teenoor hedendaagse sentimente dat daar gepoog moet word om oorlog ten alle koste te vermy en dat dit alleenlik as ’n finale uitweg regverdig kan word, indien dit die groter vrede dien (Jeurissen 1993:24-30; Niditch 1993:25-27; Shannon 1983:112).

In die moderne etiek en dogmatiek word oorlog aansienlik negatief beoordeel (Craigie 1978:9-19). Martin Luther het byvoorbeeld gemeen dat Christene nie as *Christene* oorlog mag voer nie, maar wel as gehoorsame landsburgers (Heyns 1982:460). Daar is selfs diegene wat meen dat oorlog “kenmerkend is van die optrede van wilde diere” (Heyns 1982:77). Pasifisme en antagonisme teenoor oorlog is nie net tot Christelike denke beperk nie, maar vind ook gestalte in die denke van ander godsdienste van ons tyd (Craigie 1978:26) en selfs in ateïstiese denke. Hiervan is die Boeddhisme en Mahatma Gandhi seker die beste voorbeeld (Craigie 1978:15). Rowlett (1996:161) onderskei hedendaagse kritiek op die fenomeen van oorlog deur na die Amerikaanse post-Viëtnamese films en die opkoms van Duitse Ekspressionisme ná die Eerste Wêreldoorlog te verwys. Vir die antieke mens sou ’n konsep soos pasifisme totaal onaanvaarbaar en

¹ Wanneer ek die woorde ‘moderne mense’ of ‘hedendaagse mense’ gebruik, verwys ek na diegene wat deur ’n Westerse manier van dink gekondisioneer is. Daarmee wil ek nie die idee tuisbring dat ander kontemporêre kulture wat nie op grond van ’n Westerse denkwysie funksioneer, primitief is nie. Inteendeel!

onrealisties wees. Die Ou Testament is deurtrek met voorbeelde waar die inisiatief vir oorlog aan God toegeskryf word (Craigie 1978:33-43). Vir die antieke mens was oorlog op beide sosiale en godsdienstige vlak aanvaar as 'n noodwendige kulturele fenomeen (Num 31; Jer 50) (Niditch 1993:80), terwyl oorlog vandag as 'n anomalie gesien word (Craigie 1978:9-19). Ember & Ember (1994:196-204) toon aan dat demokratiese lande geneig is om minder oorloë teen mekaar te maak as nie-demokratiese lande.

Die meeste oorlogkundiges sal hierdie verskil tussen antieke en (post-) moderne oorlogsingesteldhede noem en selfs ter wille van effek daarop uitbrei, sonder om navraag te doen waarom daar so 'n diskrepansie voorkom (Craigie 1978:9-19; Hamlin 1983:xi; Hobbs 1989:14-15; Leslie Hoppe 1982:16-18; Nelson 1997:2,18,20; Woudstra 1981:30; Wright 1982:4,35-37).

Die probleem is dus die vraag na waarom daar 'n diskrepansie tussen antieke en moderne denke oor die fenomeen van oorlog voorkom. Waarom is antieke mense oor die algemeen meer positief oor die fenomeen van oorlog, terwyl Westerse mense oor die algemeen meer negatief daaroor is? Die doel van hierdie studie is nie 'n dogmatiese of etiese beoordeling van oorlog soos Craigie (1978) dit doen nie, maar om 'n beter begrip te verkry van hoe mense daaroor dink.

Dit is my oortuiging dat die bogenoemde probleem slegs deur die insigte van die sosiale wetenskappe, en veral die Antropologie, opgelos kan word (Ember & Ember 1994:185-187; Van Dyk 2003:110). Die manier waarop mense oor oorlog dink, word bepaal deur die manier waarop hulle oor die

hele lewe dink (Craigie 1978:16). Hierdie denke word weer bepaal deur die *simboliese universum* (Wuthnow 1984:48) of *werklikheidskonstruksie* (Berger 1967) wat onderliggend is en kultureel gevorm word. Verder is oorlog self 'n sosiale en kulturele fenomeen, wat beteken dat dit veral in terme van sosiale waardes ondersoek moet word (Craigie 1978:16). "...[I]t is clear that one cannot properly understand the Old Testament's views with regard to violence and war if it is not interpreted within the socio-historical context of its time" (Van Dyk 2003:110).

1.3 Hipotese

Die hipotese is:

- dat die sosiale waardes van onderskeidelik die Westerse en die antieke wêreld die diskrepanse tussen die antieke en Westerse denke van en gevoelens teenoor die verskynsel van oorlog, kan verklaar;
- dat 'n studie van Josua 23:1-16 die bogenoemde resultate kan bevestig.

1.4 Doelstelling

Die doelstelling van hierdie verhandeling is:

- om te ondersoek in watter mate die sosiale waardes van onderskeidelik die Westerse en die antieke wêreld 'n bepalende faktor is in die diskrepanse tussen die antieke en Westerse denke van en gevoelens teenoor die verskynsel van oorlog;
- om te bepaal of 'n ondersoek van Josua 23:1-16 die resultate van die bogenoemde ondersoek kan bevestig.

1.5 Afbakening van studieveld

Hierdie studie word eerstens beperk tot 'n poging om die verskil tussen antieke en hedendaagse ingesteldhede teenoor die verskynsel van oorlog, aan die hand van die onderskeie sosiale waardes, te verklaar. Daar is 'n magdom beskikbare literatuur oor die sosiale waardes van beide partye. Ek gaan myself beperk tot die mees basiese en oorkoepelende sosiale waardes. Pilch & Malina (1998:xviii) onderskei tussen “core values” (kernwaardes) en “peripheral values” (kantlynwaardes). Die eerste kategorie het te make met waardes wat oorkoepelend in terme van ander waardes is. Kantlynwaardes is daardie waardes wat die realisering van kernwaardes bemiddel. Kernwaardes bepaal dus die inhoud waarmee kantlynwaardes gevul word.

Hierdie studie gaan rondom twee samehangende redes met kernwaardes werk. 1) 'n Hoë vlak van veralgemening word gebruik. 2) Kernwaardes word gebruik om kantlynwaardes te verklaar. Die fokus val veral op die kernwaardes van die antieke mense, aangesien die leser van hierdie studie heel waarskynlik reeds in 'n groot mate bekend is met die sosiale waardes wat onderliggend is aan ons eie denke. Daar gaan egter ter wille van duidelikheid en volledigheid soms na Westerse kernwaardes verwys word, veral wanneer dit andersyds verskille tussen Westerse en antieke denke kan opklaar, en andersyds die betrokke antieke sosiale waarde in perspektief kan plaas.

In Hoofstuk 3 word die studie beperk tot 'n sinkroniese, tematiese eksegesi van Josua 23:1-16. Die gedeelte word slegs ondersoek in soverre dit by die

tema van hierdie studie aansluit. Die eksegetiese metodiek word in Hoofstuk 3 volledig bespreek.

1.6 Uiteensetting van die verhandeling

Ná hierdie inleidende hoofstuk word die verskil tussen antieke en hedendaagse ingesteldhede teenoor die verskynsel van oorlog ondersoek. Dit word gedoen aan die hand van die onderskeie sosiale waardes. Hoofstuk 2 word gegrond op die baanbrekerswerk van Malina (1993) en karteer en bespreek die kernwaardes van die antieke mens op 'n geïntegreerde en samehangende wyse. Die doel van Hoofstuk 2 is om die relevansie van die kernwaardes vir die antieke mens se uitkyk op oorlog te bespreek. Daar word spesifiek op die volgende kernwaardes van die antieke wêreld gefokus:

- Eer en skande;
- Groepsoriëntasie;
- Beperkte middele;
- Reinheid.

Die doel hiervan is om te verstaan waarom antieke mense anders oor oorlog gedink het as die mense van vandag.

Hoofstuk 3 gee 'n sinkroniese eksegesi van Josua 23:1-16. Hierdie eksegesi toets die voorlopige antwoorde wat Hoofstuk 2 oplewer vir die diskrepansie tussen die antieke en Westerse oorlogsdenke. Die antwoorde word aan die betrokke teksgedeelte getoets. Hoofstuk 2 dien verder ook as 'n sleutel tot die verstaan van die betrokke teksgedeelte. Alhoewel die proses waarvolgens sosiale waardes en antieke denke uitgesonder en verklaar word nie eksklusief deduktief of induktief is nie, maar 'n

kombinasie van die twee is (Elliott 1993:48), word daar in hierdie studie deduktief te werk gegaan. Die antieke oorlogsdienke word eers in Hoofstuk 2 aan die hand van relevante sosiale waardes bespreek. Daarna word die hipotese aan 'n antieke geskrif gemeet. Die proses moet by een van die twee werksmetodes begin. In hierdie geval is dit die deduktiewe metode. Ten spyte hiervan word die teks noodwendig ook induktief deur die materiaal van Hoofstuk 2 verhelder.

Die eksegeese van Josua 23:1-16 fokus veral op dele wat andersyds met sosiale waardes en andersyds met die verskynsel van oorlog te make het:

- Die keuse van Josua 23:1-16 word eerstens bespreek.
- Die eksegetiese metodiek word vervolgens bespreek. Die redes vir 'n sinkroniese eksegeese word gegee en die tematiese aard van die eksegeese kom aan die lig.
- Die teks word daarna afgebaken. Die teksafbakening word gedoen op grond van formele, inhoudelike en literêr-kritiese kriteria.
- Daarna volg tekskritiese opmerkings. Die doel van tekskritiek is om die beste tekslesing te rekonstrueer (Verhoef 1973:21-24). Die voetnotas van die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* word vir hierdie studie gebruik.
- Die volgende stap is 'n sintaktiese ontleding van die teksgedeelte. 'n Numeriese sisteem word gebruik om die relasie tussen sinne aan te dui. 'n Getal dui op 'n hoofsin. 'n Getal wat na 'n ander getal voorkom, dui op 'n hoofsin wat gedeeltelik afhanklik is van 'n ander hoofsin, byvoorbeeld 1.1. Dit gebeur gewoonlik wanneer 'n karakter in 'n verhaal aan die woord kom. Kleinletters dui bysinne aan. Kleinletters sal dus altyd ná 'n getal (die hoofsin) voorkom, byvoorbeeld 1.a. Klein

Romeinse syfers dui 'n bysin aan wat afhanklik is van 'n ander bysin. 'n Romeinse syfer sal dus altyd ná die kombinasie van 'n getal en 'n kleinletter voorkom, byvoorbeeld 1.a.i. Laastens dui 'n Griekse kleinletter 'n bysin aan wat afhanklik is van die laasgenoemde tipe bysin. 'n Griekse kleinletter sal dus altyd ná die kombinasie van 'n getal, kleinletter en Romeinse syfer voorkom, byvoorbeeld 1.a.iv.α. Woorde of frases waaroor daar, as gevolg van die tekskritiese proses, twyfel bestaan, verskyn tussen [blokhakies]. Woorde of frases wat as gevolg van sintaktiese redes ter wille van duidelikheid bygevoeg word, verskyn tussen {krulhakies}.

- Hierna volg 'n sintaktiese vertaling met dieselfde numeriese sisteem.
- Vervolgens word die gedeelte in 'n semantiese struktuur opgedeel. Hierdie struktuur-indeling is enersyds op die resultate van die vorige twee stappe gegrond, en andersyds op 'n subjektiewe interpretasie van die opbou van die gedeelte.
- Laastens word eksegetiese en tematiese kommentaar op die teksgedeelte gegee. Die kommentaar poog om die resultate van Hoofstuk 1 deurlopend aan die eksegetiese resultate te toets.

In Hoofstuk 4 word voorstelle vir verdere navorsing bespreek.

1.7 Ortografie

In hierdie studie word daar deurlopend van die Harvardverwysingstegniek gebruik gemaak. Voetnotas word slegs vir bykomende kommentaar en kantlynopmerkings gebruik. Aanhalings verskyn in die oorspronklike taal tussen “dubbel-aanhalingstekens”. Woorde wat klem dra of uitgelig word,

verskyn in **vetdruk**. Woorde van 'n vreemde taal, wat nie deel is van 'n aanhaling nie, verskyn in *skuinsdruk*. Aanhalings wat vyf reëls of langer is, verskyn in 'n afsonderlike paragraaf sonder aanhalingstekens tussen 'n 1,5 sentimeter inkeping aan elke kantlyn. Wanneer daar na die Afrikaanse vertaling van 'n Hebreuse woord verwys word, staan dit in 'enkel-aanhalingstekens'. Afkortings staan tussen hakies. Die woord 'Josua' word in die teks van die verhandeling voluit geskryf, maar afgekort indien dit tussen hakies voorkom. Die leestekens wat by die sintaktiese ontleding aangewend word, word by die **uiteensetting van die verhandeling** omskryf.

HOOFTUK 2: SOSIALE WAARDES AS BEPALLENDE FAKTOR BY OORLOGSDENKE

2.1 Eer en skande

Eer kan in twee kategorieë ingedeel word, nl. toegekende (*ascribed*) eer en verwerfde (*acquired*) eer. Hierdie studie is veral met verwerfde eer gemoeid:

Acquired honor...is the socially recognized claim to worth that a person acquires by excelling over others in the social interaction that we shall call challenge and response. Challenge and response is a sort of social pattern, a social game, if you will, in which persons hassle each other according to socially defined rules in order to gain the honor of another.

(Malina 1993:34)

Die sosiale spel maak meer sin as 'n mens besef dat eer, soos alle ander middele in die Ou-Nabye Ooste, beperk is (Foster 1965; Malina 1993:90-116; Neyrey 1998). Eer is beperk in omvang – wanneer die eer van een persoon toeneem, impliseer dit noodwendig die afname in iemand anders se eer. Alhoewel Malina hier individuele gedragskodes in gedagte het, kan dieselfde soort spel ook op die interaksie tussen groepe of volke toegepas word. Volgens Malina (1993:34-35) bestaan die spel uit drie fases:

(1) the challenge in terms of some action (word, deed, or both) on the part of the challenger; (2) the perception of the message by both the individual to whom it is directed and the public at large; and (3) the reaction of the receiving individual and the evaluation of the reaction on the part of the public.

In die lig hiervan kan oorlog dus beskou word as 'n uitdaging van die ander volk se eer (Niditch 1993:92-94). Die ander volk se opsies oor hoe om te reageer is beperk. Hulle kan óf oorgee óf hulle eer verdedig. Militêre oorwinning verhoog die volk wat oorwin se eer (2 Kon 14:10), terwyl dit skande bring oor die oorwonne volk (Jes 23:9; Nah 3:10; Klaagl 1:8) (Olyan 1996:204). Gevolglik is die uitkoms van die oorlog deur die res van die antieke wêreld waargeneem en bevestig (Klaagl 1:8). Dit verklaar waarom Rome soveel aansien van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld geniet het.

Wanneer iemand se eer uitgedaag word, maak die uitdager aanspraak daarop dat hy die sosiale sfeer van 'n ander mag betree (Malina 1993:35). Die rede hiervoor kan positief of negatief wees (Malina 1993:35). 'n Positiewe rede sal te doen hê met die daarstel van 'n resiprokale verhouding tussen die twee partye. 'n Negatiewe rede hou verband met die permanente of tydelike ontworteling van die ander party se sosiale status. Oorlog sal volgens hierdie onderskeid 'n negatiewe rede wees vir die uitdaging van 'n ander se eer. Net soos wat die individu sy familie se eer in die gemeenskap verdedig, verdedig die weermag ook sy volk se eer in die wêreld. Dit gaan hier om meer as 'n blote toepassing van die gedragskodes van individue op volke. Die antieke mens se totale lewe was met hierdie spel deurdring. Elke handeling was óf 'n uitdaging óf 'n reaksie daarop. Dit het daartoe gelei dat

hulle 'n kultuur was wat deur antropoloë “**agonisties**” of “strydlustig” genoem word, wat aandui dat hulle gehele verwysingsraamwerk rondom die sosiale spel gedraai het (Malina 1993:37). In soverre oorlog by hierdie spel inpas, is daar niks verkeerd nie. Die onderliggende ooreenkoms tussen hierdie sosiale spel en oorlog kan uit die volgende stelling van Malina (1993:34) afgelei word: “Challenge and response is a sort of constant social tug of war, a game of social push and shove.” Oorlog is selfs noodsaaklik om die eer van 'n gemeenskap te behou en te verdedig: “Glory, honor, and prestige were first and foremost obtained by war” (Moxnes 1996:36). Eer is 'n aanvaarbare kriterium vir die regverdiging van oorlog, aangesien “...honor and shame serve as socially preferred sanctions or orientation for behavior” (Malina 1993:54). Die omvang van beskikbare eer is immers beperk, wat impliseer dat iemand noodwendig aan die kortste end gaan trek. Die belangrike saak is dat dit nie **jou** volk is wat as verloorder uit die stryd sal tree nie. Die moderne en postmoderne mens sien oorlog eerder as 'n onnodige verskynsel (Jeurissen 1993:24-30; Shannon 1983:112). Eer is nie vir hom/haar 'n primêre sosiale waarde nie (Plevnik 1998:114). En selfs al sou 'n mens dit as 'n primêre waarde onderskei, word daar vandag geglo dat daar genoeg eer vir almal is (Neyrey 1998:126), wat beteken dat oorlog nog steeds nie regverdigbaar is nie. Wat belangrik is, is die vrede en welvaart van almal in die wêreld.

Eer het in die antieke tyd aanleiding gegee tot 'n goeie naam of reputasie in die gemeenskap (Malina 1993:38). Om 'n eerbare naam in die gemeenskap te hê, was noodsaaklik vir oorlewing. Die mense van die antieke tyd was nie ekonomies so selfonderhoudend en onafhanlik soos vandag se mense nie. Hulle was op mekaar aangewese wat basiese lewensmiddele betref (Oakman

1996). Die openbare lewe het in daardie tyd 'n graad van interafhanklikheid, samewerking en gedeelde bedrywe vereis (Polanyi 1944). Hierdie kontraktuele koalisies en vrye assosiasies is tussen families gevorm. As jy of jou familie 'n slegte naam in die openbare lewenskonteks gehad het, sou niemand met jou wou assosieer nie, wat noodlottige gevolge kon hê (Malina 1993:38). Om die eer van jou familie in die openbaar te verdedig, was dus van primêre belang vir oorlewing. Net so noodsaaklik was die eer van 'n volk of stam vir oorlewing. 'n Goeie militêre mag het respek by ander volke afgedwing, wat weë vir handelsooreenkomste en ander vorme van samewerking moontlik gemaak het (Adcock 1940:75). Oorlog, as 'n handeling waardeur die eer van 'n volk verdedig word, was dus noodsaaklik vir oorlewing. 'n Volk se eer het afgehang van sy vermoë om homself teen die magte van die wêreld te verdedig. 'n Volk wat hierin gefaal het, is uitgelewer aan die uitbuiting van ander, wat kon lei tot uitwissing. In die moderne konteks van ekonomiese globalisasie is 'n land se vermoë om 'n ekonomiese faktor te bly meer bepalend (as die eer van daardie land) vir samewerking met ander lande (NTvl Sin 2001:144-155). Oorlog is vir vandag se mens 'n ongewenste fenomeen, want dit verarm die betrokke lande (Melman 1984:390-393; Shannon 1983:113-114). Dit stuit ook die moontlikheid van samewerking, eerder as om dit te bevorder.

Eer is destyds ontleen aan 'n persoon se vermoë om mense, en nie voorwerpe of sake nie, te beheer (Malina 1993:39). Waar mag vir antieke mense belangrik was as 'n middel tot eer, is besittings vir vandag se mens belangrik as 'n bewys van finansiële welvaart (Malina 1993:39). Daarom beoordeel vandag se mens oorlog in 'n negatiewe lig. Oorlog ontnem mense van hul besittings en geld (Melman 1984). Vir die antieke mens was

oorlog 'n aanvaarbare manier waarop beheer oor 'n ander volk verkry kon word. Hierdie beheer het die eer van die dominante groep verhoog.

Dit is verder belangrik om daarop te let dat die hoof van 'n groep die eer van daardie groep simboliseer en beliggaam (Malina 1993:45). Eer as sosiale waarde is aan eer as etiese waarde gelykgestel. Dit hou in dat die eer van die groep, wat deur die hoof van daardie groep beliggaam word, die hoogste etiese of morele doelwit van daardie groep is. Die noodwendige implikasie is dat die hoof van 'n spesifieke groep ook moraliteit beliggaam en gevolglik bo kritiek van binne die groep verhewe is (Malina 1993:48). Die keiser verpersoonlik dus die eer van die Romeinse Ryk en sy oordele is inherent goed. Dit beteken dat as hy besluit dat oorlog op 'n gegewe tydstip die beste uitweg is, daardie besluit inherent goed en moreel aanvaarbaar is. Dit staan lynreg teenoor die Westerse idee van 'n universele morele standaard, wat normatief vir alle volke geld. In die antieke tyd was daar nie so iets soos 'n universele morele standaard nie (Malina 1993:43). Die president van 'n land is nie vandag meer bo kritiek verhewe nie, veral nie waar oorlog ter sprake is nie. Hiervan lewer die hippietydperk en die mislukte pogings van president Nixon om die publiek oor te haal om sy militêre beleid te ondersteun, genoegsame bewys.

Die eer van 'n volk was inherent verbind aan die eer van daardie volk se godheid. Oorlog was dus op godsdienstige vlak 'n verdediging van die eer van 'n betrokke volk se god (Jes 37:21-35) (Botha 2000:269-282).

Ten spyte van die feit dat antieke leiers bo kritiek verhewe was, is eer ook bekom deur suksesvolle oorlogvoering (2 Kon 14:10). Waar hedendaagse

leiers gekritiseer word wanneer hulle 'n oorlog aanpak, (afgesien van die uitkoms daarvan), het die eer van antieke leiers toegeneem tydens suksesvolle oorloë (Niditch 1993:100-101,103). Eer word gesien as die grootste rede waarom antieke leiers, veral gedurende die Romeinse Ryk, oorlog met ander nasies sou oorweeg (Bernstein 1994:62).

2.2 Groepsoriëntasie

In ons kultuur word mense in terme van hulle persoonlike ontwikkeling ontleed. Menslike gedrag word aan die hand van persone se individualiteit en unieke eienskappe verklaar (Malina 1993:66). Menseregte en demokrasie is simptome van 'n individualistiese samelewing (Ember & Ember 1994:197). Modernisme en post-modernisme word gekenmerk deur individualisme:

‘Modernisme’ verwys gewoonlik na 'n wêreldbeskouing en lewenstyl wat enersyds ontwikkel het onder die impak van 'n toenemende klem op rasonale denke en die vinnige ontwikkeling van die natuurwetenskap en tegnologie, en andersyds aangevul is deur 'n baie sterk gevoel van die mens se waarde as individu.

(Durand 2002:23)

Hierteenoor was die Mediterreense persoonlikheid veral groepsgeïënteerd in hul denke (Malina 1979). Hierdie psigologiese tendens word **diadisme** genoem, en staan teenoor kontemporêre individualisme:

Such a group-embedded, dyadic personality is one who simply needs another continually in order to know who he or she really is ... They feel the need of others for their very psychological existence, since the image they have of themselves must agree with the image formulated or presented by significant others, by members of significant and person-sustaining groups such as family, village, even city and nation.

(Malina 1993:67)

Die voorvereiste vir 'n interpersoonlike uitruiling van identiteit is dat beide partye oortuig moet wees dat daar 'n gemeenskaplike en persoonlike band tussen hulle bestaan. Só 'n band behels, in afnemende volgorde van belangrikheid, die volgende: bloedverwantskap, gemeenskaplike kennis, nasionaliteit (Van Dyk 2003:99). Indien die enigste band tussen twee persone hulle gemeenskaplike mensheid is, sal die interaksie tussen hulle onpersoonlik wees. Interaksie met buitelanders is dus soos interaksie met 'n stoel of rugbybal (Malina 1993:68). Die binnegroep sien homself op 'n etnosentriese wyse as die standaard van wat werklik menslik is (Hobbs 1989:188). Hierdie denkmodel het dit moontlik gemaak vir die antieke mens om oorlog as moreel aanvaarbaar te evalueer, aangesien dit interaksie met 'n onpersoonlike bedreiging van buite was (Hobbs 1989:192; Rowlett 1996:168). Oorlog was aanvaarbaar, want dit het die belange van die groep gedien. In lyn hiermee is daar meestal meer gewelddadig teenoor buitelanders opgetree (1 Kon 12:24) (Niditch 1993:17-18; Van Dyk 2003:99). In sommige gevalle is oorlog slegs as oorlog beskou indien dit met 'n buitegroep gevoer is (Niditch 1993:17-18). Die beperkinge op

geweld (Van Dyk 2003:99,104) en oorlogspraktyke (Niditch 1993:19-20) word dus al hoe strenger hoe nader daar aan die betrokke binnegroep beweeg word. Dit is immers moeiliker om 'n groeplid te vermoor as wat dit is om 'n buitestaander te vermoor (Niditch 1993:21; Van Dyk 2003:98). In die kontemporêre individualistiese denkmodel van vandag is oorlog moreel onaanvaarbaar, omdat dit 'n skending van slagoffers se basiese menseregte is (Ember & Ember 1994:197; Stone 1988:66-68; Van Dyk 2003:97). Daar is dus 'n persoonlike implikasie. Vir die antieke mens was oorlog egter onpersoonlik en dit is met 'n onpersoonlike entiteit gevoer.

'n Verdere gevolg van groepsgeoriënteerdheid is veralgemening (Malina 1993:69-70). Wat waar is van een Griek, is waar van alle Grieke, aangesien die identiteit van die individu deur die groepsidentiteit bepaal word en daarin opgaan. Dit hou by implikasie in dan dat daar nie slagoffers in enige oorlog is nie. Alle lede van 'n buitegroep is ewe skuldig daaraan dat hulle in die agonistiese spel die ander groep (jou groep) bedreig het. Die buitegroep word gerelativeer en geobjektiveer tot 'n gesiglose bedreiging van die ander groep se voortbestaan (en daardeur ook jou eie) (Hobbs 1989:187-188). In die Westerse antroposentriese denke is oorlog 'n wrede verskynsel wat op mense gerig is (Ember & Ember 1994:197). Hierdie mense haal ook asem en is ook mense met gesigte, maar hulle word onskuldige slagoffers van onnodige oorloë. Die Romantiek van Jean Jacques Rousseau met die uitspraak van vryheid, gelykheid en broederskap vir alle mense is 'n moderne filosofie wat vreemd is aan die antieke mens.

'n Gevolg van die genoemde veralgemening is dat daar van die oortuiging uitgegaan word dat menslike optrede stereotipies en onveranderlik is

(Malina 1993:69-70). Alle lede van die buitegroep word gewoonlik as onbetroubaar bestempel (Ember & Ember 1994:192-193). Die optrede van elke familie, stam, stad of nasie is voorspelbaar en so ook dan die individu wat tot daardie groep behoort. Hiervolgens is oorlog en die uitwissing van ander volke dus regverdigbaar en selfs verkieslik, want as 'n groep eenmaal 'n bedreiging was, sal hy altyd een wees (Ember & Ember 1994:194-196). As 'n stam jou eer eenmaal uitgedaag en jou lewensmiddele bedreig het, sal hy dit weer doen.

2.3 Beperkte middele

Ek het reeds daarop gewys dat die antieke mens alle middele as beperk beskou het. Die rede hiervoor is natuurlik omdat hulle so 'n eenvoudige en karige bestaan met 'n beperkte aantal lewensmiddele moes voer (Malina 1993:92; Oakman 1996; Redfield 1956). Indien daar dan 'n beperkte hoeveelheid kos, klere en water beskikbaar is, moet dit seker ook geld vir ander dinge in die lewe, soos eer, geld, eiendom, vriendskap, semen en geluk (Foster 1965; Malina 1993:95). Daar is voorts geglo dat die beperkte hoeveelheid middele nie vermeerder of verminder kon word nie (Malina 1993:95). Die noodwendige logiese gevolg hiervan was dat 'n individu of groep homself slegs kon bevoordeel ten koste van ander (Malina 1993:95). 'n Volk kon sy eie eer en lewensmiddele slegs vermeerder ten koste van 'n ander volk s'n. Oorlog was dus deel van die daaglikse stryd om oorlewing (Davie 1929:12; Melman 1984:388; Niditch 1993:15). Alle lewensmiddele was skaars en oorlog het daarvoor gesorg dat die getalle van diegene wat daarvan gebruik gemaak het, beperk is (Ember & Ember 1994:190-193; Niditch 1993:15). Dit verklaar verder waarom oorlog nie moreel veroordeel

is nie. Ons het reeds gesien dat die groep se belange eerste kom. Ons het ook reeds gesien dat oorlog 'n geveg om eer is en dat eer noodsaaklik is om te kan oorleef. Dit beteken dus dat oorlog altyd gesien is as selfverdediging. Indien 'n ander stam my stam se eer wegneem, word my stam van sy basiese lewensmiddele, wat noodsaaklik is vir oorlewing, ontnem. Die Afrikaanse gesegde: “die een se dood is die ander se brood” is 'n lewende werklikheid vir mense wat alle middele as beperk sien. Die mens van die Een-en-Twintigste Eeu, daarenteen, glo dat alle middele onbeperk in hoeveelheid is (Neyrey 1998:126). Gevolglik meen vandag se mense dat lewensmiddele nie 'n goeie rede is om oorlog te voer nie (Niditch 1993:15). Te danke aan ekonomiese globalisasie en die wêreldwye verspreiding van lewensmiddele, is daar genoeg lewensmiddele vir almal, dit moet net reg verdeel word (Ember & Ember 1994:196,205; Neyrey 1998:126). Verder is die koste verbonde aan voorbereiding vir en deelname aan hedendaagse oorloë so hoog dat dit die lande wat daarby betrokke is, ekonomiese skade laat ly (Melman 1984:390-393). Waar die materiële en ekonomiese aanwins van oorlog in die antieke tyd die koste daarvan oorskry het, oorskry die koste van moderne oorloë die materiële en ekonomiese aanwins daarvan by verre (Ember & Ember 1994:197; Melman 1984:389-390).

Nog 'n uitvloeisel van die idee dat alle middele beperk is, is dat meeste mense destyds daarmee tevrede sou wees om net hulle bestaande toegekende eer te kon behou (Malina 1993:96). Daardeur sou hulle nie die harmonie of stabiliteit in die gemeenskap versteur nie, maar wel die vrede handhaaf. Daar is twee basiese maniere waarop mense dus hulle toegekende eer in stand sou hou: “(1) by using a sort of personal defensive strategy toward others with whom they do not want to get involved and (2) by striking up

selective dyadic alliances with those with whom they do want to get involved” (Malina 1993:96). Dit beteken dat oorlog dus meestal ’n defensiewe strategie is, waardeur gepoog word om die land se status in stand te hou. Die eerbare persoon sou nie homself aan ander opdring nie, maar ook nie toelaat dat ander hom eksploiteer nie. Dieselfde is waar van oorlogvoering. ’n Eerbare stam sou nie ander eksploiteer nie, maar ook nie toelaat dat ander stamme hom uitbuit nie. Die enigste tyd wanneer mense oor die algemeen teen ’n politieke bestel in ’n gemeenskap sou rebelleer, is wanneer hulle reg tot lewensonderhoud en oorlewing weggenem word (Malina 1993:97). Die reg tot oorlewing is ’n dieperliggende reg om die eer van die familie in stand te hou. Hierdie reg tot oorlewing is die aktiewe morele beginsel van die antieke ongekompliseerde gemeenskappe. Wanneer mense in opstand sou kom teen ’n politieke bestel, sou dit oor die algemeen nie wees om hulle eer te verhoog of om ’n hoër lewensstandaard te bekom nie, maar eerder om slegs hulle toegekende status in stand te hou (Malina 1993:97). Oorlog word in lyn hiermee gesien as ’n aktiewe morele verdediging van die eer van ’n gemeenskap, ter wille van oorlewing. Die volk se reg tot lewensonderhoud word verdedig (Ember & Ember 1994:194-196). Oorlog is dus altyd moreel geregverdig, aangesien dit geïnterpreteer word as ’n defensiewe strategie ten einde lewe moontlik te maak. Selfs wanneer oorlog aktief deur een groep geïnisieer word, is dit steeds ’n verdedigingsmeganisme (Ember & Ember 1994:194-196; Rich 1993:38-68).

Tot dusver het ons gekyk na die verdediging en instandhouding van verwerfde eer as ’n beperkte middel. Die tweede wyse waarop eer in stand gehou kan word, is deur deel te word van selektiewe diadiese alliansies of bondgenootskappe (Craigie 1978:69; Malina 1993:99-103; Olyan 1996). In

die sosiale sfeer het dit veral in terme van gildes gestalte gevind, maar in die militêre sfeer ook in terme van bondgenote (*auxiliaries* of *treaties*) (Craigie 1978:69; Kamm 1995:173-174). Die Romeine was veral meesters in hulle werwing en keuse van bondgenote vir militêre doeleindes. “The military power that Rome carefully constructed through alliances gave it the power to defeat its most formidable enemies” (Bernstein 1994:65). Die kontrak kan gemaak word tussen families van dieselfde status (**kollegiale kontrak**) of tussen families met verskillende statusse (**weldoener-kliënt kontrak**) (Craigie 1978:69; Olyan 1996; Malina 1993:100-101). Rome se bondgenootskap met ander volke het gewoonlik in die laaste kategorie geval, waar Rome dan die rol van die weldoener vervul het. Rome het vrede, beskerming en ’n plek in die Ryk (alles nodig vir oorlewing) aan ander volke verskaf en het in ruil daarvoor soldate gekry (Bernstein 1994:65-68).

Indien almal in ’n antieke gemeenskap sou werk om hulle eer te behou, impliseer dit dat niemand oor die algemeen daarop uit was om ryk te word nie (Malina 1993:103). Die doel van die lewe was bloot om jou eer in stand te hou (2 Sam 10:1-10) (Botha 2000:269-282), en nie (soos vandag) jou prestasie of welvaart nie (Oakman 1996:126). Oorloë is primêr geveg om ’n groep se eer in stand te hou (Olyan 1996:204), en nie om etiese redes, soos in die geval van vandag nie. Dit verduidelik waarom hedendaagse mense negatief is oor die **redes** vir oorlogvoering, terwyl die antieke mense nie negatief daaroor was nie. Die eerbare persoon sou nooit goedere of geld versamel nie, aangesien dit noodwendig (in terme van die idee van beperkte middele) sou beteken dat heelwat ander mense in die gemeenskap en groep daardeur beledig word (Malina 1993:104). Mense wat dit wel gedoen het, soos tollenaars, was onderaan die sosiale leer. Die leier van ’n groep was

egter bo kritiek verhewe en kon rykdom bymekaarmaak soos hy wou (vgl 1 Kon 4:20-28; 7:1-12). Die doel van oorlogvoering was dus nie om welvaart bymekaar te maak nie, maar om die ekwilibrium in die kosmos te handhaaf.

In 'n sisteem van beperkte middele speel kousaliteit 'n belangrike rol. Alles wat gebeur, word deur een of ander persoonlikheid veroorsaak, of dit nou 'n ander mens, 'n engel of 'n god is. “Consequently, when something significant happens, positive or negative, the question to ask is ‘Who did it?’ (not ‘What did it?’ as in our culture)” (Malina 1993:109). Dit bring mee dat die oorsaak van natuurlike rampe, soos droogte of vloede, redelik maklik aan 'n ander volk toegeken kon word (Ember & Ember 1994:194-196). Hierdie volk sou jou volk vervloek het, of net eenvoudig jou geregtelike lewensbronne getap het vir hulle eie oorlewing (Ember & Ember 1994:194). Die oplossing vir die krisis sal wees om die oorsaak daarvan te verwyder (Ember & Ember 1994:195). Oorlog is dan 'n aanvaarbare wyse waarop hierdie doel bereik kan word, want daardeur kan die ander volk uitgewis word (vgl Jos 23:5) (Ember & Ember 1994:194-195). Met moderne natuurwetenskap kan ons die natuurlike oorsake van natuurrampe nader bepaal, wat beteken dat die oorsaak by **iets** moet lê, in plaas van by iemand. As gevolg hiervan is oorlog 'n onlogiese wyse waardeur die lot van die ganse mensdom verbeter kan word en byvoorbeeld die hongersnood van 'n bepaalde groep weggeneem kan word (Ember & Ember 1994:196).

'n Laaste implikasie van 'n lewensperspektief in terme van beperkte middele is dat daar nie so iets bestaan het soos 'n universele sosiale verantwoordelikheid nie (Malina 1993:43). Daar was dus nie 'n begrip van 'n universele etiek of moraliteit in terme van universele menseregte nie

(Ember & Ember 1994:197). Die idee van die gelykheid van alle mense het nie bestaan nie (Ember & Ember 1994:197). Sosiale verantwoordelikheid is beperk tot die groep waaraan iemand behoort het: “Homicide committed on outsiders is not sacrilegious and might even be meritorious, as in defense of the group’s honor in war – and often in peace” (Malina 1993:47). Die gevolgrtekkings hieruit is dat oorlog dus nie ’n sonde teen die algemene mensheid is soos vanuit ons perspektief nie, maar dat dit eerder ’n verdediging van die sosiale eer van ’n bepaalde groep is.

2.4 Reinheid

Daar is meer as een definisie van reinheid. Malina (1993:151) definieer heiligheid (dws godsdienstige reinheid) as volg:

The sacred is that which is set apart to or for some person ... The opposite of the sacred is the profane, the unholy, the non-sacred. The profane is that which is not set apart to or for some person in any exclusive way ... [D]elineating self-apartness can take place in different dimensions: between mine and yours, between ours and theirs, and between the human and the non-human.

Wat hierdie studie betref, val die fokus veral op die lyne wat tussen groepe getrek word. Mense maak nie net ’n onderskeid tussen ons en hulle nie, maar vul ook hierdie afgegrensde areas met gevoel en waarde (Malina 1993:152). Wanneer Israel haarself byvoorbeeld sien as die uitverkore, heilige volk van God, vul dit haar met ’n gevoel van godsdienstige meerderwaardigheid teenoor ander volke. In sommige gevalle is dit op

sigself reeds 'n goed genoeg rede vir oorlogvoering (Rowlett 1996:168). Die invloed van reinheid op oorlogsdenke behels egter meer. Die objek van onreinheid is iets of iemand wat uit plek is en wat verwarring in die algemeen aanvaarde sosiale kaart van die werklikheid veroorsaak (Douglas 1966). Dit is iets of iemand wat die voorafbepaalde grens oorgesteek het (Malina 1993:153). Reinheidsreëls is daarop gemik om alles en almal in die samelewing op die plek en tyd waar hulle hoort, te hou. Dit gaan dus weer eens om orde in die samelewing (Hobbs 1989:189). Wanneer 'n stam die grens oorstek wat tussen twee stamme getrek is, is daardie stam in die oë van die ander stam onrein (Malina 1993:157). Die grens kan sosiaal, godsdienstig of fisies van aard wees (Rowlett 1996:166-169). Oorlog is in hierdie geval 'n goeie manier waardeur die element van besmetting verwyder word en reinheid herstel kan word (Hobbs 1989:187-189; Rowlett 1996:156-180).

Daar is egter 'n ander manier waarop 'n ander volk as onrein bestempel kan word, sonder dat 'n sosiale, godsdienstige of fisiese grens eers oorgesteek hoef te word. Dit is deur 'n ander volk te sien as 'n **anomalie**. 'n Anomalie is iets of iemand wat in sy wese nie by die gebruikelike kulturele kaart inpas nie (Malina 1993:154). Dit is iemand wat op die sosiale periferie van die samelewing hoort (Malina 1993:159-162). Albinisme is 'n voorbeeld van 'n anomalie. In die samelewing is daar 'n duidelike grens tussen blankes en nie-blankes, maar 'n albino val nie in een van die twee kategorieë nie. “If we are enculturated to react with strong negative feelings toward certain anomalies, to view them as triggers of disgust or hate, we would call this class of anomalies **abominations**” (Malina 1993:154). As gevolg van die antieke mens se diadiese denkpatroon sou hy maklik 'n ander volk slegs op

grond van sy bestaan as 'n anomalie kon bestempel en as 'n abominasie kon beleef (Van Dyk 2003:98). Israel (Malina 1993:160-161) en Assirië (Hobbs 1989:188) het byvoorbeeld ander etniese groepe summier op grond van hulle etnisiteit as 'n abominasie beleef (vgl Ps 144). Malina (1993:155-157) onderskei vyf maniere waarop kulture kan kies om anomalieë te hanteer. Dit is slegs die tweede moontlikheid wat vir die doeleindes van hierdie studie van belang is: “Secondly, any anomaly might be controlled physically. For example, people in our society who commit murder are generally physically removed from our midst.” Oorlog sal dus hierdie funksie vervul, naamlik om die anomalie fisies te elimineer. “The activity related to these peoples of the periphery is elimination or subjugation” (Hobbs 1989:187-188). Sodoende kon 'n oorlog geveg word op grond van die eenvoudige rede dat die vyand 'n anomalie en abominasie was. Geen verdere regverdiging was nodig nie. Vandag lyk sake egter anders. Geen volk kan bloot op grond van sy bestaan 'n anomalie wees nie. Volgens die hedendaagse sosiale waarde van pluraliteit is alle volke gelyk en geregtig op 'n bestaansreg op grond van hulle gemeenskaplike mensheid. Westerlinge word deur enkulturasie geleer dat diskriminasie, soos rassisme en seksisme, verkeerd is. Dit word dan op volke en lande van toepassing gemaak. Waar diskriminasie vir ons 'n onaanvaarbare rede vir oorlogvoering is, was diskriminasie vir die Ou-Nabye Oosterse mens juis 'n verkieslike rede vir oorlogvoering.

2.5 Gevolgtrekking

Daar kan voorlopig 'n oortuiging ten gunste van die hipotese gemaak word. Uit die bogenoemde wil dit blyk asof die sosiale kernwaardes van die

antieke mens wel in 'n groot mate verklaar waarom daar destyds so positief oor die fenomeen van oorlog geoordeel is.

Die hipotese in geheel, tesame met elke afsonderlike verklaring van antieke toegeneëtheid tot oorlog, moet egter eers aan die inhoud van antieke literatuur getoets word. Sodoende kan dit bevestig, aangepas **of** as onaanvaarbaar afgemaak word:

Social-scientific criticism involves a process of logic that is neither exclusively deductive (from model to material) nor inductive (from material to hypothesis) but inclusive of both in a procedure characterized as **abduction**. Abduction is a process in logic of the discovery procedure of working from evidence to hypothesis, involving a back and forth movement of suggestion checking.

(Elliott 1993:48)

Die doel van die volgende hoofstuk is om die hipotese in geheel, tesame met die afsonderlike verklarings van antieke oorlogsoptimisme aan die hand van 'n antieke teks te toets.

HOOFSTUK 3: GEFOKUSDE EKSEGESE VAN JOSUA 23:1-16

3.1 Die keuse van Josua 23:1-16

3.1.1 Die boek Josua

In die boek Josua word beide die temas van oorlog en sosiale waardes aangeraak. Josua as literêre werk fokus in 'n groot mate op die militêre verowering van ander volke en die motivering daaragter (Beek 1981:26-32; Leslie Hoppe 1982:16-18; Nelson 1997:16-20; Wright 1982:10-13). Wanneer Butler (1983:xxii) die tradisies waarop die boek gegrond is evalueer, kom hy tot die volgende gevolgtrekking:

These traditions also have roots in the political and military struggles of early Israel ... Such traditions had their origins amidst the struggles of Israel itself to gain her land, to gain peace with her neighbors, and quite importantly to gain a sense of unity among her own various tribes and clans.

Die boek Josua is nie alleen as gevolg van die militêre inhoud en aard daarvan geselekteer nie, maar ook as gevolg van die kontroversie wat daaronder bestaan. Die positiewe ingesteldheid van Israel teenoor oorlog kom in min ander Bybelboeke so duidelik na vore as in die boek Josua. Ten spyte van, of dalk juis as gevolg van, die grusame en oorloglustige inhoud

van die boek, kan Woudstra (1981:32) die volgende oor die gees daarvan sê:
“An air of joyful optimism pervades the book of Joshua.”

In die verlede is heelwat oorloë vanuit die boek Josua godsdienstig geregverdig (Craigie 1978:21-32; Hamlin 1983:xi; Niditch 1993:3-4). Vandag kan ons die inhoud van die boek nie kleinkry nie:

Many readers, moreover, whether Christian, Jewish, or of other persuasion, are repelled by the Joshua account of divinely sanctioned mass killings. They find the apparent hatred of foreigners offensive and the long lists of cities and boundary lines boring. For some, a superficial reading of the Joshua story is enough to turn them away from the whole OT, if not the entire body of Christian Scripture.

(Hamlin 1983:xi)

Sommige kontemporêre geleerdes het selfs al gepoog om die grusame en oorlogslustige inhoud van Josua weg te vertaal of weg te verklaar (Leslie Hoppe 1982:17; Niditch 1993:41; Rowlett 1996:65). Westerse lesers kan hulself nie met hierdie optimisme teenoor geweld assosieer nie (Hobbs 1989:14-15; Nelson 1997:2,18,20; Niditch 1993:41; Rowlett 1996: 68; Van Dyk 2003:96-97). In hierdie opsig sluit die hele boek van Josua as literêre werk goed by die tema van hierdie studie aan. Die optimisme van die eerste lesers van Josua staan lynreg teenoor die negatiewe waardering wat daar huidig ten opsigte van die boek bestaan. Die digotomie wat daar tussen

antieke en moderne gevoelens oor die gewelddadige inhoud van die boek Josua bestaan, is die fenomeen wat deur hierdie studie opgeklaar moet word.

3.1.2 Josua 23:1-16

In die perikoop word beide die temas van oorlog en sosiale waardes aangeraak. Josua 23:1-16 som in 'n groot mate die teologie van Josua op, veral soos die finale redaktor, naamlik die Deuteronomis, dit verstaan het (Alfrink 1952:10; Beek 1981:13; Gray 1986:40,51-52; Wright 1982:51). Soggin (1972:4) gaan selfs so ver as om te sê dat gedeeltes uit Josua 23 en 24 “...form an epilogue which provides a kind of Deuteronomic key to the whole book of Joshua.”

3.2 Die eksegetiese metodiek

Die meeste kommentare op die boek Josua bespreek in hul inleidende gedeeltes die volgende sake: 1) die bronne agter en die redaksie van die boek Josua, 2) die historisiteit van die boek Josua, 3) die waarde van argeologie in die soeke na historisiteit, 4) die figuur van Josua, 5) die teologie van die boek Josua, 6) die verwante tekste. Dit is duidelik dat diakroniese vrae die kommentare oorheers. Die sinkroniese eksegeses het egter ook waarde (Nelson 1997:12). In die wetenskaplike eksegeses van Josua 23:1-16 gaan ek veral teksimmanent te werk gaan. Die rede hiervoor is nie 'n negatiewe waardering van diakroniese eksegetiese metodes nie, maar die feit dat 'n gedetailleerde ondersoek op die gebied van die onderskeie histories-kritiese metodes, soos die literêre kritiek, die *Gattung*- of vormkritiek, die redaksiekritiek en die tradisiëkritiek, weinig of geen waarde sal hê ten

opsigte van die hipotese van hierdie werkstuk nie. Dit gaan nie in hierdie studie om die vrae na die ontstaansgeskiedenis of die kultiese milieu wat agter die teks lê nie, maar om die inhoud van die teks. Dit beteken nie dat die diakroniese resultate geen waarde vir hierdie studie het nie. Daar sal soms wel na die resultate van vorige diakroniese navorsing op die boek Josua verwys word. Die fokus bly egter op die teksimmanente metodiek. Ook die historisiteit van die boek Josua het min waarde. Dit gaan in hierdie studie eerder oor hoe die Israëliete oor die verskynsel van oorlog gedink het as oor die vraag of 'n spesifieke veldslag werklik plaasgevind het of nie.

3.3 Afbakening van die perikoop

In die afbakening van die perikoop gaan ek tussen twee vlakke van kriteria onderskei, naamlik 1) formele kriteria en 2) inhoudelike kriteria. Eersgenoemde het betrekking op die kriteria wat in die oppervlaktestruktuur van die teks teenwoordig is. Dit verwys dus veral na die taalkundige elemente wat oorweeg moet word. Laasgenoemde is kriteria wat op semantiese vlak funksioneer. Formele kriteria dra meer gewig as inhoudelike kriteria, wat slegs die funksie het om eersgenoemde ondersoek se resultate te ondersteun en te kontroleer. Laastens gaan ek 'n beroep op die literêre kritiek doen as finale kriterium vir die afbakening.

3.3.1 Formele kriteria

- Inleidings- en slotformules: Die eerste woord in Josua 23:1 is "yhiyōw", wat in heelwat gedeeltes van die Ou Testament

funksioneel is om 'n nuwe perikoop in te lei. Die eerste frase van Josua 23, naamlik $\mu y B i r ' \mu y m i Y : m i y h i y \tilde{O} w "$ funksioneer ook as 'n tipiese inleidingsformule. Josua 22:34 toon geen kenmerkende slotformule nie. Die werkwoord waarmee Josua 24 ingelei word, naamlik $^1 s - a , Y < w "$ is nie 'n geykte inleidingsformule nie, maar dit kan as sodanig funksioneer. Josua 23:16 toon geen kenmerkende slotformule nie.

- Subjekwisseling: In die voorafgaande perikoop (Josua 22:9-34) is die subjekte enersyds die stamme Ruben en Gad en die halwe Manassestam (Josua 22:9) en andersyds die Israeliete (Josua 22:11). *Jahwe* word slegs terloops genoem, terwyl die naam van Josua nie eens een maal in die hele perikoop voorkom nie. In Josua 23:1 word beide die name van *Jahwe* en Josua weer opgeneem. In Josua 23:2 blyk dit duidelik uit die gebruik van die werkwoord $a r ; q] Y I w$ dat Josua die handelende subjek in die daaropvolgende gaan wees. Die res van die perikoop bevestig hierdie feit. Verder is Israel nou nie meer die subjek nie, maar die objek van die werkwoord $a r ; q] Y I w "$ in Josua 23:2. Israel funksioneer eers weer in Josua 24:31 as subjek. Josua 24:1 lei nie 'n nuwe subjek in nie. Dit gebeur eers in Josua 24:31.
- Lekseemvoorkeure: Die volgende woorde kom volop in Josua 22:9-34 voor, maar glad nie of slegs enkele kere in Josua 23:1-16: $y n E B] , \div b e W a r] , d g \acute{E} , y x i j \} , f b , v e , h V , n " m] , d [; l] G I , t / l y l i G \tilde{O} , h n B , j ' B e z \tilde{O} m i ,$

÷Der]y®, sj;nÒyPi, rzÉ[;l]a,, ÷heKo, År,a,, drm, l[m, bWv, hl;/[, hj;nÒmi, j b'z, en hd;[e. Die volgende woorde kom volop in Josua 24:1-33 voor, maar selde of glad nie in Josua 23:1-16 nie: hm;k,vi, µ[i, bai, µh;ri]b]a', rh;N:h', µyIr'x]mi, µyrix]Mih' en yrimoaÔh;. Josua 23:1-16 toon 'n tipies Deuteronomistiese woordeskat en styl (Leslie Hoppe 1982:90).

- Sintaktiese merkers: Die werkwoorde van Josua 22:9-34 word hoofsaaklik gekenmerk deur persoonsvorme in die meervoud. Die pronominale suffikse en persoonlike voornaamwoorde kom ook deurlopend in die meervoud voor. Alhoewel meervoudsvorme ook in Josua 23:1-16 volop voorkom, is daar genoeg enkelvoudsvorme om die gedeelte van die voorafgaande te onderskei. In Josua 22:9-34 word daar dikwels gebruik gemaak van die eerste- en die derde persoon meervoudsvorme, terwyl die eerste persoon meervoudsvorm glad nie in Josua 23:1-16 voorkom nie en die derde persoon meervoudsvorm aansienlik minder voorkom. In Josua 23:1-16 is die tweede persoon meervoudsvorm oorheersend. Josua 23:1-16 verskil in een opsig in die besonder van Josua 24:1-13, naamlik dat eersgenoemde van *Jahwe* in die derde persoon enkelvoud praat, terwyl laasgenoemde dit in die eerste persoon enkelvoud doen. Josua 24:14-28 vervat dan weer die taalgebruik van Josua 23:1-16 deur na *Jahwe* in die derde persoon te verwys.

- Genre: Josua 22:9-34 is 'n narratiewe teks, terwyl Josua 23:1-16 'n toespraak is wat deur 'n narratiewe inleiding ingelei word. Josua 24:1-28 is ook 'n toespraak, maar wel met sy eie narratiewe inleiding. Laasgenoemde toespraak is responsories van aard, terwyl eersgenoemde 'n monoloog is.
- Struktuur: Die toespraak word deur 'n tipiese agtergrondskeets (Jos 23:1) en die bymeekaarmaak van 'n gehoor (Jos 23:2) ingelei. Die toespraak is bedoel om samehangend hiermee gelees te word. Op dié manier lei die struktuur 'n nuwe perikoop in. Josua 24 begin op 'n soortgelyke wyse en lei daarom sy eie perikoop in.

3.3.2 Inhoudelike kriteria

- Afronding: In Josua 22:9-11 is die gestelde probleem wat opgelos moet word, die kwessie van 'n nuwe altaar en die moontlike skeuring as gevolg van daardie altaar. Die spanningslyn word deur die hele middelste gedeelte (Jos 22: 12-29) behou, totdat die probleem voorlopig in Josua 22:30 en volledig in Josua 22:33 opgelos word. Die gedeelte eindig op 'n hoogtepunt in vers 34 wanneer die aanvanklike negatiewe konnotasie aan die altaar deur naamgewing omskep word in 'n positiewe konnotasie. Só verteenwoordig Josua 22:9-34 'n afgeronde narratiewe eenheid. Die twee inleidingsformules van onderskeidelik Josua 23:1-16 en Josua 24:1-28/33 sonder die twee gedeeltes van mekaar af as afgeronde, homiletiese perikope in eie reg.

- **Karakters:** Soos dit reeds blyk, is Israel en haar stamme, tesame met prominente figure soos Pinehas die hoofkarakters van Josua 22:9-34. Hierteenoor figureer Josua as hoofkarakter in Josua 23:1-16. In Josua 24:1-28 is Josua, die volk en *Jahwe* (bemiddel deur die stem van Josua) almal hoofkarakters.
- **Plek/ruimte:** In Josua 22:9-34 is die ruimtelike aspek van kardinale belang vir die ontplooiing van die verhaal. Die verhaal wissel af tussen Silo in Kanaän, Gelilot in Kanaän, en Gilead. Die teenoorgestelde is die geval in Josua 23:1-16. Die plek is hier van geen belang nie en word nie eens vermeld nie (Alfrink 1952:111; Bratcher & Newman 1983:292; Butler 1983:254; Leslie Hoppe 1982:90; Soggin 1972:218). Josua 24:1-28 wys weer die belang van Sigem uit.
- **Tyd:** Josua 21:43-45 som op hoedat die verowering en die indeling van die land tot 'n einde gekom het. Israel het die land in besit geneem. *Jahwe* het vrede gegee. Israel se vyande is oorwin. Só is al *Jahwe* se beloftes aan Israel vervul. Dit was met die aanvang van die nuwe vrede tyd dat Josua vir die stamme Ruben en Gad en die halwe Manassestam toestemming gegee het om terug te gaan na hulle eie woonplek toe (Josua 22:1-8). Die gebeure van Josua 22:9-34 speel dus in hierdie tyd af. Josua 23:1 begin met die volgende woorde:

uyBir' uymiY:mi yhiyÒw"¹
 bybiS;mi µh,ybeyÒaoAlK;mi laer;clyIl|
 hw:hyÒ j'ynIheArv,a} yrej}a'
 .uymiY:B' aB; ÷gezÉ ['vu/hywI

Met hierdie paar sinne dui die outeur 'n tydsverloop tussen Josua 22:34 en Josua 23:1 aan (Alfrink 1952:111; Butler 1983:254; Leslie Hoppe 1982:90). Sodoende word 'n nuwe perikoop aangedui.

- Semantiese velde: In Josua 22:9-34 is daar veral twee semantiese velde wat deurlopend voorkom, naamlik 1) die offerkultus en 2) die stamme van Israel. Reeds by die identifisering van lekseemvoorkeure was dit opvallend dat Josua 23 en Josua 24 nie hierdie semantiese velde met Josua 22 deel nie. In Josua 23 is daar weer deurlopende sinspeling op die verbond tussen *Jahwe* en Israel. Elkeen se bydrae en verantwoordelikhede word binne hierdie semantiese veld enersyds geëvalueer en andersyds ingeskerp. In hierdie sin sluit Josua 24:1-28 aan by Josua 23:1-16. Tog word beide teksgedeeltes afgesonder van Josua 22:9-34.

3.3.3 Literêr-kritiese kriteria

Die meeste geleerdes stem saam dat Josua 23 die aanvanklike slot van Josua was (Beek 1981:13; Soggin 1972:14; Wright 1982:58). Josua 24:1-28 is volgens hulle later deur die versamelaar (Beek 1981: 13) of finale redakteur (Gray 1986:52) bygevoeg. Verder sal min wetenskaplikes vandag ontken dat die redakteur wat bekend staan as die **Deuteronomis** vir die inhoud en finale vorm van Josua 23:1-16 verantwoordelik is. Hierdie waarskynlikheid word in die res van hierdie studie as 'n gegewe aanvaar.

3.3.4 Gevolgtrekking

In die lig van al die bogenoemde is dit duidelik dat Josua 23:1-16 'n selfstandige en afgeronde perikoop in eie reg is. Daar is genoegsame redes om die gedeelte van die voorafgaande en die daaropvolgende af te sonder. Die gedeelte toon 'n selfstandige opbou en inhoudelike eenheid. Hiermee is bewyse gelewer oor die selfstandigheid van Josua 23 – 'n feit wat deur ander geleerdes reeds vooraf as vanselfsprekend aanvaar word (Alfrink 1952:10,111; Beek 1981:12-13,199; Boling 1982:71; Bratcher & Newman 1983:5,290; Butler 1983:xxii,250; Gray 1986:40,173; Hamlin 1983:177; Hess 1996:293; Leslie Hoppe 1982:89; Nelson 1997:253; Soggin 1972:3,216; Woudstra 1981:44,331; Wright 1982:519).

3.4 Tekskritiek

3.4.1 Die waarde van die *Septuaginta*

Eerstens moet genoem word dat kritiese weergawes van die vroeë tekste van die boek Josua nog nie gepubliseer is nie (Butler 1983:xvii). Ek gaan, in lyn met alle huidige akademiese werk op Josua, myself besig hou met die Leningrad Kodeks B 19^A wat in die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* onder die redaksie van R Meyer gepubliseer is. Hierdie teks dateer uit 1008 nC. Die *Septuaginta* se weergawe van Josua dateer uit die tweede eeu vC, maar is slegs in manuskripte wat vanaf die vierde eeu nC dateer, gepreserveer (Butler 1983:xviii). Die *Septuaginta* wyk in 'n groot aantal gevalle heelwat van die Hebreeuse teks af (Beek 1981:13; Nelson 1997:22). Die afwykings bestaan nie net uit meganiese haplografieë nie, maar ook uit semantiese foute (Nelson 1997:22). Die grootste aantal verskille kom voor wanneer die

Griekse vertaler die oorspronklike Hebreeuse styl of kontinuïteit probeer verbeter (Butler 1983:xviii).

Dit is belangrik om te beseef dat die verskillende weergawes nie noodwendig altyd by die boek Josua beperk is tot die pogings van die Griekse vertaler nie.

Het is verkeerd uit te gaan van de gedachte, dat onze door de rabbijnen aanvaarde tekste de oudste is. Deze tekst heeft in een oud stadium heel wat varianten gekend, die soms door de handschriften gevonden bij de Dode Zee nog wel te achterhalen zijn. Een schat van gegevens wordt ons echter in handen gespeeld, wanneer we de afwijkingen in oude vertalingen niet onderschatten als slordigheden of eigenwijsheden van de bewerker, maar ze ernstig willen nemen als getuigen van een vloeiende traditie.

(Beek 1981:14)

Die feit dat daar by die Hebreeuse teks tradisionele foute ingesluit het, beklemtoon die feilbaarheid van die Masoretiese Teks (Soggin 1972:18). Die *Septuaginta* vertoon dikwels werklik 'n beter gepreserveerde en meer outentieke weergawe van die teks (dikwels 'n *Vorlage* genoem – Beek 1981:14), as ons Hebreeuse manuskripte (Butler 1983:xviii; Gray 1986:37; Nelson 1997:23). Die ontdekking van die Dooie See-rolle het hierdie feit onteenseglik bewys (Butler 1983:xviii; Woudstra 1981:40). Tog moet ons saam met Woudstra (1981:40) stem: "...this does not mean that therefore the LXX tradition must generally be preferred." Woudstra (1981:39) beweer dat

daar nie tussen geleerdes eenstemmigheid is oor die waarde van *Septuaginta* in Josua nie. Hy verwys na drie akademici om sy punt te staaf, naamlik Wellhausen (1899), Steuernagel (1923) en Holmes (1914). Die feit dat die laatste geleerde wat as voorbeeld gebruik word so vroeg as 1923 uitsprake oor die waarde van *Septuaginta* gemaak het, is genoegsame rede om Woudstra se stelling te ignoreer. Vir 'n volledige oorsig oor die verskille tussen die Hebreuse en Griekse weergawes van die boek Josua kan Butler (1983:xviii-xx) geraadpleeg word. Gray (1986:34-36) gee ook 'n bondige oorsig oor die stadia in die oorlewering van beide die *Septuaginta* en die Masoretiese Teks. Alhoewel ek gewoonlik nie veel gewig aan die *Septuaginta* gee nie, gaan ek in die lig van die bogenoemde die *Septuaginta*-weergawes in die geval van Josua meer noukeurig ondersoek. Ek gaan egter nie soos Butler (1983:252), Boling (1982:520-521) of Nelson (1997:254-255) al die verskille tussen die *Septuaginta* en die Masoretiese Teks in detail ondersoek nie, maar myself eerder tot die tekskritiese notas wat in die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* van 1977 voorkom, beperk. Die doel van hierdie studie is nie 'n vergelyking tussen die *Septuaginta* en die Masoretiese Teks nie. Daarom gaan ek myself slegs toespits op die verskille wat deur die betrokke teksverwerker belangrik genoeg geag is om genoem te word.

3.4.2 Tekskritiese oorwegings in Josua 23:1-16

- Vers 3: In Josua 23:3 verander etlike manuskripte $\mu\kappa, \gamma\eta\epsilon\pi]\mu\iota$ na $\mu\kappa, \gamma\eta\epsilon\pi]\text{L}\mu\iota$. Die weergawe van die Masoretiese Teks maak sin en hoef nie gewysig te word nie.

- Vers 4: Volgens die teksverwerker is $yTir'k]hi rv,a\}$ $\mu yI/Gh'Alk;w\tilde{O}$ waarskynlik bygevoeg. Daar is geen teksbewyse hiervoor nie en daarom behoort die Masoretiese Teks gevolg te word (Butler 1983:252). Om hierby aan te sluit, stel die teksverwerker voor dat $\mu Y:h'w\tilde{O}$ eerder moet lees $\mu Y:h'Ad["w\tilde{O}$. Hy verwys dan ook terug na die bogenoemde wysiging. Om een wysiging sonder enige teksgetuies te regverdig op grond van 'n ander wysiging (op sy beurt ook sonder enige teksgetuies), sal onwetenskaplik wees. Alhoewel die Masoretiese Teks in vers 4 ietwat verwarrend is en sintaktiese ordening toon wat nie die Hebreeuse konvensie streng navolg nie, word die betekenis van die vers duidelik genoeg oorgedra, sodat enige ongestaafde wysiging onnodig en ongeoorloof sal wees (Butler 1983:252; Nelson 1997:254).
- Vers 5: In die *Septuaginta* word 'n werkwoord in die meervoudsvorm na $\mu k, ynEP]mi$ bygevoeg. Ek volg die tekskritiese reël waarvolgens die kortste en eenvoudigste lesing heel waarskynlik die korrekte een is (Brotzman 1994:128). Soggin (1972:217) verklaar die uitbreiding aan die hand daarvan dat die *Septuaginta* elemente uit Eks 23:28 en Deut 7:20 bygevoeg het. Die Masoretiese Teks word dus gevolg.
- Vers 7: $hL, aeh;$ kom twee maal voor in vers 7. Die eerste voorkoms van die woord ontbreek in die oorspronklike teks van die *Septuaginta*. Die *Septuaginta* lesing is dus waarskynlik nader aan die oorspronklike, volgens die tekskritiese reël dat korter lesings voorkeur behoort te geniet

(Nelson 1997:255). Die frase $hL, aeh; \mu y r i a ; v] N I h'$ $hL, aeh; \mu y I / G B'$ kom in die Masoretiese Teks voor en is heel waarskynlik 'n konflasie tussen die oorspronklike tekste van onderskeidelik die *Septuaginta* en die Siriese vertaling, andersins bekend as die *Peshitta* (Boling 1982:521; Butler 1983:252; Nelson 1997:255). Aangesien die weglating van $hL, aeh;$ nie 'n groot verskil aan die betekenis van die sin gaan maak nie, behou ons die woord, maar met die wete dat dit heel waarskynlik later bygevoeg is. Ter wille van duidelikheid plaas ons die woord hieronder in blokhakies. Die tweede voorkoms van $hL, aeh;$ in vers 7 ontbreek in belangrike weergawes van die *Peshitta*. Alhoewel die Siriese weergawe 'n korter teks voorhou, kan die weglating van $hL, aeh;$ verklaar word aan die hand daarvan dat die vertaler 'n sin met twee soortgelyke woorde so na aan mekaar as lomp beskou het. Alhoewel die *Peshitta* moontlik op 'n outentieke weergawe naas die Masoretiese Teks en die *Septuaginta* terug gaan (Soggin 1972:18), laat die feit dat beide die Masoretiese Teks en die *Septuaginta* die tweede $hL, aeh;$ behou, die gewig ten gunste van die Masoretiese Teks val. Die weglating van $hL, aeh;$ sou in ieder geval geen wesenlike verskil in betekenis teweegbring het nie.

Verder verskil die *Septuaginta* met die Masoretiese Teks daarin dat $W[yBiv]t' al;w\tilde{O}$ in eersgenoemde ontbreek. Weer eens behoort die kortste lesing gevolg te word, naamlik dié van die *Septuaginta*. Interne getuienis kan in hierdie geval oorweeg word. Die

werkwoorde van die twee frases wat op die gedeelte $W[yBiv]t' al;w\ddot{O}$ volg, kwalifiseer albei die objek van die handeling wat beskryf word. Die eerste frase ($\mu Wdb] ['t' al;w\ddot{O}$) doen dit deur die pronominale suffiks μ , terwyl die tweede frase ($\mu h, l ; Wwj\}T'v]ti al;w\ddot{O}$) dit doen deur $\mu h, l ;$. Aangesien die frase $W[yBiv]t' al;w\ddot{O}$ heel waarskynlik nie in die oorspronklike voorkom nie en wel 'n verskil in betekenis teweegbring (hoe gering ook al), gaan ek die frase in my ontleding van Josua 23:7 uitlaat.

'n Laaste tekskritiese nota waarna daar in hierdie vers verwys kan word, is die feit dat $W[yBiv]t'$ in die *Peshitta*, Targoem en Latynse Vulgaat voorkom as $W[b]V;ti$. Aangesien die frase waarin $W[yBiv]t'$ voorkom reeds geëlimineer is, kan hierdie voorstel geïgnoreer word.

- Vers 12: Baie manuskripte, waaronder uitgawes van die Hebreeuse teks volgens Kennicott, De Rossi en Ginsburg voeg $A\bar{L}K;$ voor $r\bar{t}, y < B]$ by. Die kortste weergawe behoort gevolg te word, naamlik die Masoretiese Teks. 'n Wysiging sou geen verskil in betekenis teweegbring het nie. Van groter belang is die feit dat $hL, aeh;$ $\mu yria;v]NIh'$ in die *Septuaginta* ontbreek. Net soos in vers 7 kom $hL, aeh;$ twee maal in vers 12 voor. Die *Septuaginta* lesing is

volgens die tekskritiese reël dat korter lesings voorkeur behoort te geniet waarskynlik nader aan die oorspronklike (Nelson 1997:255). Die Masoretiese Teks is weer, soos in vers 4, 'n produk van konflasie (Boling 1982:521; Butler 1983:252; Nelson 1997:255). Aangesien die weglating van $hL, aeh; \mu yria; v]NIh'$ nie 'n groot verskil aan die betekenis van die sin maak nie, behou ons die frase, maar met die wete dat dit heel waarskynlik later bygevoeg is. Die frase kom weer eens in blokhakies voor. Die feit dat $hL, aeh;$ ook in die *Peshitta* ontbreek, bevestig die waarskynlikheid dat $hL, aeh; \mu yria; v]NIh'$ later bygevoeg is.

- Vers 14: Die teksverwerker stel voor dat $WaB;$ as gevolg van die enkelvoud van $WNM, m\dot{i}$ verander word na $aB;$. Daar is geen teksgetuies om so 'n wysiging te ondersteun nie. Die teks is verstaanbaar soos dit daar uitsien.
- Vers 16: Die hele tweede helfte van vers 16 ontbreek in LXX:

$$\begin{array}{l} \mu k, B; hw:hy\ddot{O}A^1a' hr;j;w\ddot{O} \\ hb;/Fh' \ddot{A}r, a;h; l['me hr;hem] \\ \mu T, d]b'a\}w" \\ p .\mu k, l; \div t'n: rv, a\} \end{array}$$

Die *Septuaginta* lees dan die eerste helfte van vers 16 as die protasis van vers 15, wat as die apodosis daarvan funksioneer. Die Masoretiese Teks lees weer die eerste helfte van vers 16 as die protasis van die tweede

helfte van vers 16, wat die apodosis daarvan is. Haplografie kon tussen $\mu h, l ;$ en $\mu k, l ;$ ingetree het (Boling 1982:521; Nelson 1997:255). Aangesien die verskil aan die hand van haplografie verklaar kan word, gaan die langer lesing in hierdie geval gevolg word.

3.5 Sintaksis

Paragraaf 1: *Jahwe* is die Vegter vir Israel.

$\mu y B i r' \mu y m i Y : m i y h i y \tilde{O} w" 1$

$b y b i S ; m i \mu h , y b e y \tilde{O} a o A l K ; m i l a e r ; c] y I l]$
 $h w : h y \tilde{O} j ' y n I h e A r v , a \} y r e j \} a ' 1 . a$

.µymiY:B' aB; ÷gezÉ ['vu/hywI 2

wyr;f]vol]W wyf;p]vol]W wyv;ar;l]W
wyn:gezÒli laer;c]yIAlk;l] ['vu/hyÒ
ar;q]YIw"² 3

µh,lea} rm,aYæw® 4

yTinÒq'zÉ ynIa} 4.1

.µymiY:B' ytiaB; 4.2

µt,yair] µT,a'wÒ³ 4.3

µk,ynEP]mi hL,aeh; µyI/Gh'Alk;l]
µk,yhel;ãaÔ hw:hyÒ hc;[; rv,a}AlK;
tae 4.3.a

.µk,l; µj;l]NIh' aWh µk,yhel;ãaÔ
hw:hyÒ yKi 4.3.b

hl;j}n"B] hL,aeh; µyria;v]NIh'
µyI/Gh'Ata, µk,l; yTil]P'hi War]⁴ 4.4

.vm,V;h' a/bm] l/dG:h' µY:h'wÒ
µyI/Gh'Alk;wÒ ÷Der]Y"h'A÷mi
µk,yfeb]vil] 4.5

yTir'k]hi rv,a} 4.5.a

μk,ynEP]mi μpeDÕh]y< aWh μk,yhel;â⁵ hw:hyw" 4.6

μk,ynEp]Limi μt;ao vyri/hwÕ 4.7

μx;r]a'Ata, μT,v]riywI 4.6/7.a

.μk,l; μk,yhel;â hw:hyÕ rB,Di
rv,a}K' 4.6/7.a.i

Paragraaf 2: Oproep tot Israel – Bly getrou aan die wet van Moses

daom] μT,q]z¾j}w" 4.8

{hv,mo tr'/T rp,seB] bWtK;h'AlK; tae}
rmov]li 4.8.a

hv,mo tr'/T rp,seB] bWtK;h'AlK; tae
t/c[}l'wÕ 4.8.b

.lwamoc]W ÷ymiy: WNM,miArWs
yTil]bil] 4.8.c

μk,T]ai hL,aeh; μyria;v]NIh'
[hL,aeh;] μyI/GB' a/bAyTil]bil] 4.8.d

WryKizÕt'Aal; μh,yhel;â μveb]W 4.8.e

μWdb]['t' al;wÕ 4.8.f

.μh,l; Wwj}T'v]ti al;wÕ 4.8.g

WqB;d]Ti µk,yhel;ã hw:hyB'Aµai yKi⁸ 4.9

.hZ²h' µ/Yh' d[' µt,yci[] rv,a}K' 4.9.a

µymiWx[]w" µylidoGÒ µyI/G µk,ynEP]mi
hw:hyÒ vr,/Yw"⁹ 4.10

.hZ²h' µ/Yh' d[' µk,ynEP]Bi vyai
dm'[];Aal; µT,a'wÒ 4.11

¹l,a;A¹D;r]yI µK,mi dj;a,Avyai¹⁰ 4.12

µk,l; µj;l]NIh' aWh µk,yhel;ã
hw:hyÒ yKi 4.12.a

.µk,l; rB,Di rv,a}K' 4.12.ai

µk,ytevop]n"l] daom] µT,r]m'v]nIwÒ¹¹ 4.13

.µk,yhel;ã hw:hyÒAta, hb;h}a'l] 4.13.a
WbWvT; b/vAµai yKi¹² 4.14.ab.i

µk,T]ai [hL,aeh; µyria;v]NIh']
hL,aeh; µyI/Gh' rt,y<B] µT,q]b'd]W
4.14.ab.ii

µh,B; µT,nÒT'j't]hiwÒ 4.14.ab.iii

µh,B; µt,ab;W 4.14.ab.iv

.µk,B; µhewÒ 4.14.ab.v

W[d]Te [' /dy:¹³ 4.14

µk,yhelǃaô hw:hyò ¹ysi/y alǃ yKi 4.14.a

µk,ynEp]Limi hL,aeh; µyI/Gh'Ata,
vyri/hl] 4.14.a.i

µk,ynEy[eB] µynInIx]liwò µk,yDexiB]
ffevol]W vqe/ml]W jp'1] µk,l; Wyh;wò
4.14.b

taZøh' hb;/Fh' hm;d;a}h; l['me
µk,d]b;a}Ad[' 4.14.b.i

.µk,yhelǃaô hw:hyò µk,l; ÷t'n:
rv,a} 4.14.b.i.α

Paragraaf 3: Josua se laaste wens – Bly getrou aan die verbond.

År,a;h;AlK; Jr,d,B] µ/Yh' Jle/h
ykinæa; hNEhiwò¹⁴ 4.15

µk,v]p]n"Alk;b]W µk,b]b'1]Alk;B]
µT,[]d'ywI 4.16

µybi/Fh' µyrib;D]h' lKomi dj;a,
rb;D; lp'n:Aalǃ yKi 4.16.a

µk,yle[} µk,yhelǃaô hw:hyò rB,Di
rv,a} 4.16.a.i

µk,l; WaB; lKoh' 4.17

.dj;a, rb;D; WNM,mi lp'n:Aal; 4.18

hy:h;wÒ¹⁵ 4.19

b/Fh' rb;D;h'AlK; µk,yle{ }

aB;Arv,a}K' 4.20.b

µk,ylea} µk,yhel; aÔ hw:hyÒ rB,Di

rv,a} 4.20.b.i

[r;h; rb;D;h'AlK; tae µk,yle{ } hw:hyÒ

aybiy: ÷Ke 4.20

taZæh' hb;/Fh' hm;dia}h; l['me

µk,t]/a /dymiv]h'Ad[' 4.20.a

.µk,yhel; aÔ hw:hyÒ µk,l; ÷t'n:

rv,a} 4.20.a.i

µk,yhel; aÔ hw:hyÒ tyriB]Ata,

µk,r]b][;B]¹⁶ 4.21/22.a

µk,t]a, hW:xi rv,a} 4.21/22.a.i

{µyrijea} µyhil; aÔ} µT,k]l'h}w" 4.21/22.b

µyrijea} µyhil; aÔ

µT,d]b' [}w" 4.21/22.c

µh,l; µt,ywIj}T'v]hiwÒ 4.21/22.d

μk ,B; hw:hyÒA¹a' hr;j;wÒ 4.21

hb;/Fh' År,a;h; l['me hr;hem]
μT,d]b'a}w" 4.22

p .μk,l; ÷t'n: rv,a} 4.22.a

3.6 'n Sintaktiese vertaling

1. Dit was baie dae gewees
 - 1.a. vandat die Here vir Israel van al hulle omringende vyande laat ontkom/rus het.
2. En Josua het op 'n hoë ouderdom gekom.
3. En Josua het die hele Israel bymekaargeroep: sy oudstes en sy hoofde en sy regters en sy amptenare.
4. En hy het vir hulle gesê:
 - 4.1. “Ek het oud geword.
 - 4.2. Ek het op dae gekom.
 - 4.3. En julle weet self
 - 4.3.a. alles wat die Here julle God met al hierdie nasies voor julle gedoen het;

- 4.3.b. dat die Here julle God self die Vegter vir julle was.
- 4.4. Kyk, ek het aan julle hierdie oorblywende nasies as erfdeel laat val.
- 4.5. Aan julle stamme {het Ek laat val} al die nasies vanaf die Jordaan tot
 - by die Grootsee by die ingang van die son
 - 4.5.a. {al die nasies} wat ek uitgeroei het.
- 4.6. En die Here julle God sal hulle self voor julle uit verstoot.
- 4.7. En Hy sal hulle voor julle uit verdryf.
 - 4.6/7.a sodat julle hulle land in besit kan neem
 - 4.6/7.a.i soos wat die Here julle God vir julle belowe het.
- 4.8. En julle moet sterk wees met krag
 - 4.8.a. om te bewaar {alles wat in die boekrol van die wet van Moses opgeskryf is}
 - 4.8.b. en om te doen alles wat in die boekrol van die wet van Moses opgeskryf is,
 - 4.8.c. sodat julle nie links of regs daarvan afwyk nie
 - 4.8.d. sodat julle nie by [hierdie] oorblywende nasies ingaan nie:
 - 4.8.e. en nie in die naam van hulle gode loof nie
 - 4.8.f. en julle hulle nie dien nie
 - 4.8.g. en julle nie voor hulle neerbuig nie.
- 4.9. Ja, julle moet sekerlik aan die Here julle God vashou
 - 4.9.a. soos wat julle tot hierdie dag toe gedoen het.
- 4.10. Die Here het groot en getalryke nasies voor julle uitgedryf.
- 4.11. En julle: Geen man het voor julle gestaan tot hierdie dag toe nie.
- 4.12. Een man uit julle vervolg 'n duisend,
 - 4.12.a. want die Here julle God is self die Vegter vir julle
 - 4.12.a.i. soos wat Hy vir julle belowe het.
- 4.13. En wees met betrekking tot julle lewens baie waaksaam

- 4.13.a. om die Here julle God lief te hê,
 - 4.14.ab.i. want as julle terugval/ heeltemaal afwyk
 - 4.14.ab.ii. en julle aan hierdie oorblywende, [agtergeblewe] nasies vaskleef
 - 4.14.ab.iii. en julle met hulle ondertrou
 - 4.14.ab.iv. en julle met hulle meng
 - 4.14.ab.v. of hulle met julle {meng},
- 4.14. dan kan julle doodseker wees
 - 4.14.a. dat die Here julle God nie sal aanhou nie
 - 4.14.a.i. om die oorblywende nasies voor julle uit te dryf (nie)
 - 4.14.b. en hulle sal 'n voëlstrik en 'n wip vir julle wees; swepe op julle rûe en dorings in julle oë
 - 4.14.b.i. totdat julle uit al hierdie goeie grond verdwyn
 - 4.14.b.i.α. wat die Here julle God vir julle gegee het.
- 4.15. En kyk, ek gaan vandag die pad van almal op aarde,
- 4.16. maar julle moet erken met julle hele hart en met julle hele wese
 - 4.16.a. dat nie een woord van al die goeie woorde geval het nie
 - 4.16.a.i. wat die Here julle God aan julle belowe het
- 4.17. Dit het alles vir julle in vervulling gegaan.
- 4.18. Daaruit het nie een woord geval nie.
- 4.19. En dit sal wees:
 - 4.20.b. soos wat al die goeie woorde vir julle in vervulling gegaan het
 - 4.20.b.i. wat die Here julle God vir julle gegee het,
- 4.20. so sal die Here al die slegte woorde oor julle bring
- 4.20.a. totdat Hy julle uit al hierdie goeie grond uitgeroei het
 - 4.20.a.i. wat die Here julle God vir julle gegee het.
- 4.21/22.a. As julle die verbond van die Here julle God oortree

- 4.21/22.a.i. wat Hy julle beveel het
- 4.21/22.b. en julle volg {ander gode}
- 4.21/22.c. of julle dien ander gode
- 4.21/22.d. en julle buig voor hulle,
- 4.21. sal die woede van die Here oor julle opvlam
- 4.22. en julle sal vinnig uit die goeie land verdwyn
- 4.22.a. wat Hy vir julle gegee het.”

3.7 Struktuur-analise

Paragraaf 1: *Jahwe* is die Vegter vir Israel.

Vers 1: Agtergrondskeets.

Vers 2a: Josua roep die leiers bymekaar.

Vers 2b: Josua bely sy ouderdom.

Vers 3: *Jahwe* was in die verlede getrou – Hy het vir Israel geveg.

Vers 4: Die land behoort nou aan Israel.

Vers 5: *Jahwe* sal in die toekoms getrou wees – Hy sal vir Israel
veg.

Paragraaf 2: Oproep tot Israel – Bly getrou aan die wet van Moses.

Verse 6-8: Bly getrou aan die wet – vermy sinkretisme en afgodery.

Verse 9-10: *Jahwe* was in die verlede getrou – Hy het vir Israel geveg.

Vers 11: Bly gebind aan *Jahwe*.

Verse 12-13: Motivering: Sinkretisme lei tot landloosheid.

Paragraaf 3: Josua se laaste wens – Bly getrou aan die verbond.

Vers 14: *Jahwe* is getrou aan sy goeie beloftes.

Vers 15: *Jahwe* is getrou aan sy slegte beloftes.

Vers 16: Motivering: Afgodery lei tot landloosheid.

3.8 Tematiese kommentaar

3.8.1 Inleiding

'n Volledige eksegese van en kommentaar op die inhoud van Josua 23:1-16 behoort enige student genoeg materiaal te bied vir 'n lywige skripsie. Die doel van hierdie studie is nie om 'n volledige eksegese van Josua 23:1-16 te gee nie, maar om die verhouding tussen sosiale waardes en die wyse waarop daar oor die fenomeen van oorlog gedink is, te ondersoek. Om hierdie rede gaan ek vervolgens slegs fokus op daardie aspekte van die teksinhoud wat lig werp op die relevante tema.

3.8.2 Kommentaar op Josua 23:1-16

3.8.2.1 Vers 1

Dit is die vyfde en laaste keer dat die idioom $laer;c]yIl]$ $hw:hy\tilde{O}$ $j'ynIhe$ in die boek Josua voorkom (Boling 1982:522). Die semantiese veld waarbinne die woord $j'ynIhe$ voorkom, is van belang. Die stam van $j'ynIhe$ is jwn en beteken gewoonweg 'rus'. In vers 1 kom die woord in die *Hif'il* voor. Daar is twee *Hif'il* vorme van die werkwoord $j'ynIhe$ in die Ou Testament, naamlik $j'ynIhe$ en $j'yNIhi$. Elke vorm verteenwoordig sy eie stel betekenismoonlikhede. In Josua 23:1 kom die werkwoord in die eerste van hierdie twee *Hif'il* vorme voor. Die betekenismoonlikhede van $j'ynIhe$ is dus die volgende: 1) 'sak', 'laat sak', 'laat rus', 2) 'rus gee', 'stilte gee', 3) 'bevredig', 'versadig'. In die konteks van die sin behoort die tweede semantiese veld voorgestaan te word. Wanneer $j'ynihe$ in die res van die Ou Testament saam met $by\ll aO$ in 'n sin voorkom, verwys die 'rus' of 'stilte' wat voorsien word na 'vrede'. Ons het hier dus te make met 'rus' van militêre bedrywighede. Die subjek van $j'ynIhe$ is $hw:hy\tilde{O}$, wat inhou dat *Jahwe* direk verantwoordelik is vir die militêre rus en vredestoestand wat deur Israel beleef word. *Jahwe* voorsien Israel van vrede (Boling 1982:522). Israel het nie haar eie vrede bewerk nie en die vrede is ook nie deur Josua bewerk nie (Wright 1982:51). *Jahwe* alleen is daarvoor verantwoordelik (Wright 1982:12-13).

Die naamwoord $\beta\upsilon\epsilon\lambda\omicron\gamma$ kom ook dikwels voor in kontekste waar daar van oorlog sprake is. Die feit dat Israel ander volke as haar vyande sien, is teologies en kultureel geregverdig. Hierdie uitkyk sluit nie net aan by die antieke sosiale waarde van diadisme nie, maar dit is ook 'n voorbeeld van hoe so 'n waarde in die denke van 'n volk gestalte vind en geregverdig word. Woudstra (1981:333) lig uit hoedat Israel hulle houding teenoor ander volke geregverdig het:

In the full consciousness of its theocratic role as God's representative on earth, Israel was justified in considering those who opposed it as enemies of God (Exod 23:22) and God identified with Israel in that respect. To be freed from one's enemies and to look for their destruction thus becomes a part of the OT eschatological perspective and hope (Num 24:18; Isa 62:8; Obad 17; Mic 5:9), an emphasis which also carries over into the NT (Luke 1:71). By having rest from its enemies Israel thus was enjoying a foretaste of the Messianic kingdom.

Dit is belangrik om uit te wys dat hierdie regverdiging nie 'n bewustelike poging van Israel is om sy gewete te sus nie, maar wel 'n onbewustelike voorveronderstelling is waarmee die ganze lewe aangepak word. Dit is die wese van 'n sosiale waarde, naamlik dat dit 'n mens se gedrag onbewustelik bepaal. Dit is in Hoofstuk 1 duidelik hoedat diadisme gepaardgaan met veralgemening. Hierdie feit word benadruk deur die frase $\beta\upsilon\beta\omicron\iota\varsigma\ \mu\eta\ \gamma\beta\epsilon\gamma\delta\alpha\omicron\alpha\lambda\kappa\ \mu\eta$. Al die omringende volke word oor dieselfde kam geskeer. Hulle is almal 'n struikelblok wat in *Jahwe* se pad staan om sy

belofte aan Israel te vervul. Hulle word almal geobjektiveer tot ‘vyande van God’ (vgl. boonste aanhaling). ’n Gevolg van die genoemde veralgemening is dat daar van die oortuiging uitgegaan word dat menslike optrede stereotipies en onveranderlik is (Malina 1993:69-70). Die omringende volke ken nie vir *Jahwe* nie en hulle sal daarom van nature daartoe geneig wees om sy wil teen te staan. Dit is hulle ewige brandmerk. Hierdie onderskeid tussen ‘ons’ en ‘hulle’ gee identiteit aan ’n groep (Rowlett 1996:156-158). As die omringende volke *Jahwe* se wil teenstaan, beteken dit dat Israel *Jahwe* se wil ken en daarvolgens handel. Sodoende word ’n sterk groepsidentiteit gevorm (Nelson 1997:15; Niditch 1993:21-22).

Die vyande word beskryf in terme van nasies en stad-staat konings (Nelson 1997:18). Die vyande is ’n stereotipiese groep van ses of sewe nasies, naamlik die Kanaäniete, Hetiete, Hewiete, Feresiete, Amoriete, Jebusiete en die Girgasiete (wat soms bygevoeg word – vgl Jos 3:10; 9:1; 11:3; 12:8; 24:11). Andersins word daar slegs na hulle verwys as die Amoriete en Kanaäniete (vgl Jos 5:1; 7:7,9; 10:5-6,12; 17:16,18; 24:12,15,18).

Josua se hoë ouderdom word hier vir die eerste maal in die perikoop vermeld. Daar is geleerdes wat glo dat die vermelding van sy hoë ouderdom die funksie vervul om die res van die perikoop as ’n tipe testament te laat funksioneer. Die rede is nie net om die *setting* van sy vaarweltoespraak in te lei nie, maar ook om God se seën verder te onderstreep. ’n Hoë ouderdom was ’n teken van God se seën. Wanneer God die leier van ’n groep geseën het, was dit ’n teken dat God die groep self ook geseën het (Gen 17:1-14; Eks 3:1-12) (Malina 1998:85-86). Josua 23:1 lei dus die gedeelte in deur God voor te stel as die een wat sy volk direk seën, veral in terme van

militêre rus. Die omringende volke hou tans geen bedreiging in nie en die beloofde land is verower en ingedeel. Alleen die woorde *laer;c]yIl] hw:hyõ j' ynIhe* gryp terug na die belofte van God aan Israel in Deuteronomium 3:20, 12:10 en 25:19 (Hess 1996:294). Die land was 'n beloofde land en die inname daarvan 'n vervulling van 'n eeu-oue belofte (Wright 1982:12). “The setting thus marks Israel at the moment she had dreamed of from the Exodus onward (Exod 33:14)” (Butler 1983:254). Die perikoop word dus met die tema van die trou van *Jahwe* ingelei (Alfrink 1952:17).

Die belofte vir vrede is terselfdertyd ook 'n belofte vir vryheid. **Vryheid** moet egter nie vanuit ons moderne begrip van die konsep verstaan word nie. Ons verstaan vryheid vanuit die moderne idees van menseregte (Stone 1988:66-68; Van Dyk 2003:96-97). Elke individu het die reg op vryheid. Dit is 'n universele sosiale waarde, volgens ons moderne individualistiese denke (Ember & Ember 1994:197). Hierteenoor het die antieke mens vryheid in terme van die groep beoordeel. 'n Mens was slegs vry as jou groep vry was. Indien jou groep nie aan 'n ander groep onderwerp was nie, was jy vry (Malina 1998:85). Individue in die groep kon letterlik slawe wees, sonder dat dit hulle vryheid aangetas het. Die leier van 'n groep het die groep verteenwoordig. Dit beteken dat as die leier vry was, was die hele groep vry en daarom ook elke individu in die groep (Malina 1998:85). Die vrou moes byvoorbeeld aan die man onderdanig wees, maar omdat haar man vry was, was sy ook vry (Malina 1998:85). In die gedeelte wat bestudeer word, verteenwoordig Josua die groep en daarom ook hul vryheid.

3.8.2.2 Vers 2

Josua roep vir *laer;c]yIAIK;*. Anders as in Rigters, is die skrywer van Josua geneig om die inname van die beloofde land as 'n eenmalige militêre gebeurtenis (van die 'hele Israel' onder leiding van Josua) voor te stel (Alfrink 1952:15; Beek 1981:28; Leslie Hoppe 1982:19; Hobbs 1989:199-200; Rowlett 1996:156-180). Ou-Testamentiese oorlogstekste beskryf die binnegroep gewoonlik nie in terme van die familie, stam of geslagslyn nie, maar in terme van Israel as geheel (Niditch 1993:96). Hierdie behoefte om die geskiedenis van Israel volgens 'n eenheidsideologie te herinterpreteer, weerspieël iets van Israel se diadiese lewensuitkyk (Niditch 1993:96). Volgens Nelson (1997:4-5) lê die historisiteit en historiese waarde van Josua in die sosiale en ideologiese denkwêreld wat die boek weerspieël:

Joshua's true historical value consists in what it reveals about the social and ideological world of those who told these stories, collected and redacted them, and then read the resulting literary product. Joshua is a historical witness to what later generations believed had happened to their ancestors. The needs of an increasingly centralized monarchy would have favoured the growth of a unified narrative of origins. Any such narrative was bound to tell of a unified invasion and successful conquest from the outside, for that would be the best way to coordinate Israel's presence in and claim on the land with its deeply rooted tradition

of an exodus from Egypt and its poems and tales of Yahweh as Divine Warrior.

Die woorde $laer;c]yIAIk;i$ weerspieël dus Israel se behoefte om homogeen te wees, ten spyte van die groot verskeidenheid van stamme waarin die volk verdeel is (Rowlett 1996:163). Dit weerspieël die antieke sosiale behoefte van elke individu om aan 'n groep te behoort. Ek volg hier Nelson en ander geleerdes se siening van die historisiteit van die boek, teenoor konserwatiewe wetenskaplikes soos Woudstra (1981:10) wat meen dat die historisiteit nie betwyfel hoef te word nie. Leslie Hoppe (1982:17) verduidelik dat "...the description of battles in Joshua and Judges are more ideological statements than historical reports."

Na die frase $laer;c]yIAIk;l]$ volg die volgende naamwoorde: $wyr;f]vol]W$ $wyf;p]vol]W$ $wyv;ar;l]W$ $wyn:qez\tilde{O}li$. Dit is opvallend dat elke naamwoord, net soos die frase $laer;c]yIAIk;l]$ deur die voorsetsel $l]$ voorafgegaan word. Dit beteken dat $laer;c]yIAIk;l]$ die direkte objek van die werkwoord $ar;q]YIw$ is. $laer;c]yIAIk;l]$ word dan verder omskryf deur die naamwoorde wat daarop volg. Hierdie naamwoorde noem die leiers van die volk op. Hulle verteenwoordig die hele volk Israel (Beek 1981:201; Boling 1982:522; Bratcher & Newman 1983:292; Gray 1986:174; Nelson 1997:260). Dit is waarom die outeur kan vermeld dat die 'hele Israel' geroep word, terwyl dit in der waarheid net die leiers van Israel is wat geroep word. Soos reeds vermeld is, beliggaam die

leier van 'n groep volgens antieke denke die totale groep (Malina 1993:45; Malina 1998:85). Butler (1983:254) wys daarop dat die lys uit die sekulêre leiers van Israel bestaan. Daar is geen verwysing na hoëpriesters, priesters of profete nie. Dit bevestig die feit dat die leiers daar is om Israel as geheel te verteenwoordig en nie slegs die *elite* of 'n godsdienstige subkultuur binne Israel nie.

Die feit dat die leiers spesifiek genoem word, vertel ons ook iets van die boodskap wat die outeur wou tuisbring. Dieselfde groep leiers word ook genoem by die lees van die verbond (vgl Jos 8:33), en by die tweede afskeidstoespraak van Josua (vgl Jos 24:1) (Hamlin 1983:179). In die profetiese literatuur vind ons hoedat die leiers van Israel blameer word vir die katastrofes wat die volk telkens tref (vgl Miga 3:1-3; 7:3; Jes 3; 5:23; 9:16). Daar is in lyn hiermee geglo dat *Jahwe* redding sou bring indien die leiers van Israel Josua se voorbeeld volg en gehoorsaam bly aan *Jahwe* (vgl 2 Kon 23:25; Jes 1:26; Jer 22:16). Vanuit sy huidige situasie doen die outeur dus 'n beroep op die leiers van Israel om weer aan *Jahwe* getrou te wees. Wanneer 'n leier oortree, is dit volgens antieke denke sinoniem daarmee dat sy groep oortree het. Gevolglik is dit vir die antieke skrywer nie teenstrydig wanneer die hele Israel vir een persoon se sondes gestraf word nie (vgl Rig; Kon). Die leier is wel wat die groep betref bo moraliteit verhef (Malina 1993:48), maar nie wat *Jahwe* aanbetref nie.

Om *Jahwe* se seën opnuut te beklemtoon en die afskeidswoorde van Josua in konteks te plaas, vermeld die outeur weer eens die feit dat Josua baie oud was. Hierdie keer plaas hy die woorde in die mond van Josua self.

3.8.2.3 Vers 3

Die woord $\mu\gamma\Gamma / G$ kom sewe maal in hierdie perikoop voor, maar glad nie in die res van die boek nie (Hamlin 1983:180; Nelson 1997:260). γ / G word voortdurend gebruik om te verwys na nasies buite Israel. Dit is dus 'n woord wat die buitelanders beskryf en die sosiale waarde van diastase oproep. γ / G staan teenoor $\mu [' ,$ wat altyd in die konteks van die binnegroep funksioneer. Josua 23:1-16 handel dus op 'n besondere wyse oor die onderskeid tussen Israel en die omringende volke, dit wil sê die sosiale waarde van diastase. Die waarde van reinheid moet in samehang hiermee gelees word. Die omringende volke is nie deur God uitverkies nie en daarom onrein. Dit is die rede waarom daar in Josua 23:1-16 so negatief teenoor hulle geoordeel word.

My vertaling van vers 3 wyk af van Beek (1981:201) se voorstel en die 1983 Nuwe Afrikaanse Vertaling. Laasgenoemde vertaal $\mu\kappa , \gamma n E P] m i$ met 'ter wille van julle', terwyl ek dit met 'voor julle' vertaal. Die rede waarom ek dit só vertaal is die voorkoms van die frase $\mu\tau , \gamma a i r]$ $\mu\Gamma , a ' w \tilde{O}$ aan die begin van die sin. Die skrywer wys daarop dat Israel self gesien het wat rondom hom gebeur het deur die werkwoord $\mu\tau , \gamma a i r]$. Hierdie feit word verder beklemtoon deurdat die skrywer $\mu\Gamma , a ' w \tilde{O}$ by die sin voeg. Israel se betrokkenheid by die gebeure word nog meer beklemtoon deur die feit dat die subjek van die werkwoord, en nie die werkwoord self nie, aan die begin van die sin staan. Die skrywer wil die feit dat Israel die gebeure self waargeneem het egter nog meer beklemtoon

deur $\mu k, y n E P] m i$ aan die einde van die sin by te voeg. Daardeur wil hy die gedagte tuisbring dat die gebeure wat beskryf gaan word ‘voor hulle eie oë’ afgespeel het. Israel is dus self getuie van *Jahwe* se getrouheid. Die tema van Israel as getuie van *Jahwe* se magtige daade is ’n tipiese Deuteronomistiese tema (Deut 4:3,9-10; Rig 2:7,10) (Nelson 1997: 260). Sodoende vorm $\mu T, a ' w \tilde{O}$ en $\mu k, y n E P] m i$ ’n inclusio vir die sin, waardeur die belangrikste element daarvan uitgelig word. Die woord $h n ^ 2 P ;$ word buitendien in die res van die perikoop verstaan in die sin waarin ek dit in hierdie vers vertaal (vgl Jos 23:5,9).

Die subjek van die werkwoord $h c ; [;$ is $\mu k, y h e l ; a \hat{O}$ $h w : h y \tilde{O}$. *Jahwe* word as subjek beklemtoon deur ’n tweede godsnaam, naamlik $\mu k, y h e l ; a \hat{O}$ by te voeg. Net soos wat *Jahwe* in vers 1 verantwoordelik was vir die ‘rus’ wat Israel geniet, word Hy nou ook verantwoordelik gehou vir die lot van $\mu y I / G h ' A l K ;$.

Jahwe was volgens die outeur nie slegs op ’n passiewe, toelaatbare wyse vir die lot van die volke verantwoordelik nie, maar ook aktief by die geveg teen die volke betrokke. *Jahwe* is weer eens die subjek van die tweede (nominale) sin in die vers. Hierdie keer word Hy nie net deur die byvoeging van $\mu k, y h e l ; a \hat{O}$ as subjek beklemtoon nie, maar ook deur die byvoeging van die selfstandige persoonlike voornaamwoord $a W h$. Die outeur doen dus buitengewoon moeite om *Jahwe* as die handelende subjek uit te beeld.

In die bogenoemde nominale sin is die komplement van αWh $\mu\kappa, \gamma\text{hel}; \alpha\hat{\text{O}} \text{ hw:hy}$ die woord $\mu\text{j}; \text{l}]\text{NIh}'$. Die outeur noem pertinent dat *Jahwe* die $\mu\text{j}; \text{l}]\text{NIh}'$ vir Israel is. Die vorm $\mu\text{j}; \text{l}]\text{NIh}'$ is 'n *Nif'al* partisipium van die werkwoord $\mu\text{j}\text{l}$, wat beteken 'om te veg' of 'om 'n stryd te voer'. Die woord kan dus met 'soldaat' of 'vegter' vertaal word. Dit gaan binne hierdie semantiese veld eerder om 'n spesifieke veldslag as om die fenomeen van oorlog. Hierdeur word die tema van die 'Goddelike Vegter' (*Divine Warrior*) ingelei. *Jahwe* word in antropomorfe taal beskryf as die Soldaat wat die omringende volke namens Israel uitgeroei het (vgl ook Pss 18; 144) (Barrett 1987:22; Craigie 1978:39-40; Kang 1989:127-164; Wright 1982:27). Israel het die teologie van 'n Goddelike Vegter met omringende volke gedeel (Kang 1989; Prinsloo 2001:486-487; Rowlett 1996:49-65,71-120). Nie Israel of Josua verdien enige krediet in die militêre oorwinnings wat Israel sogenaamd behaal het nie (Beek 1981:22,201; Hess 1996:295; Leslie Hoppe 1982:17; Wright 1982:12-13). *Jahwe* se totale eer verhoog deurdat Israel in die openbaar getuig dat Hy die veldtogte namens haar gevoer het (Craigie 1978:40; Wright 1982:51). 'n Groep se identiteit word deur sy leier bepaal. Die god van 'n volk dien ook dieselfde doel: "Traditions of common military activity with the support of Yahweh, like those preserved in Joshua, doubtless played an important role in Israel's process of self-identification and differentiation" (Nelson 1997: 4). Die feit dat *Jahwe* vir Israel veg, bevestig die feit dat Hy aan Israel se kant is. Israel se identiteit word gebou op die feit dat *Jahwe* vir hom gekies het. Die rol wat God as Goddelike Vegter namens Israel inneem, bevestig dus daardie keuse en sodoende ook

Israel se identiteit (Butler 1983:254; Rowlett 1996:156-180). Die feit dat *Jahwe* nie die omringende volke uitverkies het nie, beteken dat hulle onrein is. Hierdie feit versterk Israel se identiteit as uitverkore volk van *Jahwe* nog verder (Nelson 1997: 15; Rowlett 1996:156-180). Die tema van die Goddelike Vegter herinner aan Israel se uittog uit Egipte, waartydens Israel ook nie in eie vermoë geslaag het nie (Beek 1981:27; Craigie 1978:38-40,67; Kang 1989:114-125; Niditch 1993:154; Wright 1982:27). *Jahwe* tree regdeur Israel se geskiedenis as haar Vegter op (Craigie 1978:35-36; Hess 1996:295). Beek (1981:28-29) wys hoedat die tema van *Jahwe* as Goddelike Vegter in Hoofstuk 10 deur die wonderbaarlike wyses waarop God ingryp, onderstreep word:

De beschrijving [van de verovering van de land] is niet zonder realisme gegeven, maar er ligt ook nadruk op de wonderbaarlijkheid van het gebeuren, zoals bij de verovering van Jericho, waaraan militaire bewegingen en wapens nauwelijks te pas kwamen. Zo is de strijd tegen de vijf verbonden koningen bij Gibeon feitelijk beslist door het ingrijpen van YHWH, met het werpen van grote stenen uit de hemel (10:11) en het doen stilstaan van zon en maan (10:12-14).

Die outeur beskryf *Jahwe* as die Goddelike Vegter met die doel om Hom te verheerlik as die almagtige *Jahwe*, of soos Nelson (1997:17) dit omskryf: “To extol Yahweh as the Divine Warrior was to engage in doxology.” Hierdie huldiging was ’n algemene vorm van godsdienstige en politiese godeverering in die Ou Nabye Ooste (Nelson 1997:17). Die oorvertel van oorwinningsverhale was een van die maniere om *Jahwe* se mag en

vrygewigheid te prys (Nelson 1997:17; Niditch 1993:144-149). In hierdie sin is die hele boek van Josua 'n teologiese belydenis, wat saamgevat kan word in die woorde: '*Jahwe* het vir Israel geveg'. Sodoende sluit die boek veral aan by die tema van Habakkuk 3 (Prinsloo 2001:487). Dat *Jahwe* vir Israel sou veg, was 'n belofte (vgl Deut 1:30; 3:22; 20:4). Hierdie belofte is nou in die boek van Josua vervul. Niks wat op aarde gebeur, gebeur buite sy wil nie (Wright 1982:27,38). Die outeur maak dit regdeur die boek duidelik dat die vernietiging van al die volke die wil van *Jahwe* is (Jos 6:2; 8:1-2; 10:8,40,42). Die almag van *Jahwe* lê nie net in die feit dat Hy die ander volke op 'n militêre wyse oorwin nie, maar veral ook in die feit dat Hy die oorlog in die eerste plek moontlik maak (Woudstra 1981:36). *Jahwe* verhard self die harte van die Kanaäniete (Jos 11:20) (Beek 1981:30; Niditch 1993:65-66), net soos Hy destyds met die farao gemaak het om die uittoeg moontlik te maak. Vandag word God nie geprys vir sy militêre betrokkenheid by die wêreld nie, maar Hy word op grond daarvan gekritiseer. Die rede vir hierdie diskrepansie tussen die antieke en moderne teologie lê weer eens by die onbewuste rol wat sosiale waardes by albei partye speel.

Net soos die leier van destyds is *Jahwe* geen verduideliking aan enigeen verskuldig nie. Hy is bó moraliteit verhewe. Soos dit geblyk het, dink die moderne mens antroposentrië, terwyl die antieke mens teosentrië gedink het. Die feit dat daar vreemde nasies sterf, verander dus niks aan die trou van God waarmee ons in vers 1 te doen kry nie. God is getrou omdat Hy sy belofte aan Israel nakom. Enigiets wat met iemand buite Israel gebeur, het geen relevansie nie, en werp geen refleksie op die karakter van *Jahwe* nie. Die trou van *Jahwe* word in Josua 23:1-16 slegs gemeet aan hoe Hy teenoor

Israel optree, en nie hoe Hy teenoor die omringende nasies optree nie. Israel se diadiese denke beperk dus die wyse waarop hulle die trou van *Jahwe* beoordeel. Die volke buite Israel is in ieder geval onrein. Die oorloë waarin Israel betrokke is, is in lyn hiermee ook bó etiese kritiek verhewe, aangesien dit die wyse is waarop *Jahwe* sy trou aan Israel bewys.

Die frase $\mu\Upsilon\text{I} / \text{Gh}'\text{A}\text{I}\text{K};$ is weer eens van belang, aangesien dit die gebruik van die banvloek ($\mu\Upsilon, \text{j}\text{e}$) in gedagte roep. Die werkwoord $\mu\Upsilon\text{j}$ kom regdeur die boek Josua voor. Die primêre betekenis van die woord word deur Swanson (1997 sv $\mu\Upsilon\text{j}$) beskryf as 'n "...consecrated possession, i.e., a thing devoted to the LORD (Lev 27:21)." Wanneer dit egter in die konteks van oorloë, veldtogte en strooptogte voorkom, verwys dit na 'n "...thing set apart to utter destruction, given to the ban, i.e., a thing or person that will be destroyed as a consecration to the LORD" (Swanson 1997 sv $\mu\Upsilon\text{j}$). Die $\mu\Upsilon, \text{j}\text{e}$ (banvloek) was dus 'n gebruik waarvolgens Israel ander nasies volledig uitgemoor het en sodoende hulle land op 'n simboliese wyse aan *Jahwe* ingeseën het (Niditch 1993:29). Sodoende is die verowerde nasie en hulle land as *Jahwe* se eiendom bestempel (Niditch 1993:29). Dit was tipies van hierdie gebruik dat 'n **hele** nasie, mans, vrouens, kinders en soms ook al die diere, uitgeroei moes word (Deut 2:34-35; 3:6-7; Jos 6:21; 8:24-27; 9:24; 10:21-22,26,28-43; 11:6-23). Soms moes hulle ook die verowerde stad afbrand (Jos 8:8,28). Die $\mu\Upsilon, \text{j}\text{e}$ was dus 'n tipe offer wat aan *Jahwe* gewy is (Niditch 1993:29-37). Ander nasies in die Ou Nabye Ooste het ook die buit van hul veldtogte aan hul onderskeie goddelike vegters opgedra (Kang 1989:11-110).

Die $\mu\text{r} , \text{j} \ll$ was nie net 'n offer aan *Jahwe* nie, maar ook die verdiende straf waaronder die heidene gebuk moes gaan (Jer 50:1-46) (Craigie 1978:74). “In fact, the dominant voice in the Hebrew Bible treats the ban not as sacrifice in exchange for victory but as just and deserved punishment for idolators, sinners, and those who lead Israel astray or commit direct injustice against Israel” (Niditch 1993:45). Die $\mu\text{r} , \text{j} \ll$ was dus een van die maniere waarop *Jahwe* sy geregtigheid laat seëvier het (Craigie 1978:74; Niditch 1993:56-58). Hier sien ons die gewelddadige gevolge waartoe 'n diadiese lewensuitkyk kan lei. Soos reeds duidelik geblyk het, hoort die ander nasies, as gevolg van die (onbewustelike) teenstand wat hulle aan *Jahwe* gee, tot die ongodsdienstige buitegroep. Die banvloek is uitsluitlik vir hierdie buitegroep gereserveer (Niditch 1993:51). Hulle word dus geobjektiveer tot **dit** wat in *Jahwe* se pad staan en verdien gevolglik die dood (Niditch 1993:51). “Omdat zij [de inheemse bevolking] Jahweh niet erkennen, niet dienen en niet vereren, verdienen zij geen ander lot” (Alfrink 1952:17).

Die groepsdenke van Israel verklaar waarom praktyke soos die offer van mense (veral kinders) en moord verbied is (Eks 13:14,15; 34:19-20; Num 3:41), terwyl die praktyk van die banvloek aanvaar is (Craigie 1978:55-63; Niditch 1993:45-46). Eersgenoemde geskied binne die groep, terwyl laasgenoemde aan iemand buite die groep gedoen word (Craigie 1978:58). Dit verklaar egter nie waarom mense wel in ander bevolkingsgroepe geoffer is nie, maar wel waarom die moord van 'n mede-volkslid deur die meeste antieke volke verbied is (Craigie 1978:58).

Die gebruik van die μr , je beklemtoon nie net die gehoorsaamheid van Israel en die ongehoorsaamheid van die omringende volke nie, maar ook die almag van *Jahwe*. *Jahwe* het die reg om te besluit wie moet leef en wie moet sterf. Aangesien hulle hulle lewens aan Hom te danke het, skuld Hy niemand niks en het Hy die reg om te besluit wie Hy wil seën en wie nie. Alfrink (1952:17) vermeld die volgende oor Israel se houding met betrekking tot *Jahwe* en die banvloek: “En Jahweh, die de Heer van geheel de aarde is, heeft ook het recht er toe, en de macht.” Soos reeds geblyk het, dink die moderne mens antroposentries, terwyl die antieke mens teosentries gedink het. Daarom oordeel die moderne mens negatief oor die volksmoorde (Van Dyk 2003:105). Dit gaan hier weer eens vir die outeur om die almag van God, nie om sy barmhartigheid nie (Wright 1982:27). “Het supremum dominium van Israels God komt hier meer naar voren dan zijn barmhartigheid en goedheid” (Alfrink 1952:17). Die skrywer wil *Jahwe* dus deur sy literêre werk verheerlik (Beek 1981:30).

Die praktyk van die μr , je moet verder in terme van die sosiale waarde van reinheid verstaan word (Nelson 1997:19). Ten spyte daarvan dat alles wat asem haal om die lewe gebring moes word, is Israel ook verbied om enige persoon, dier of objek as buit te neem (Wright 1982:30). Die rede hiervoor was dat alles in die heidense stad onrein was. “All must be killed in a purification ceremony so that the land might be ‘cleansed’ for Israel’s occupation” (Wright 1982:30). Aangesien die omringende nasies nie deur *Jahwe* uitverkies is nie, was hulle onrein. Die nuwe land moes gereinig word indien Israel daarin wou woon, want Israel self was rein as gevolg van

sy uitverkore status (Niditch 1993:60). Wanneer iets of iemand geklassifiseer word as μr , j^{e} , is daardie entiteit 'n besitting van *Jahwe* (Nelson 1997:19). Dit beteken dat daardie entiteit nie deur mense gebruik mag word nie (Nelson 1997:19; Niditch 1993:29-30). Aangesien μr , j^{e} vanuit algemene gebruik onttrek moet word, moet dit óf vernietig word, óf aan die priesters en tempelskatkis oorhandig word (Jos 6:19,24; Num 18:14; Eseg 44:29) (Nelson 1997:19). μr , j^{e} was net soos onreinheid as sodanig 'n potensieel-besoedelende kwaliteit (Jos 6:18; 7:12; Deut 7:26) (Niditch 1993:70). Dit moes dus dienooreenkomstig hanteer word (Nelson 1997:19). “The total slaughter of the enemy, appalling to the modern reader, is celebrated in Joshua as exemplary obedience to the commands of Yahweh” (Nelson 1997:20). Die volksmoorde is dus nie net sekulêre handeling nie, maar ook godsdienstige handeling. Die omringende heidense volke was 'n abominasie (vgl Hoofstuk 1 van hierdie studie), en moes fisies uit die weg geruim word. Oorlog was dus 'n manier om die sosiale orde te herstel (Niditch 1993:42). Sodoende word oorlog op grond van die sosiale waarde van reinheid ook godsdienstig regverdig.

Net soos wat Israel die μr , j^{e} tydens elke veldslag uitgevoer het, het *Jahwe* ook gesorg dat die μr , j^{e} met betrekking tot die oorlog as geheel uitgevoer word. Daarom beklemtoon die outeur wat *Jahwe* met $\mu\text{yI} / \text{Gh}'\text{AlK};$ gedoen het. Die hele Kanaän is gereinig.

3.8.2.4 Vers 4

Vers 4 het nie meer te doen met die ‘omringende’ nasies nie, maar die tema van die $\mu y r i a ; v] n i$ nasies word hier met die frase $h l , a e h ; \mu y r i a ; v] N i h'$ $\mu y I / G h^{3/4}$ ingelei. Hierdie woord gryp terug na Josua 13:1-6, waar die dele van die beloofde land wat nog nie ingepalm is nie, opgenoem word (Alfrink 1952:111; Boling 1982:523). Die ‘oorblywende nasies’ word ook weer in verse 7 en 12 genoem (Hess 1996:295). Alhoewel die realiteit van die ‘oorblywende’ nasies in verse 1-3 implisiet teenwoordig is, word dit in vers 4 vir die eerste maal eksplisiet genoem. In my bespreking van vers 3 is dit duidelik dat Israel die hele Kanaän moes suiwer, volgens die gebruik van die $\mu r , j \ll$. Ten spyte van hierdie ideaal het daar egter nog nasies in Kanaän agtergebly. Hierdie verskynsel is ’n goeie voorbeeld van ’n anomalie. Die omringende nasies het nie by die reinheidskaart van Israel ingepas nie, maar tog was hulle daar. Die oorblywende volke was ’n tasbare fenomeen wat nie tussen Israel behoort het nie en gevolglik ’n anomalie geword het (Malina 1993:154). Israel het met negatiewe gevoelens teenoor hierdie anomalieë opgetree, wat van die omringende nasies abominasies gemaak het (Malina 1993:154). Butler (1983:254) omskryf die situasie as volg: “Israel has the land. She must no longer fight for it. But she still has nagging enemies.”

Die woord $h l ; j \} n " B]$ is verder van belang. Josua maak daarop aanspraak dat hy die oorblywende nasies as ‘erfdeel’ aan Israel gee. Die 1983 Nuwe Afrikaanse Vertaling vertaal $h l ; j \} n " B]$ met ‘eiendom’ en nie met ‘erfdeel’ nie. Albei betekenismoonlikhede is inherent aan die betekenis van $h l ; j \} n "$ (Brown, Driver & Briggs 1977 sv $h l ; j \} n "$;

Holladay 1971 sv $h\bar{l}; j\}n$ "; Koehler & Baumgartner 1983 sv $h\bar{l}; j\}n$ "). Holladay (1971 sv $h\bar{l}; j\}n$ ") beskryf die eerste betekenisveld, naamlik 'erfdeel', as volg: "...(inalienable) hereditary possession, heritage, acquired by individual or family by conquest or inheritance, both property (ie land & buildings) & (movable) goods..." (vgl ook Koehler & Baumgartner 1983 sv $h\bar{l}; j\}n$ "). Die tweede betekenismoontlikheid kom veral voor waar *Jahwe* die subjek van die handeling is (Holladay 1971 sv $h\bar{l}; j\}n$ ").

Ek vertaal $h\bar{l}; j\}n$ " dus om die volgende redes met 'erfdeel': 1) In vers 4 is Josua (nie *Jahwe* nie) die subjek van die handeling. 2) Die eerste opsie bevat volgens Holladay beide die betekenismoontlikhede van eiendom wat deur oorwinning as buit en deur oorerwing as erfporsie verkry is (vgl ook Koehler & Baumgartner 1983 sv $h\bar{l}; j\}n$ "). Daar is dus 'n sterk moontlikheid dat die outeur met beide hierdie moontlikhede in gedagte die woord aanwend, en op die dubbelsinnigheid van die betekenis sinspeel (vgl kommentaar op vers 5). 3) Die vertaling van $h\bar{l}; j\}n$ " met 'erfdeel' pas in by die idee dat die inhoud van die perikoop as 'n testament funksioneer (vgl kommentaar op vers 1). 4) Die tema van die land as Israel se erfdeel kom regdeur die hoofstuk voor (Jos 23:4,5,13,15,16). Wanneer die outeur sê dat die oorblywende nasies Israel se erfdeel is, bedoel hy in der waarheid dat hulle land Israel se erfdeel is (Nelson 1997:260). Israel verdien dus die land as sy geregtelike erfdeel (Nelson 1997:15; Woudstra 1981:334). Die land kom Israel toe op grond van die onfeilbare wil van God. Die feit

dat volke ter wille hiervan uitgemoor moes word, is ondergeskik aan die wil van *Jahwe*. Oorlog word geregverdig op grond van die wil van *Jahwe*.

Die relatiewe bysin $yTir'k]hi \quad rv,a\}$ beklemtoon Josua se bydrae in die strooptog. Selfs al klink hierdie selfaanspraak in die mond van Josua vreemd, veral net nadat die tema van die Goddelike Vegter ingelei is, kan ons nie met Boling (1982:523) saamgaan wanneer hy die oortuiging uitspreek dat hierdie vers deel was van 'n toespraak van *Jahwe*, wat deur Josua aangehaal word nie. Daar is geen inhoudelike getuienis om so 'n oortuiging te steun nie. Die relatiewe bysin plaas ook die hoofsin waarin dit voorkom in perspektief. Dit is nie net die $h\bar{l} ; j\}n''$ nasies wat Israel as erfdeel ontvang nie, maar ook die nasies $yTir'k]hi \quad rv,a\}$ (Alfrink 1952:111). Israel ontvang dus die hele Kanaän van Josua as erfdeel, selfs al is die hele land nog nie oorwin nie.

3.8.2.5 Vers 5

Jahwe word weer eens deur die frase $aWh \quad \mu k, yhel ; a\hat{o}$ $hw : hyw''$ as die subjek van die handeling beklemtoon. Op hierdie manier word die tema van die Goddelike Vegter weer ingelei (vgl kommentaar op vers 3). Die werkwoord 1dh kom sonder 'n *waw*-konsekutief in die imperfektum voor, wat beteken dat ons hier vir die eerste keer in die perikoop met 'n toekomsgerigte handeling te doen kry. Die daaropvolgende werkwoord, $vyr\bar{i} / hw\bar{O}$ kom met 'n *waw*-konsekutief in die perfektum voor, wat aansluit by die toekomsgerigte handeling van die

vorige werkwoord. In verse 3-4 is 'n oorsig gegee van die dade van *Jahwe* en Josua in die verlede. Nou word daar na die toekoms gekyk (Woudstra 1981:334). In vers 4 het dit na vore gekom dat die strooptog van die beloofde land nog nie voltooi is nie, aangesien daar nog $\mu y r i a ; v] N I h ' \mu y I / G h \frac{3}{4}$ in Kanaän is. Aangesien hierdie nasies 'n abominasie vir Israel is, is die logiese volgende vraag: “Wat gaan hieromtrent gedoen word?” Vers 5 poog om hierdie vraag te beantwoord deur te profeteer wat *Jahwe* nog in die toekoms vir Israel gaan doen (Bratcher & Newman 1983:293).

Jahwe gaan die oorblywende nasies $\mu p e D \tilde{O} h] y <$ ‘verstoot’ en $v y r i / h w \tilde{O}$ ‘verdryf’. Albei woorde val binne dieselfde semantiese veld, naamlik ‘verwyder’. Albei woorde het ook die konnotasie van 'n gewelddadige handeling. Die objek van die handeling is telkens onwillekeurig aan die handeling onderwerp. *Jahwe* gaan dus die abominasie namens Israel en ook voor Israel verwyder. Hy gaan dus sorg dat die kulturele kaart van Israel weer in orde herstel word, en die land sodoende weer gereinig word.

Die *waw* kom met 'n *sjewa* voor, en moet gevolglik as 'n *waw*-finale gelees word. Die rede waarom *Jahwe* die oorblywende volke gaan ‘verwyder’ word in die sinsnede $\mu x ; r] a ' A t a , \mu T , v] r i y w I$ aangedui. *Jahwe* verwyder die abominasie om vir Israel plek te maak. Hier het 'n mens dus te doen met die sosiale waarde van beperkte middele (Malina 1993:95). Aangesien daar nie genoeg land vir almal is nie en die grond noodsaaklik is vir oorlewing, sal iemand noodwendig moet skade ly (vgl

Hoofstuk 1 van hierdie studie). As gevolg van die diadiese denke van die antieke samelewing is dit net belangrik dat die groep waaraan *ḵy* behoort nie aan die kortste ent trek nie. Hierdie vers bevestig dus die stelling wat in Hoofstuk 1 gemaak is, naamlik dat die antieke waarde van beperkte middele oorlog as fenomeen geregverdig het.

Die werkwoord $\text{ḵr}''\text{y}:$, wat vroeër in die *Hif'il*-vorm voorgekom het, kom weer voor, maar nou in die *Qal*-vorm, sodat dit byna die teenoorgestelde betekenis dra (Hess 1996:296). Wanneer $\text{ḵr}''\text{y}:$ in die *Qal*-vorm voorkom, word dit in die Ou Testament in terme van drie betekenisvelde aangewend (Holladay 1971 sv $\text{ḵr}''\text{y}:$; Brown, Driver & Briggs 1977 sv $\text{ḵr}''\text{y}:$): 1) ‘vat’, ‘neem’, ‘kry’, ‘beslag lê op’ 2) ‘erf’, ‘die erfling van ... wees’ 3) ‘iemand weg van sy/haar eiendom verplaas’, ‘onteien’. Hier sien ons weer eens hoedat die outeur doelbewus ’n werkwoord aanwend om op sy meerduidige betekenismoontlikhede te sinspeel (vgl kommentaar op vers 4).

Die woord $\text{ʾr}, a,$ kom in hierdie perikoop vir die eerste maal in vers 5 voor. Die tema van die ‘land’ is in der waarheid waaroor die hele perikoop en ook die hele boek handel (Nelson 1997:15). Die teologiese belang van die land vir Israel se gevoel van identiteit kan moeilik oorbeklemtoon of oorskat word (Nelson 1997:15; Rowlett 1996:156-180). Kanaän is in die eerste plek *Jahwe* se land (Jos 22:19,32). *Jahwe* se keuse om die oorblywende nasies te onteien en die land aan Israel te gee is dus nie immoreel nie, aangesien dit nie die ander nasies se eiendom is nie, maar

Jahwe s'n. Kanaän is ook 'n goeie land (Jos 5:6,12; 23:13-16). Dit is die land wat *Jahwe* aan Israel belowe het (Jos 2:9,24; 3:10; 5:12; 10:40-42; 11:16-17,23; 12:7-8; 14:15; 21:43-45; 23:4-5; 24:13,28). "Because it was none other than Yahweh the Divine Warrior who granted the land, Israel had an inalienable right to it..." (Nelson 1997:15). *Jahwe* is Israel se God en daarom het Israel 'n reg tot die beloofde land.

Die frase $\mu k, l; \mu k, yhel; a\hat{o} hw:hy\tilde{o} rB, Di rV, a\}K'$ is van belang. Josua 23:1 lei die perikoop in deur daarop te wys dat al die beloftes van *Jahwe* in vervulling gegaan het (vgl kommentaar op vers 1). Dit staan teenoor die onvoltooidheid van die belofte in verse 4-5 (Beek 1981:201). Israel besit die land, maar haar vyande is nog nie almal oorwin nie (Butler 1983:254). *Jahwe* se belofte het dus reeds in vervulling gegaan, maar moet nog voltrek word (Butler 1983:255; Nelson 1997:261). Hierdie is nie net woordspeling nie, maar dui werklik op hoe Israel die diskrepansie tussen 'n verowerde land en oorblywende nasies probeer opklaar het. Sodoende versoen Israel die realiteit van vreemde nasies met die ideologie van volkome oorwinning en vernietiging (Nelson 1997:261). Net soos wat *Jahwe* sy belofte in terme van die beloofde land tot dusver nagekom het, sal Hy ook dieselfde belofte ná die dood van Josua voltrek (Alfrink 1952:111; Bratcher & Newman 1983:293). Die onteiening van ander nasies is regverdigbaar op grond van die belofte wat *Jahwe* aan Israel gemaak het. *Jahwe* het in Deut 6:19 en 9:3-4 belowe om die oorblywende nasies te 'verwyder'. Die werkwoorde $\mu p e D \tilde{o} h] y <$ en $v y r i / h w \tilde{o}$ gryp terug na daardie belofte (Butler 1983:254). Die werkwoord $v r " y :$ verwys na beloftes wat *Jahwe* in Genesis 15:7; 22:17; 24:60; 28:4; Eksodus

34:24; Numeri 32:21; Deuteronomium 4:38; 9:4-5; 11:23 & 18:12 gemaak het (Butler 1983:254). Die tema van *Jahwe* se belofte kom regdeur die boek Josua voor (Nelson 1997:14).

3.8.2.6 Verse 6-8

Vers 6 lei die tweede gedeelte van die perikoop in, naamlik verse 6-13. Die hooftema van die tweede gedeelte is 'n beroep aan Israel om die geboorte van Moses te gehoorsaam en 'n waarskuwing teen sinkretisme. Die imperatiewe wat in Josua 1:6-9 aan Josua gerig is, word nou in Josua 23:6-8 op die hele Israel van toepassing gemaak (Hess 1996:296; Nelson 1997:261; Woudstra 1981:334). Die realiteit van die oorblywende nasies van vers 4 en hulle invloed op Israel word hier hanteer (Hess 1996:296).

Die verbale hendiadis van die twee werkwoorde, $\text{rmo}v]l\dot{i}$ en $\text{t}/c[]l'$ wat aan die begin van vers 6 na $\mu T, \text{q}]z^{\frac{3}{4}}\dot{j}\}w''$ in die infinitief voorkom, funksioneer as sinonieme wat saam gebruik word om die opdrag van die eerste werkwoord, $\mu T, \text{q}]z^{\frac{3}{4}}\dot{j}\}w''$ te beklemtoon (Boling 1982:523; Bratcher & Newman 1983:294). Dieselfde idee kan in Afrikaans met die frase 'gehoorsaam volledig' uitgedruk word (Bratcher & Newman 1983:294).

Die negatiewe partikel $\gamma T\dot{i}l]B\dot{i}$ kan vertaal word met 'sodat nie'. Die voorsetsel $l]$ wat saam met $\gamma T\dot{i}l]B\dot{i}$ voorkom, verbind met die daaropvolgende infinitief werkwoord om doel uit te druk. Die gevolg van

die konstruksie $l] + yT\dot{i}l]B\dot{i}$ + werkwoord is dus 'n negatiewe doelsin. Die twee sinne wat met hierdie konstruksie begin, verskaf gevolglik die rede waarom die opdrag in die hoofsin uitgevoer moet word. Indien Israel sterk is in die nakoming van die wet, sal hulle nie daarvan afwyk nie, en sal sinkretisme nie plaasvind nie (Beek 1981:201). Die wet verbied immers sinkretisme (Alfrink 1952:17). Die opdrag om 'sterk te wees' beteken 'doen jul uiterste bes' (Beek 1981:201). Die daaropvolgende drie sinne se werkwoorde kom almal in die imperfektum voor om by die laaste doelsin aan te sluit. Die gevolg van sinkretisme word dus deur die laaste drie sinne van vers 7 weergegee, en dit is om ander gode te 1) loof, 2) dien, en 3) aanbid. Die drie werkwoorde toon 'n progressie van afgodery vanaf waarneming na optrede na totale oorgawe (Hamlin 1983:183-184). Dit word alles in vers 8 deur twee emfatiese partikels, naamlik $yK\dot{i}$ en $\mu a\dot{i}$ luid bevestig. Om hierdie samevattende opdrag nog verder te beklemtoon, plaas die outeur die werkwoord, $WqB ; \dot{d}] T\dot{i}$ aan die einde van die sin (Boling 1982:524). Israel moet aanhou om aan *Jahwe* getrou te wees. Dit is die beroep waaraan Israel in die toekoms gehoor moet gee (Nelson 1997:20). Die werkwoord $WqB ; \dot{d}] T\dot{i}$ word vertaal met 'vashou', en beskryf die diep persoonlike band wat 'n nuwe eenheid tussen twee subjekte skep (Gen 2:24) (Hamlin 1983:187). Hierdie nuwe band bring groot vreugde aan beide partye (Ps 63:7-8) (Hamlin 1983:187). Die uitdrukking 'om aan die Here vas te hou' is 'n Deuteronomistiese gunsteling (Gray 1986:174; Woudstra 1981:335).

Hierdie beroep aan Israel word gegrond op die verbond tussen *Jahwe* en Israel. "Covenant Teaching was the sole reliable guide for successful living

in the Promised Land” (Hamlin 1983:186). Gehoorsaamheid aan die wetboek (Jos 8:30-35; 10:27; 23:6; 24:26) en die opdragte van *Jahwe* en Moses (Jos 1:13; 4:10; 9:24; 10:40; 11:12,15,20; 13:6; 14:2,5; 17:4; 21:2,8; 22:2,5; 23:6) is ’n konstante tema regdeur die boek Josua (Nelson 1997:20). In heelwat van die verhale binne die boek speel hierdie tema ’n hoofrol (Nelson 1997:20). Daar word veral teen afgodery gewaarsku (Hess 1996:6). Dit gaan hier in besonder om die monoteïsme wat deur Eks 20:2-5a bepleit word en ’n sentrale deel van Israel se identiteit en teologie uitgemaak het (Butler 1983:255; Gray 1986:175; Hamlin 1983:182; Nelson 1997:20; Rowlett 1996:156-180). Daar word dus ’n beroep op Israel gedoen om sy identiteit te midde van vreemde invloede te behou (Rowlett 1996:156-180; Woudstra 1981:335). “Dit verbond houdt in, dat Israel Jahweh alleen als God vereert, dat het volk Hem alleen aanhangt en dient en geen ander goden vereert” (Alfrink 1952:17). Dit was juis die monoteïsme wat Israel van die omringende nasies onderskei het (Butler 1983:255). “De godsdienst van Israël is niet uniform, maar is ondanks zijn verscheidenheid wel exclusief. Daarom wordt gewaarschuwd tegen elke relatie met de religie van omringende volken” (Beek 1981:31). In verse 6-8 word Israel se aandeel aan die behoud van die verbond beskryf. Die verse verwys egter na meer as net Israel se deel in die behoud van die verbond, aangesien *Jahwe* die weldoener in die verhouding is (Craigie 1978:69-70; Olyan 1996:206). Dit verwys ook na die behoud van die verbond as ’n **verpligting** wat Israel teenoor *Jahwe* het (Linington 2002:687-714).

Wanneer daar gewys word op Israel se gehoorsaamheid tot op hede, word daar iets gesê wat uniek is aan die boek van Josua en die tydperk in die geskiedenis van Israel waartydens Kanaän verower word (Butler 1983:255;

Nelson 1997:6; Woudstra 1981:335-336). Israel se ongehoorsaamheid is eerder die tema van die woestyntog voor die boek, asook die rigterstydperk na die boek (Butler 1983:255).

Hierdie verse verklaar verder waarom Israel die omringende nasies wou uitroei. Dit gaan hier weer eens om die sosiale waarde van reinheid. Hamlin (1983:182) beskryf die betrokke lewensuitkyk as volg:

The root of the disorder in the world is here seen as the alienation of persons and social groups from the Ultimate Reality, through the influence of powers which victimise individuals and destroy societies. Some of these powers have been disarmed, though their influence persists.

Die beloofde land is onrein so lank as wat die invloede daarin nog voortduur. Wanneer ander volke hulle gode in die midde van Israel aanbid, besoedel hulle die omgewing. Wanneer Israel voor die gewig van hierdie invloede swig, bring hulle die onreinheid tot binne die Israelitiese domein. Die veiligste wyse waarop die land gereinig kan word, is om die bron van die besoedeling fisies uit te roei. Hier sien ons dus weer eens hoedat die sosiale waarde van reinheid oorlog regverdig.

3.8.2.7 Verse 9-10

Hierdie verse funksioneer as 'n retoriese motivering vir die beroep in verse 6-8 (Butler 1983:255). Josua het reeds in verse 2-5 op *Jahwe* se getroue

dade in die verowering van die beloofde land gewys. Hier herinner hy Israel weer daaraan om hulle teen verbondsbreking en afgodery te motiveer.

In vers 9 word die werkwoord $\nu\tau''\gamma$: wat in vers 5 in beide die positiewe en negatiewe sin aangewend word (vgl kommentaar op vers 5), weer opgeneem om *Jahwe* se optrede teenoor die omringende nasies te beskryf. Hier kom die werkwoord in die negatiewe sin voor. Die magtige daad van *Jahwe* word beklemtoon deur die verowerde nasies te beskryf as $\mu\gamma\lambda\iota\delta\omicron\tilde{\omicron}$ en $\mu\gamma\mu\iota\omega\chi[\]\omega''$ (Woudstra 1981:336).

Die woord $\mu\kappa, \gamma\eta\epsilon\text{P}]\mu\iota$ neem weer die tema dat Israel getuie is tot *Jahwe* se magtige daad op (vgl kommentaar op vers 3). Israel het dus geen verskoning om nie die geboorte van *Jahwe* na te kom nie, aangesien *Jahwe* getrou was aan sy beloftes om namens Israel te veg (Deut 28:7; 32:30). Die outeur herinner Israel met die laaste sinsnede hieraan: $\mu\kappa, \lambda; \text{rB}, \text{D}\iota$ $\text{rv}, \text{a} \} \text{K}'$.

Die werkwoord ${}^1\text{D}; \text{r}]\gamma\text{I}$ kom in die imperfektum voor, maar verwys eerder na 'n habituele of voortgaande handeling as na 'n toekomsgerigte aksie (Boling 1982:524; Gray 1986:175). In hierdie verse word daar na die verlede gekyk om die gedrag van Israel in die hede/toekoms te motiveer. Al die ander werkwoorde in verse 9-10 kom in die verlede-tyd voor. Die fokus van Josua 23:1-16 is juis daardie deel van die verowering wat reeds afgehandel is (Boling 1982:524; Woudstra 1981:336-337). ${}^1\text{D}; \text{r}]\gamma\text{I}$ moet dus ook in daardie lig verstaan word. Die stelling dat 'een man 'n

duisend vervolg' is 'n doelbewuste hiperbool om Israel se sukses in die verowering van Kanaän te beklemtoon (Lev 26:8; Deut 32:30) (Beek 1981:202; Gray 1986:175). Sulke vloek- en seënformules was volop in die Ou Nabye Ooste (Woudstra 1981:337). Hierdie frase roep die sosiale waarde van eer en skande na vore. Wanneer een man 'n duisend op loop sit, impliseer dit dat daardie man eer en respek sal afdwing. Oorlogvoering was in die antieke tyd 'n manier waarop eer bekom kon word (Moxnes 1996:36). Eenvoudige mense kon as helde uit die stryd tree. Romeinse keisers het hulle aansien voor die nasies verhoog deur suksesvolle veldtogte (Bernstein 1994:62).

Die sukses van Israel word deur die redegewende partikel $\gamma\kappa\acute{\iota}$ aan die bydrae van *Jahwe* toegeskryf (Bratcher & Newman 1983:295). Hierdie sin stem presies met die nominale sin in vers 3 ooreen (vgl kommentaar op vers 3). Sodoende word die idee dat God die Goddelike Vegter namens Israel is, weer eens onderstreep (vgl kommentaar op vers 3). Daar is 'n moontlikheid dat hierdie sin selfs 'n refrein in Josua 23:1-16 vorm (Butler 1983:256; Nelson 1997:261). Verse 9 en 10 word in 'n ringskonstruksie met 'n A-B-B-A struktuur saamgevoeg (Hess 1996:296-297). Die godsnaam $hw : hy\tilde{O}$ vorm die inclusio wat die optrede van Israel simbolies binne die optrede van *Jahwe* toevou (Hess 1996:297). Die betrokkenheid van *Jahwe* maak die sukses van Israel moontlik. Indien Israel se eer deur oorlogvoering vermeerder, vermeerder *Jahwe* se eer dus dienooreenkomstig; nie net omdat *Jahwe* Israel se God is nie, maar juis ook omdat Hy die oorlog namens Israel voer. Oorlogvoering kan dus gesien word as 'n soort doksologie. Die sosiale waarde van eer en skande maak dit vir die antieke Israeliet moontlik

om die fenomeen van oorlog te beleef as 'n wyse waarop die Naam van *Jahwe* verheerlik kan word.

3.8.2.8 Vers 11

Vers 11 sluit in betekenis aan by vers 8. $\mu\tau, \text{r]m'v]nI}$ is die *Nif'al* vorm van die werkwoord $\text{r}m'v;$, wat onder andere die volgende betekenismoonlikhede dra: 'waghou', 'bewaak', 'bewaar', 'oppas', 'beskerm', 'red', 'dophou', 'wag staan' (Brown, Driver & Briggs 1977 sv $\text{r}m'v;$; Holladay 1972 sv $\text{r}m'v;$). Hieruit blyk waarom ek $\mu\tau, \text{r]m'v]ni}$ met 'wees waaksaam' en nie met 'wees versigtig' of 'lê julle daarop toe' vertaal nie (Bratcher & Newman 1983:295). Die outeur wil die leser uitnoui om wakker en oplettend te wees, asof hulle besig is om ook self wag te staan.

Ek vertaal $\mu k, \text{y}te\text{vop]n"l]$ met die frase 'met betrekking tot julle lewens' en nie soos die Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983) met 'ter wille van julle siele' nie. Die bedoeling van die sin is dat Israel met hulle hele wese waaksaam moet wees, en nie dat hulle ter wille van hulle siele waaksaam moet wees nie. Hulle moet ter wille van die kumulatiewe lot van Israel waaksaam wees. Dit gaan nie hier om 'n goeie lewenswandel ter wille van elke Israeliet se 'individuele siel' of 'persoonlike saligheid' nie. Daardie idees het eers met die koms van Christus (Woudstra 1981:337) en die invloed van die Hellenistiese godsdienste, soos byvoorbeeld die Gnostiek (Walker 1983), by Israeliete begin posvat. Hier gaan dit binne die

diadiese denke van Israel om die kumulatiewe welsyn van die hele volk. Verder moes Israel nie in meditatiewe of kontemplatiewe afsondering waaksaam wees nie, maar in die praktyk van hulle daaglikse lewens, soos verse 12-13 duidelik uitwys. Daarom vertaal ek $\nu\text{p}, \text{n}$, met ‘lewe’ en nie met ‘siel’ nie. $\nu\text{p}, \text{n}$, hoef nie altyd met ‘siel’ vertaal te word nie (Nida & Taber 1969:15-22). Beek (1981:202) neem die frase op as “voor uw levens”. Dit beteken dan volgens hom “ten behoeve van uzelf” (vgl ook Bratcher & Newman 1983:295). Hierdie interpretasie is ook aanvaarbaar, solank daar onder *uzelf* dan net die hele volk Israel verstaan word. Ek kies egter daarvoor om $\mu\text{k}, \text{y}\text{te}\text{vop}] \text{n} " \text{l}]$ te verstaan as ‘met betrekking tot julle lewens’. Sodoende word daar geen anakronisme of etnosentrisme gepleeg nie. Bratcher & Newman (1983:295) se voorstel dat $\mu\text{k}, \text{y}\text{te}\text{vop}] \text{n} " \text{l}]$ vertaal word met “[a]nd guard exceedingly your souls to love” is onaanvaarbaar, aangesien $\mu\text{k}, \text{y}\text{te}\text{vop}] \text{n} "$ met die voorsetsel $\text{l}]$ voorkom, en daarom nie ’n direkte objek van die werkwoord $\mu\text{T}, \text{r}] \text{m} ' \text{v}] \text{n} \dot{\text{i}}$ kan wees nie.

Die oproep $\text{h}\text{b}; \text{h} \} \text{a} ' \text{l}]$ moet ook nie met Westerse waardes gevul word nie. Dit gaan nie hier om erotiese, emosionele of romantiese liefde nie. Die Westerse idee van ‘liefde’, wat in ‘n groot mate deur die Christelike *a jgavph*-liefde beïnvloed is, kan nie versoen word met die geweld van die voorafgaande verse nie (Butler 1983:256; Van Dyk 2003:96-97). Die oproep is eerder een van eksklusiewe lojaliteit teenoor *Jahwe* (Boling 1982:525; Woudstra 1981:337). Hierdie lojaliteit word nie net in die vorm

van 'n persoonlike verhouding met *Jahwe* bewys nie, maar in die eerste plek deur die eksklusiwiteit van die *Jahwe*-kultus en daaglikse lewe van elke Israeliet. Die liefde wat beskryf word is 'n toewyding aan die verbond en aan *Jahwe* (Hess 1996:296).

Daar moet egter tussen twee tipes 'liefde' onderskei word. Die woord 'liefde' kan in Hebreeus deur twee woorde omskryf word, naamlik $hb;h\}a'$ en $ds, j,$. Pilch & Malina (1998:127-130,184-186) noem $hb;h\}a'$ "love", en $ds, j,$ "steadfast love". Laasgenoemde het te doen met die resiprokale waarde wat veral tussen familieledede of bondgenote geld (2 Sam 19:1-9) (Olyan 1996). Eer speel 'n belangrike rol by die instandhouding van 'n verbond wat op $ds, j,$ gebou word (Eks 20:5-6; Deut 5:9-10) (Olyan 1996:204-208,210,217-218). *Steadfast love* kan dus gesien word as 'n wederkerige waarde wat lojaliteit tussen familieledede of bondgenote verseker en bestuur (Pilch 1998:184-185; Olyan 1996:204-208). Hierdie 'liefde' kom in Josua 2:12,14 ter sprake, maar is nie die 'liefde' waarmee Josua 23:11 homself besig hou nie. In Josua 23:11 gaan dit dus nie om *steadfast love* nie, maar om $hb;h\}a'$, wat deur Malina (1998:127) omskryf word as die waarde van groepsgebondenheid en groepsbinding. Emosie mag 'n rol speel, maar is nie bepalend vir die uitleef van die waarde nie (Malina 1998:127). Hierdie waarde kan gesien word as een van die soorte 'sosiale gom' wat groepe saambind en bymekaar hou (Malina 1998:127). Om iemand in hierdie sin lief te hê beteken dus om aan daardie persoon verbind te wees (Malina 1998:127). Die wyse waarop Israel aan *Jahwe* verbind is, is deur die verbond by Sinaï. Daardie verbond is die gom wat Israel en *Jahwe* aan mekaar bind.

Die outeur kon vertel hoedat *Jahwe* nasies uitroei (verse 9-10) en in dieselfde asem 'n beroep op Israel doen om Hom lief te hê (vers 11), sonder dat daar vir die outeur 'n digotomie tussen die twee uitings bestaan. Die Christelike idee dat 'almal', veral diegene van 'n ander ras of etnisiteit, 'n mens se naaste is en dienooreenkomstig hanteer moet word (Luk 10:25-37) sou eers later deur Jesus verkondig word. Westerlinge beskou oorlog soms as 'n rede om God nie lief te hê nie, terwyl oorlog juis vir Israel 'n motivering tot liefde was. Die rede hiervoor is die Westerse oorbeklemtoning van emosie en romantiek in hulle individualistiese verstaan van die begrip liefde, teenoor die Israelitiese oorbeklemtoning van groepsgebondenheid in hulle verstaan van die begrip liefde. *Jahwe* bewys sy gebondenheid aan Israel volgens hulle juis deur ander nasies af te maai. Hierteenoor bewys God sy liefde aan ons Westerlinge deur die welsyn van elke individu op aarde te verseker.

3.8.2.9 Verse 12-13

Dit is belangrik om daarop te let dat vers 12, anders as die Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983) se weergawe met die redegewende partikel $\gamma\kappa\dot{\iota}$ begin. Die hele gedeelte in verse 12-13 funksioneer dus as motivering vir vers 11 se oproep om *Jahwe* lief te hê.

Die frase $\text{WbWvT}; \text{b/v}$ sluit aan by vers 6 se $\text{lwamoc}]\text{W} \div \text{ymiy}:$ $\text{WNM}, \text{miArWS}$. Albei frases lei in hul onderskeie

kontekste die tema van afgodery en sinkretisme in (vgl. kommentaar op verse 6-8).

Dieselfde werkwoord wat in vers 8 Israel se verbintenis aan *Jahwe* omskryf het, word nou gebruik om Israel se moontelike verbintenis aan die oorblywende nasies te omskryf (Butler 1983:256; Bratcher & Newman 1983:296; Woudstra 1981:337). Hierdie werkwoord is $\text{q}b'D;$ (vgl. kommentaar op vers 8). Hierdeur word die wyse waarop Israel *Jahwe* met ander gode ‘vervang’ ook linguïsties uitgebeeld. Die onderskeie gevolge van beide gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid word ook deur die woordspeling uitgedruk (Hess 1996:297). Afgesien van die werkwoord $\text{q}b'D;$ word vers 8 en 12 ook deur die voorwaardelike partikel $\mu a i$ verbind (Hess 1996:297).

Indien Israel met ander nasies ondertrou, sou dit ’n mengsel van Israel en ander nasies tot gevolg hê (Butler 1983:256). Israel sou in hierdie geval nie meer *Jahwe* se eksklusiewe volk wees nie (Butler 1983:256; Nelson 1997:261). Hierdie oortreding moet aan die hand van die reinheidsideologie verstaan word. Israel is deur *Jahwe* afgesonder en daarom rein en heilig. Wanneer Israel ondertrou, besoedel dit die reinheidskaart waarop Israel se eksklusiewe identiteit gegrond is (Rowlett 1996:156-180). Israel moet dus alles in sy vermoë doen om sy unieke identiteit te behou (Butler 1983:256; Rowlett 1996:156-180). Ten spyte van die reinheidskaart kan die verbod ook verklaar word aan die hand van die komplekse verhoudings tussen uitgebreide families (Nelson 1997:261). Waar die Westerse kultuur as gevolg van hulle pluralistiese en universalistiese inslag eksogamie voorstaan, staan antieke mense as gevolg van hulle groepsoriëntasie

endogamie voor (Rig 14-15; 19-21) (Malina 1993:119). Daar is ook 'n ingewikkelde eer-skande spel by die keuse van huweliksmaats betrokke (Malina 117-148).

Die sinsnede $\mu k, y n E y [e B] \quad \mu y n I n I x] l i w \ddot{O}$
 $\mu k, y D e x i B] \quad f f e v o l] W \quad v q e / m l] W \quad j p ' l]$
 $\mu k, l ; \quad W y h ; w \ddot{O}$ moet in die lig van Numeri 33:55-56 verstaan word (Alfrink 1952:112; Boling 1982: 525; Bratcher & Newman 1983:296). Die simboliek verwys na politieke en sosiale verdrukking (Alfrink 1952:112). *Jahwe* sal dan nie meer die Vegter vir Israel wees nie, maar teen Israel (Num 33:56). Hy sal met Israel maak wat Hy met die ander volke wou doen, maar as gevolg van Israel se ongehoorsaamheid nie kon doen nie (Num 33:56) (Beek 1981:202). Indien *Jahwe* nie die ander nasies uitroei nie, kan Hy hulle later as agente gebruik om Israel mee te straf (Boling 1982:525; Craigie 1978:75-82). Die woorde $j p ' l]$ en $v q e / m l]$ beeld die oorblywende nasies as veroweraars en Israel as hulle slawe uit (Hess 1996:298). Die nasies vervul dus Israel se rol as veroweraars namens hulle (Hess 1996:298). Die konvensionele Hebreeuse uitdrukking $\mu k, y n E y [e B] \quad \mu y n I n I x] l i w \ddot{O}$ is 'n beskrywing van "...the continued vexation of alien elements aggravated by toleration" (Gray 1986:175).

Hier word die voorwaardelike aard waarop die beloofde land aan Israel behoort (wat in verse 6-8 reeds implisiet aanwesig is) eksplisiet gestel. Indien Israel haarself aan sinkretisme en afgodery skuldig maak, verloor sy

haar eksklusiewe reg op die land. Hierdie voorwaardelikheid word versterk deur die parallelle gebruik van twee infinitief absolutus werkwoorde, naamlik $WbWvT; b/v$ (in die protasis) en $W[d]Te [' /dy :$ (in die apodosis) (Boling 1982:525; Hess 1996:298; Nelson 1997:261). Vers 13 toon die gevolge van ongehoorsaamheid progressief. Eerstens gaan *Jahwe* ophou om die oorblywende nasies uit die beloofde land te verdryf (Beek 1981:202; Butler 1983:256; Woudstra 1981:337-338). Israel se ongehoorsaamheid sal dus die belofte van vers 5 ongeldig maak (Hess 1996:298). Die gevolg hiervan sal in tweede plek wees dat die oorblywende nasies Israel op 'n sadistiese wyse sal mislei, tot afgodery sal uitlok en dalk sal onderdruk (Alfrink 1952:17; Butler 1983:256). Indien *Jahwe* nie die ander nasies uitroei nie, kan Hy hulle dus later as agente gebruik om Israel mee te straf (Boling 1982:525; Hobbs 1989:196). Die gevolg van sinkretisme en afgodery sal in die laaste instansie wees dat Israel sy reg op die erfporsie van Kanaän sal verloor en die beloofde land sal moet prysgee (Butler 1983:256; Woudstra 1981:338). Elke gevolg bou op en is van groter intensie as die vorige. Die laagtepunt is die stelling dat Israel moontlik die land sal verloor. Die laaste verse van Josua 23 moet dus as 'n waarskuwing verstaan word (Wright 1982:51). Die gawe van die beloofde land bring 'n gepaardgaande verantwoordelikheid aan die kant van Israel mee (Wright 1982:51).

Hier is dus sprake van 'n resiprokale verhouding tussen *Jahwe* en Israel. *Jahwe* sal aanhou om die omringende nasies uit te dryf indien Israel getrou bly aan die verbond van Sinaï, veral in terme van monoteïsme (Alfrink 1952: 17; Olyan 1996). Die hele boek weerspieël hierdie *retributieschema*

(Alfrink 1952:17), wat aansluit by die vergeldingsleer van die wysheidsdenke (Wright 1982:52). Die enigste verskil is dat dit vir die Deuteronomis om die kumulatiewe welsyn van $\lambda\alpha\epsilon\rho;\epsilon\]\gamma\text{I}\text{A}\text{I}\text{K};$ gaan, terwyl dit vir die wysheidsleer om die welsyn van die godvresende individu gaan (Wright 1982:52-53). Die kousale idee dat goddelike optrede deur menslike optrede gerig kan word, kom egter by albei voor.

Die idee dat goddelike trou gemeet word aan *Jahwe* se negatiewe gedrag teenoor ander nasies verskyn hier weer (vgl vers 9). Aan die ander kant word Israel se trou gemeet aan sy gehoorsaamheid. Aangesien *Jahwe* onfeilbaar is en nooit aan sy beloftes ontrou kan wees nie (Alfrink 1952:17), moet die oorsaak van enige ongeluk altyd by die ongehoorsaamheid van Israel gesoek word. Alfrink (1952:17) vat dit goed saam in die volgende:

Jahweh is een getrouwe God, die zijn beloften volkomen vervult ... maar Jahwehs trouw is correlatief aan de trouw van zijn aanhangers. Zo vormen Jahwehs trouw aan zijn beloften en Josue's trouw aan Jahwehs geboden en voorschriften de beide polen van het boek.

Daarom kan Alfrink (1952:17) ook die volgende stelling maak: “Zolang het volk trouw blijft aan Jahweh, helpt Jahweh hen tegen de vijanden. Is Israel ontrouw dan volgt nederlaag en ongeluk. Ook voor de toekomst zal dezelfde wet gelden.” Daar rus 'n seën op gehoorsaamheid en 'n vloek op ongehoorsaamheid (Beek 1981:30; Rowlett 1996:170-173; Woudstra 1981:33,36). As Israel nie sy deel doen nie, sal *Jahwe* nie sy deel doen nie

(Butler 1983:256; Rowlett 1996:170-173; Woudstra 1981:33). Hiermee word die verbondstruktuur van die Ou Nabye Ooste gereflekteer (Hess 1996:297).

Die outeur probeer dus om 'n diskrepansie uit die weg te ruim. Aan die een kant het *Jahwe* belowe om Kanaän volledig aan Israel te oorhandig. *Jahwe* beskik as gevolg van sy almag oor die vermoë om dit te kan doen. Aan die ander kant beleef die outeur in sy tyd dat die beloofde land enersyds nie volledig die eiendom van Israel is nie, en dat Israel andersyds deur die oorblywende nasies onderdruk en verdruk word. Die outeur is nie bereid om sy teologie te wysig deur *Jahwe* ontrou of magteloos te verklaar nie, maar hy kan ook nie ontken dat die ideologie van 'n beloofde utopia nie met die ware stand van sake ooreenstem nie. Die outeur kies dus om die werklikheid van sy *Sitz im Leben* aan die hand van Israel se ongehoorsaamheid aan die verbond tussen haar en *Jahwe* te verklaar. Die outeur kan dit doen omdat hy twee tradisies met mekaar versmelt het, naamlik enersyds die goddelike belofte van 'n beloofde land aan die aartsvaders en andersyds die Sinaï-tradisie (Wright 1982:41). Eersgenoemde was aanvanklik onvoorwaardelik, maar nadat die Deuteronomis dit met die laasgenoemde versmelt het, het dit 'n voorwaardelike belofte geword (Wright 1982:41-42). Die Rigterboek neem hierdie tema verder op deur elke terugslag tydens die rigterperiode aan die hand van Israel se ongehoorsaamheid te verklaar (Beek 1981:31; Nelson 1997:17; Wright 1982:42).

Die frase $\text{taz}^{\text{æ}}\text{h}^{\text{'}} \text{hb}^{\text{'}} / \text{Fh}^{\text{'}} \text{hm}^{\text{'}}\text{d}^{\text{'}}\text{a}\text{h}^{\text{'}}$ verwys na meer as net 'aarde' of 'grond'. Dit kan verstaan word as die 'vrugbare aardbodem'

van Kanaän, waardeur oorlewing moontlik gemaak word (Beek 1981:203). Vir 'n primitiewe boerderygemeenskap, wat letterlik van die hand na die mond lewe, sou die verwydering vanaf hierdie vrugbare grond 'n sekere dood tot gevolg hê (Malina 1993:92; Oakman 1996; Redfield 1956). Die sosiale waarde van beperkte middele sou tot gevolg hê dat Israel 'n verlore land as 'n fisiese dood ervaar (Bratcher & Newman 1983:296). Hulle het die grond nodig om te kan oorleef. Die moderne mens heg nie dieselfde waarde aan grond nie.

Net soos wat Israel in die res van die hoofstuk positief was oor die feit dat *Jahwe* ander nasies uitroei, is hulle in hierdie verse negatief oor die idee dat ander nasies hulle moontlik kan verower. Die outeur gebruik hierdie vrees om die volk tot gehoorsaamheid aan te moedig.

3.8.2.10 Verse 14-16

Die frase $\text{År, a; h; AlK; Jr, d, B] } \mu/Yh' \text{ Jle/h}$
 $\text{ykinæa; hNEhiw\text{O}}$ kom ook op ander plekke in die Ou Testament voor (vgl 1 Kon 2:2), en verwys na Josua se naderende dood (Beek 1981:203; Boling 1982:525; Bratcher & Newman 1983:297; Gray 1986:174). Die skrywer voeg 'n mate van dringendheid en benoudheid by sy oproep wanneer hy Josua se ouderdom meld (Butler 1983:256; Bratcher & Newman 1983:297). Dieselfde word deur die emfatiese $\text{hNEhiw\text{O}}$ bereik (Boling 1982:525). Deur op sy naderende dood te wys, herinner Josua die volk daaraan dat hierdie 'n vaarweltoespraak is (Woudstra 1981:339). Sodoende rig hy die leser daarop om na die inhoud van die

voorafgaande en die daaropvolgende te let en dit ter harte te neem (Nelson 1997:261). Dit wat volg, is Josua se laaste wense.

In vers 14 word eksplisiet bevestig wat reeds met die kommentaar op verse 12-13 oor die trou van *Jahwe* gesê is. *Jahwe* hou sy beloftes en is nooit ontrou aan sy verbond met Israel nie (Bratcher & Newman 1983:297; Butler 1983:256; Hess 1996:298; Woudstra 1981:339). Die twee sinonieme uitdrukkings $\mu k, b] b' l] A l k ; B]$ en $\mu k, v] p] n " A l k ; B]$ funksioneer as 'n merisme om die totale persoon mee uit te druk (Bratcher & Newman 1983:297; Hess 1996:298). Die herhaling kom egter voor om die inhoud van dit wat hulle bevestig, te beklemtoon, naamlik dat al *Jahwe* se beloftes in vervulling gegaan het. Hierdie stelling van *Jahwe* se trou word ook nog deur herhaling beklemtoon (Hess 1996:298). *Jahwe* se ontrou word twee maal in 'n negatiewe sin deur die kernfrase $d j ; a, r b ; D i$ $l p ' n : A a l ;$ ontken. Deur middel van 'n ringskomposisie word *Jahwe* se trou dan in 'n positiewe sin tussen die twee negatiewe bevestigings geplaas. Ter wille van groter klem word die stamvorm $r b D$ drie maal in die eerste negatiewe bevestiging herhaal. Die woord $d j ; a$, plaas steeds groter klem op die trou van *Jahwe*. Dieselfde betekenis sou in Afrikaans deur die geykte formule 'nie eers een' oorgedra kon word. Die woord $l K o m i$ funksioneer saam met die vorige $d j ; a$, om die effek van die klem nog groter te maak.

Verse 14 en 15 word deur die woord b / f , wat aan die begin van elkeen voorkom, met mekaar verbind. Net soos wat *Jahwe* getrou was/is aan sy

‘goeie’ beloftes, sal Hy getrou wees in die uitvoer van sy ‘slegte’ beloftes (Butler 1983:256; Hess 1996:298; Woudstra 1981:339). Israel se gehoorsaamheid is beloon, maar sy ongehoorsaamheid sal ook gestraf word (Bratcher & Newman 1983:297; Hess 1996:298; Rowlett 1996:170-173). Die straf is die keersy van die seën (Butler 1983:256; Hobbs 1989:196). Die seën was die geskenk van ‘n nuwe land. Die straf sal wees om die geskenk, die land, weg te neem (Butler 1983:256; Hess 1996:299). Net soos *Jahwe* as Goddelike Vegter vir Israel opgetree het, sal Hy as Goddelike Vegter teen Israel optree (vgl Jer 4:26) (Hobbs 1989:196). Die antoniem van b/f , naamlik $[\text{r}i]$, word in vers 15 ook saam met $\text{r}\text{b};\text{D};$ gebruik om hierdie waarskuwing aan die volk tuis te bring. Die frase $\text{b}/\text{F}\text{h}'$ $\text{r}\text{b};\text{D};\text{h}'\text{A}\text{l}\text{K};$ verwys na al die seëninge, terwyl die parallelle frase $[\text{r}i\text{h}; \text{r}\text{b};\text{D};\text{h}'\text{A}\text{l}\text{K};$ na die vloeke verwys (Boling 1982:525).

Die byvoeglike naamwoord b/f kom glad nie in verse 1-12 voor nie, maar word vyf maal in verse 13-16 herhaal. Twee maal beskryf die byvoeglike naamwoord die ‘belofte’ ($\text{r}\text{b};\text{D};$) en drie maal word die ‘land’ ($\text{År}, \text{a}$, en $\text{h}\text{m};\text{d};\text{a}$) daardeur beskryf. Albei gevalle verwys op semantiese vlak na die geheel van die beloofde land. Tog is dit interessant dat die twee begrippe ook saamgevoeg kan word om ‘beloofde land’ te spel. Die skrywer se doel met hierdie woordspeling is om Israel te laat beseef wat op die spel is. Die huidige *status quo* is nie ’n gegewe nie, maar ’n voorwaardelike geskenk aan Israel (Beek 1981:203). Die outeur wil die volk laat beseef dat hy deur sy afgodery en neiging tot sinkretisme besig is om met vuur te speel. Israel se fisiese welsyn hang van sy gedrag af. Dis ’n saak van lewe en dood. In vers

15 word $\text{rb};\text{D};$ drie maal herhaal om ook die trou van *Jahwe* aan sy negatiewe beloftes te bevestig.

Net soos wat die bogenoemde byvoeglike naamwoord (b/f) telkens aangewend word om die twee konsepte ‘belofte’ en ‘land’ te beskryf, word daar telkens ‘n relatiewe bysin gebruik om daardie selfde twee konsepte mee te omskryf. Die bysin $\mu\text{k},\text{yhel};\text{a}\hat{\text{o}} \text{hw}:\text{hy}\hat{\text{o}} \mu\text{k},\text{l}; \div\text{t}'\text{n}:\text{rv},\text{a}$ } kom drie maal in verse 13-16 voor. In die laaste geval ontbreek die godsname. Hierdie drie bysinne beskryf telkens die ‘land’. Die doel daarvan is om te beklemtoon dat *Jahwe* die subjek is wat verantwoordelik is daarvoor dat Israel die goeie land besit. Die relatiewe bysin $\mu\text{k},\text{ylea}$ } $\mu\text{k},\text{yhel};\text{a}\hat{\text{o}} \text{hw}:\text{hy}\hat{\text{o}} \text{rB},\text{Di} \text{rv},\text{a}$ } kom twee maal voor, telkens om die ‘belofte’ te beskryf. Die doel van die herhaling is in hierdie geval ook om *Jahwe* as die subjek en instigeerder van die belofte aan Israel te skets. Die patroon hou nie hier op nie. Elke keer wat een van die betrokke selfstandige naamwoorde deur die byvoeglike naamwoord b/f beskryf word, word dit ook deur een van die bogenoemde relatiewe bysinne nader omskryf. Die ‘goeie’ word dus altyd in verband gebring met *Jahwe* as die subjek wat daarvoor verantwoordelik is. *Jahwe* word dus nie net in vers 14 eksplisiet as die oorsprong van Israel se goeie *status quo* omskryf nie, maar ook implisiet in verse 13, 15 & 16. Selfs al straf *Jahwe* later vir Israel, bly Hy in die eerste plek die oorsprong van sy welsyn.

Vers 16 skets die woede van *Jahwe* redelik duidelik. Die verbond is nie tussen twee gelyke partye gesluit nie (Beek 1981:203; Olyan 1996). *Jahwe* bly die subjek en kan teenoor die ongehoorsaamheid van Israel optree soos Hy dit goed dink. Vers 16 eindig dieselfde as vers 13 (Bratcher & Newman 1983:297). In eersgenoemde word die woord $h\ddot{r};hem]$ bygevoeg om enersyds die transendensie en goddelikheid van *Jahwe* tydens straf te beklemtoon, en andersyds om die oproep tot gehoorsaamheid met dringendheid te vul. Daar is in vers 16 'n subtiele woordspel tussen die oortreding ($\mu T, d] b ' [} w "$) en die straf wat daarop toepasbaar is ($\mu T, d] b ' a } w "$) (Nelson 1997:262). Vroeër is die straf gelykgestel aan die oorspronklike seën (vers 15). Hier word die straf gelyk gestel aan die oortreding.

Op semantiese vlak is verse 14-16 slegs 'n herhaling van verse 12-13. Albei gedeeltes waarsku Israel teen die gevolge van ongehoorsaamheid (Beek 1981:203; Hess 1996:298). Die doel van die herhaling is om die waarskuwing te beklemtoon. Verse 14-16 sluit tematies aan by verse 12-13 se bespreking van die voorwaardelike aard van *Jahwe* se beloftes (vgl kommentaar op verse 12-13; Wright 1982:44).

Deur ongehoorsaam aan *Jahwe* te wees, identifiseer Israel homself met die ongehoorsame buitegroep. Insluiting tot die binnegroep van Israel is dus nie net beperk tot etnisiteit nie, maar het ook te doen met die praktyk van die daaglikse lewe. 'n Israeliet moet lewe soos 'n Israeliet. Dit behels onder meer gehoorsaamheid aan die wet van Moses. Ongehoorsaamheid verplaas die skuldige individu of groep na die buitegroep, wat beteken dat die

skuldige dieselfde lot as die buitengroep verdien, naamlik die dood (vgl Jos 7:20-26) (Rowlett 1996:178-180).

3.9 Gevolgtrekking

3.9.1 Oorsig

Hierdie studie is waardevol in soverre dit relevant is vir vandag. Indien staatspresidente, leiersfigure of tussengangers hulleself vergewis van die redes waarom oorloë in die eerste plek uitbreek, kan dit hulle in staat stel om oorloë te voorkom (Ember & Ember 1994:186). Sensitiwiteit vir die verskille tussen kulture kan skikking tussen lande moontlik maak en sodoende wêreldwye vrede bevorder (Avruch 1998). Indien dit waar is dat kultuurverskille in die pad van suksesvolle onderhandelings en uiteindelik oorlogvoorkoming staan, behoort geleerdes alles in hulle vermoë te doen om groter begrip te bewerkstellig vir die aard van daardie kulturele verskille (Avruch 1998:57-72). Hierdie studie het sodanige sosiale en kulturele verskille nagevors, veral ten opsigte van hoe dit mense se begrip oor die verskynsel van oorlog bepaal. Die fokus was op die vraag na hoe sosiale waardes tussen kulture verskil en in watter mate daardie verskille teenstrydige sienings oor die fenomeen van oorlog teweegbring.

Die probleem wat die studie belig, is die vraag na waarom daar 'n diskrepansie tussen antieke en moderne denke oor die fenomeen van oorlog is. Hoekom is antieke mense oor die algemeen meer positief oor die fenomeen van oorlog, terwyl Westerse mense oor die algemeen meer negatief daaroor is?

Hoofstuk 2 het die verskil tussen antieke en hedendaagse ingesteldhede teenoor die verskynsel van oorlog ondersoek. Dit is aan die hand van die onderskeie sosiale waardes gedoen. Dit blyk dat die volgende sosiale waardes 'n invloed uitgeoefen het op die oorlogsdenke van die antieke mens:

- Eer en skande;
- Groepsoriëntasie;
- Beperkte middele;
- Reinheid.

Hoofstuk 3 het 'n gefokusde sinkroniese eksegeese van Josua 23:1-16 gebied. Hierdie eksegeese toets Hoofstuk 2 se voorlopige antwoorde oor die diskrepansie tussen antieke en Westerse oorlogsdenke aan die betrokke teksgedeelte. Verder dien Hoofstuk 2 ook as 'n sleutel tot die verstaan van die betrokke teksgedeelte.

Die eksegeese van Josua 23:1-16 fokus op dele wat enersyds met sosiale waardes en andersyds met die verskynsel van oorlog te make het:

- Die keuse van Josua 23:1-16 is bespreek.
- Die eksegetiese metodiek is vervolgens bespreek.
- Die teks is afgebaken.
- Daarna het tekskritiese opmerkings gevolg.
- Die volgende stap was 'n sintaktiese ontleding van die teksgedeelte.
- Hierna het 'n sintaktiese vertaling gevolg.
- Vervolgens is die gedeelte in 'n semantiese struktuur opgedeel.

- Ten slotte is eksegetiese en tematiese kommentaar op die teksgedeelte gegee. Die kommentaar het gepoog om die resultate van Hoofstuk 1 deurlopend aan die eksegetiese resultate te toets.

3.9.2 Eksegetiese resultate

Uit die eksegetiese proses het die volgende resultate na vore getree:

3.9.2.1 *Jahwe* en oorlog

Vers 1 wys dat *Jahwe* direk verantwoordelik is vir die militêre rus en toestand van vrede wat deur Israel beleef word. Josua 23:1 lei dus die gedeelte in deur God voor te stel as die een wat sy volk direk seën, veral in terme van militêre rus. *Jahwe* was nie net op 'n passiewe, toelaatbare wyse vir die lot van die volke verantwoordelik nie, maar aktief by die geveg teen die volke betrokke. Die outeur doen buitengewoon moeite om *Jahwe* as die handelende subjek uit te beeld. Hierdeur word die tema van die Goddelike Vegter ingelei. *Jahwe* word in antropomorfiese taal beskryf as die Soldaat wat die omringende volke namens Israel uitgeroei het. Israel het die teologie van 'n Goddelike Vegter met omringende volke gedeel. Nie Israel of Josua verdien enige krediet in die militêre oorwinnings wat Israel sogenaamd gesmaak het nie. Net soos wat *Jahwe* in vers 1 verantwoordelik was vir die 'rus' wat Israel geniet, word Hy nou ook verantwoordelik gehou vir die lot van $\mu\gamma\text{I} / \text{Gh}'\text{A}\text{L}\text{K};$. Die outeur maak dit regdeur die boek duidelik dat die vernietiging van al die volke die wil van *Jahwe* is. Die almag van *Jahwe* lê nie net in die feit dat Hy die ander volke op 'n militêre wyse

oorwin nie, maar veral ook in die feit dat Hy die oorlog in die eerste plek moontlik maak. *Jahwe* verhard self die harte van die Kanaäniete. Vandag word God nie geprys vir sy militêre betrokkenheid by die wêreld nie, maar word Hy op grond daarvan gekritiseer.

Die frase $\mu\gamma\text{I} / \text{Gh}'\text{A}\text{L}\text{K}$; het die gebruik van die banvloek (μr , je) in gedagte geroep. Die μr , je was 'n gebruik waarvolgens Israel ander nasies volledig uitgemoor het en sodoende hulle land op 'n simboliese wyse aan *Jahwe* ingeseën het. Sodoende is die verowerde nasie en hulle land as *Jahwe* se eiendom bestempel. Dit was tipies van hierdie gebruik dat 'n **hele** nasie, mans, vrouens, kinders en soms ook al die diere, uitgeroei moes word. Ander nasies in die Ou Nabye Ooste het ook die buit van hul veldtogte aan hul onderskeie Goddelike Vegters opgedra. Die μr , $\text{j}\ll$ was nie net 'n offer aan *Jahwe* nie, maar ook die verdiende straf waaronder die heidene gebuk moes gaan. Die μr , $\text{j}\ll$ was dus een van die wyses waarop *Jahwe* sy geregtigheid laat seëvier het. Die gebruik van die μr , je beklemtoon nie net die gehoorsaamheid van Israel en die ongehoorsaamheid van die omringende volke nie, maar ook die almag van *Jahwe*. *Jahwe* het die reg om te besluit wie lewe en wie sterwe. Israel het gemeen het hy die land as geregtelike erfdeel verdien. Die land kom Israel toe op grond van die onfeilbare wil van God. Die feit dat volke ter wille hiervan uitgemoor moes word, is ondergeskik aan die wil van *Jahwe*. Oorlog word geregverdig op grond van die wil van *Jahwe*.

In verse 14-16 gaan die outeur nog verder. Net soos wat *Jahwe* getrou was/is aan sy goeie beloftes, sal Hy getrou wees in die uitvoer van sy minder goeie beloftes. Israel se gehoorsaamheid is beloon, maar sy ongehoorsaamheid sal ook gestraf word. Die straf is die keersy van die seën. Die seën was die geskenk van 'n nuwe land. Die straf sal wees om die land weg te neem. Net soos *Jahwe* as Goddelike Vegter vir Israel opgetree het, sal Hy as Goddelike Vegter teen Israel optree.

3.9.2.2 Eer en skande

Israel het volgens verse 9-10 geen verskoning om die gebooie van *Jahwe* te versuim nie, aangesien *Jahwe* getrou was aan sy beloftes om namens Israel te veg. Die militêre sukses van Israel word aan die bydrae van *Jahwe* toegeskryf. *Jahwe* se totale eer styg deurdat Israel in die openbaar getuig dat *Jahwe* die veldtogte namens sy volk gevoer het.

Die stelling dat 'een man 'n duisend vervolg' is 'n doelbewuste hiperbool om Israel se sukses in die verowering van Kanaän te beklemtoon. Sulke vloek- en seënformules was volop in die Ou Nabye Ooste. Wanneer een man 'n duisend op loop sit, impliseer dit dat daardie man eer en respek sal afdwing. Oorlogvoering was in die antieke tyd 'n manier waarop eer bekom kon word. Eenvoudige mense kon as helde uit die stryd tree. Romeinse keisers het hulle aansien voor die nasies verhoog deur suksesvolle veldtogte.

Indien Israel se eer deur oorlogvoering vergroot, vermeerder *Jahwe* se eer dienooreenkomstig; nie net omdat *Jahwe* Israel se God is nie, maar juis ook omdat Hy die oorlog namens Israel voer. Oorlogvoering kan dus gesien

word as 'n soort doksologie. Die sosiale waarde van eer en skande maak dit vir die antieke Israeliet moontlik om die fenomeen van oorlog te beleef as 'n manier waarop die Naam van *Jahwe* verheerlik kan word.

3.9.2.3 Groepsoriëntasie

In vers 1 word al die omringende volke oor dieselfde kam geskeer. Hulle is almal 'n struikelblok wat in *Jahwe* se pad staan om sy belofte aan Israel te vervul. Die omringende volke ken nie vir *Jahwe* nie en hulle sal daarom van nature daartoe geneig wees om sy wil teen te staan. Hierdie onderskeid tussen 'ons' en 'hulle' gee identiteit aan 'n groep. As die omringende volke *Jahwe* se wil teenstaan, beteken dit dat Israel daarteenoor *Jahwe* se wil ken en daarvolgens handel. Sodoende word 'n sterk groepsidentiteit gevorm. Die vyande is 'n stereotipiese groep van ses of sewe nasies, naamlik die Kanaäniete, Hetiete, Hewiete, Feresiete, Amoriete, Jebusiete (en soms word die Girgasiete bygevoeg). Andersins word daar slegs na hulle verwys as die Amoriete en Kanaäniete.

In vers 2 roep Josua vir $\text{laer} ; \text{c}] \text{yIA} \text{lk} ;$. Hierdie behoefte om die geskiedenis van Israel volgens 'n eenheidsideologie te herinterpreteer weerspieël iets van Israel se diadiese lewensuitkyk.

In vers 3 word die sosiale waarde van diastase deur die woord y/G opgeroep. Josua 23:3 handel dus op 'n besondere wyse oor die onderskeid tussen Israel en die omringende volke. Die feit dat *Jahwe* die omringende volke nie uitverkies het nie, beteken dat hulle onrein is. Hierdie feit versterk

Israel se identiteit as uitverkore volk van *Jahwe*. *Jahwe* tree deur Israel se geskiedenis as Vegter namens hulle op. Net soos die leier van destyds is *Jahwe* geen verduideliking aan enigeen verskuldig nie. Hy is bo moraliteit verhewe. Die trou van *Jahwe* word slegs gemeet aan hoe Hy teenoor Israel optree, en nie hoe Hy teenoor die omringende nasies optree nie. Israel se diadiese denke beperk dus die wyse waarop hulle die trou van *Jahwe* oordeel. Die oorloë waarin Israel betrokke is, is in lyn hiermee ook bo etiese kritiek verhewe, aangesien dit die manier is waarop *Jahwe* sy trou aan Israel bewys. Die ander nasies hoort, as gevolg van die (onbewustelike) teenstand wat hulle aan *Jahwe* gee, tot die ongodsdienstige buitegroep. Die banvloek is uitsluitlik vir hierdie buitegroep gereserveer. Hulle word dus geobjektiveer tot ‘dit’ wat in *Jahwe* se pad staan en daarom die dood verdien.

Vers 11 beveel Israel om *Jahwe* lief te hê. Die liefde wat beskryf word, is ’n toewyding aan die verbond en aan *Jahwe*. In Josua 23:11 gaan dit om die waarde van groepsgebondenheid en groepsbinding. Die wyse waarop Israel aan *Jahwe* verbind is, is deur die verbond by Sinaï. Die outeur kon vertel hoedat *Jahwe* nasies uitroei (verse 9-10) en in dieselfde asem ’n beroep op Israel doen om Hom lief te hê (vers 11), sonder dat daar vir die outeur ’n digotomie tussen die twee uitings bestaan. *Jahwe* bewys sy gebondenheid aan Israel juis deur ander nasies af te maai. Hierteenoor bewys God sy liefde aan ons Westerlinge deur die welsyn van elke individu op aarde te verseker.

Deur ongehoorsaam aan *Jahwe* te wees, identifiseer Israel homself met die ongehoorsame buitegroep. Ongehoorsaamheid verplaas die skuldige

individu of groep na die buitegroep, wat beteken dat die skuldige dieselfde lot as die buitegroep verdien, naamlik die dood. Net soos wat Israel in die gedeelte positief was oor die feit dat *Jahwe* ander nasies uitroei, is hulle in verse 14-16 negatief oor die idee dat ander nasies hulle moontlik kan verower. Dit weerspieël ook hulle groepsdenke.

3.9.2.4 Beperkte middele

Kanaän is in die eerste plek *Jahwe* se land. *Jahwe* se keuse om die oorblywende nasies te onteien en die land aan Israel te gee is dus nie immoreel nie, aangesien dit nie die ander nasies se eiendom is nie, maar *Jahwe* s'n. Kanaän is die land wat *Jahwe* aan Israel belowe het. Die onteiening van ander nasies is regverdigbaar op grond van die belofte wat *Jahwe* aan Israel gemaak het. *Jahwe* het in Deut 6:19 en 9:3-4 belowe om die oorblywende nasies te 'verwyder'.

In verse 12-13 sien ons dat die gevolg van sinkretisme en afgodery is dat Israel sy reg op die erfporsie van Kanaän sal verloor en die beloofde land sal moet prysgee. Vir 'n primitiewe boerderygemeenskap, wat letterlik van die hand na die mond lewe, sou die verwydering vanaf hierdie vrugbare grond 'n sekere dood tot gevolg hê. Die sosiale waarde van beperkte middele sou veroorsaak dat Israel 'n verlore land as 'n fisiese dood ervaar. Hulle het die grond nodig om te kan oorleef. Die moderne mens heg nie dieselfde waarde aan grond nie.

3.9.2.5 Reinheid

Die praktyk van die $\mu\tau, \text{je}$ moet in terme van die sosiale waarde van reinheid verstaan word. Aangesien die omringende nasies nie deur *Jahwe* uitverkies is nie, is hulle onrein. Die nuwe land moet gereinig word as Israel daarin wil woon, want Israel is self rein as gevolg van sy uitverkore status. Die volksmoorde is dus nie net sekulêre handeling nie, maar ook godsdienstige handeling. Die omringende nasies het nie by die reinheidskaart van Israel ingepas nie, maar tog was hulle daar. Die oorblywende volke was 'n tasbare fenomeen wat nie tussen Israel behoort het nie en gevolglik 'n anomalie. Israel het met negatiewe gevoelens teenoor hierdie anomalieë opgetree, wat van die omringende nasies abominasies gemaak het. Die omringende heidense volke was 'n abominasie, en moes fisies uit die weg geruim word. Oorlog was dus 'n manier om die sosiale orde te herstel. Sodoende word oorlog op grond van die sosiale waarde van reinheid godsdienstig regverdig. *Jahwe* gaan die oorblywende nasies 'verstoot' en 'verdryf'. So gaan Hy sorg dat die kulturele kaart van Israel weer in orde herstel, en die land sodoende weer gereinig word. *Jahwe* verwyder dus die abominasie om vir Israel plek te maak.

In verse 6-8 word 'n beroep op Israel gedoen om hulle identiteit te midde van vreemde invloede te behou. Dit was juis die monoteïsme wat Israel van die omringende nasies onderskei het. Die beloofde land is nog onrein so lank as wat die invloede daarin nog voortduur. Wanneer ander volke hulle gode in die midde van Israel aanbid, besoedel hulle die omgewing. Wanneer Israel voor die gewig van hierdie invloede swig, bring hulle die onreinheid tot binne die Israelitiese domein. Die veiligste wyse waarop die land

gereinig kan word, is om die bron van die besoedeling fisies uit te roei. Hier sien 'n mens weer eens hoedat die sosiale waarde van reinheid oorlog regverdig.

3.9.3 Algehele resultate

Die studie toon die volgende:

- Sosiale waardes (van onderskeidelik die Westerse en die antieke wêreld) kan verklarend wees ten opsigte van die diskrepante gevoelens tussen die antieke en Westerse denke teenoor die verskynsel van oorlog;
- 'n studie van Josua 23:1-16 kan die bogenoemde resultate bevestig.

3.9.2.7 Abduksie

Aan die begin van hierdie studie is daar reeds na die volgende aanhaling verwys:

Social-scientific criticism involves a process of logic that is neither exclusively deductive (from model to material) nor inductive (from material to hypothesis) but inclusive of both in a procedure characterized as **abduction**. Abduction is a process in logic of the discovery procedure of working from evidence to hypothesis, involving a back and forth movement of suggestion checking.

(Elliott 1993:48)

Die waarheid van die aanhaling is ook deur die studie self bevestig. Die studie het duidelik gewys hoedat die hipotese nie net (voorlopig) deur die teks bevestig is nie, maar dat dit ook 'n waardevolle instrument kan wees waarmee sekere teksgedeeltes opgeklaar kan word. Die teks het wel die hipotese op 'n deduktiese wyse bevestig, maar die hipotese het ook die teks op kardinale plekke toegelig en verhelder. Die doel van Hoofstuk 4 is om die waarde van die bogenoemde proses vir toekomstige studie in die tema van hierdie verhandeling uit te spel.

HOOFTUK 4 – VERDERE STUDIE

4.1 Abduksie

Die betrokke hipotese is wel ten opsigte van een gedeelte bevestig, maar daar is 'n magdom antieke tekste waaraan die hipotese nog onderwerp moet

HOOFSTUK 4 – VERDERE STUDIE

4.1 Abduksie

Die betrokke hipotese is wel ten opsigte van een gedeelte bevestig, maar daar is 'n magdom antieke tekste waaraan die hipotese nog onderwerp moet word. Die bevestiging is voorlopig slegs op grond van een antieke teks ('n Israelitiese teks) gedoen. Dit beteken dat die hipotese voorlopig slegs ten opsigte van die Israeliete, en wel slegs op grond van een van hulle teksgedeeltes, bevestig is. Daar is egter ook Ou-Testamentiese tekste wat na vrede smag (Jes 2:4; Mig 4:3) (Barrett 1987:13; Craigie 1978:83-91; Niditch 1993:134; Van Dyk 2003:109-110). Al verskil die betekenis van hierdie vrede radikaal van dit wat hedendaagse mense onder die term verstaan (Niditch 1993:134-136), moet sulke tekste steeds ondersoek word. Die kompleksiteit van Israelitiese oorlogsdenke moet in berekening gebring word:

“In fact, the history of attitudes to war in ancient Israel is a complex one involving multiplicity, overlap, and self-contradiction. There is more than one variety of war ideology, and various war ideologies coexist during any one period in the history of Israel”

(Niditch 1993:154).

Hobbs (1989:197-198) wys drie reaksies teenoor oorlog binne die omvang van die Ou-Testamentiese literatuur uit. Von Rad (1958) het aangetoon dat

daar 'n ontwikkeling in die heilige oorlog-tradisie binne Israel was (vgl ook Botma 2001:9-44).

Die hipotese moet dus nog aan 'n menigte ander tekste gemeet word. Die doel is nie net om die hipotese te bevestig nie, maar om daaraan te skaaf totdat 'n sistematiese model van antieke oorlogsdenke opgelewer kan word. Deur die heen-en-weer proses van abduksie kan 'n koherente sisteem, gelyksoortig aan Malina (1993) se sisteem van antieke sosiale waardes, gegenerer word. 'n Sodanige model sal van onskatbare waarde wees vir enigeen wat graag by oorlogskikking betrokke wil raak. Die gevolg kan wees dat lewens gespaar word.

4.2 Ooreenkomste

Ek het in hierdie studie veral op die **verskille** tussen antieke en hedendaagse oorlogsdenke gefokus, maar daar moet erken word dat daar wel ook ooreenkomste tussen antieke en hedendaagse oorlogsdenke is. Daar is ook voorbeelde van oorloë uit beide tydperke wat weens vergelykbare redes uitbreek het. Hierdie ooreenkomste mag nie geïgnoreer word nie. 'n Studie wat sulke ooreenkomste ondersoek, behoort sosiale waardes tussen antieke en moderne mense wat met mekaar ooreenkom op te lewer. Daar word dikwels soveel klem gelê op die verskille tussen antieke en moderne mense dat die ooreenkomste misgekyk word. Kang (1989) wys die ooreenkomste tussen die onderskeie Ou-Nabye Oosterse oorlogspraktyke en oorlogsdenke uit.

4.3 Sinkroniese studie

Die verduidelikings in Hoofstuk 2 is 'n veralgemening van die oorkoepelende manier waarop die antieke mens oor die lewe gedink het. Veralgemening is die metode waarop die Antropologie met beskikbare stof te werk gaan: “From observation and then generalization about the regularities perceived in human behavior, concepts and theories are formed to account for such irregularities and patterns of interrelated properties” (Elliott 1993:42). Wanneer daar met so 'n vorm van abstraksie gewerk word, impliseer dit noodwendig dat daar verskillende nuanses en klemverskuiwings by verskillende volke en selfs uitsonderings op die algemene reël by sommige volke gaan voorkom. Die verskil tussen Rome en ander volke se denke oor oorlog is 'n goeie voorbeeld hiervan: “If it is true that all ancient societies were geared for war, in Rome this was fundamentally and systematically so” (Fontaine 1995:14). Daar is selfs by hulle sprake van 'n oorlogsugtigheid: “That Rome was able to subdue every nation in Italy is, at least partly, explained by her obstinacy and persistent bellicosity” (Fontaine 1995:13). Hierdie voorliefde vir oorlog skei die Romeinse denke van byvoorbeeld die Griekse denke oor oorlog: “(F)or Rome war was not an inevitable fatality, as it was for the Greek cities and Hellenistic states, but rather a necessity, even a biological and ethnic **vocation**” (Fontaine 1995:14). Hobbs (1989:189) noem die verskille tussen Assirië en Israel.

In lyn hiermee is daar dan ook aksentverskille tussen volke wat hulle sosiale waardes betref (vgl. Pilch & Malina 1993:xxx). Die Romeine was byvoorbeeld in hulle lewensuitkyk primêr op die verlede gefokus, terwyl die Grieke hoofsaaklik op die hede gefokus het. 'n Volgende stap sal wees om te onderskei hoe die verskeie volke van die Ou Nabye Ooste oor oorlog

gedink het en dit dan aan die hand van die verskillende aksente by elkeen se lewensuitkyk te probeer verklaar. Net soos wat die diakroniese verskil tussen antieke en moderne oorlogsdenke aan die hand van sosiale waardes verklaar is, moet die sinkroniese verskille tussen die onderskeie antieke volke se oorlogsdenke aan die hand van elkeen se partikulêre sosiale aksente verklaar word (Ember & Ember 1994:187). Hierdie voorstel bied 'n onuitputbare bron vir verdere studie.

4.4 Vice versa

Tot dusver het ons gefokus op die invloed wat die sosiale waardes van 'n groep mense op hulle idee van oorlog uitoefen. Dit is egter ook waar dat oorlog mense verander, veral ten opsigte van hulle lewensuitkyk. Carney (1975) het byvoorbeeld 'n studie gedoen waarin hy die manier waarop militêre institusies die gemeenskappe daarvan beïnvloed, bestudeer het. Hy het die studie veral toegespits op die Griekse militêre innovasie en die sosiale veranderinge wat dit teweeg gebring het. 'n Studie van die sosiale effek van oorlog op gemeenskappe kan beide ons verstaan van oorlog en ons verstaan van sosiale waardes verryk.

OPSOMMING

'N STUDIE VAN JOSUA 23 GEFOKUS OP SOSIALE WAARDES AS SLEUTEL TOT DIE VERSTAAN VAN OORLOGSDENKE

deur
Llewellyn Howes

Studieleier: Prof. P. J. Botha
Graad: Magister Artium (Antieke Taal- en Kultuurstudie)
Departement: Antieke Tale
Universiteit: Universiteit van Pretoria

Hierdie studie is gemotiveer deur die begeerte om 'n verskil in die wêreld te maak. 'n Beter begrip van hoe mense in die antieke tyd oor die fenomeen van oorlog gedink het, en hoe hierdie denke deur sosiale waardes bepaal is, kan groot waarde inhou vir hedendaagse oorlogskikking. 'n Magdom gedeeltes in die Ou- en Nuwe Testamente kan ook deur so 'n studie opgehelder word.

Die probleemstelling kan saamgevat word in die vraag:

- Waarom is oorlog op 'n positiewe manier deur die antieke mens as 'n noodwendige kulturele fenomeen aanvaar, terwyl dit vandag op 'n negatiewe wyse as 'n anomalie gesien word?

Die hipoteses is soos volg:

- Sosiale waardes van onderskeidelik die Westerse en die antieke wêreld kan die diskrepansie wat daar tussen hierdie partye se oorlogsdenske bestaan, verklaar;
- 'n studie van Josua 23 kan die bogenoemde resultate bevestig.

Die doelstelling van hierdie verhandeling is:

- om te ondersoek in watter mate die sosiale waardes van onderskeidelik die Westerse en die antieke wêreld 'n bepalende faktor is in die diskrepansie wat daar tussen hierdie partye se oorlogsdenske bestaan;
- om te bepaal of 'n ondersoek van Josua 23 die bogenoemde resultate kan bevestig.

Hoofstuk 1 is die inleidende hoofstuk. Hoofstuk 2 ondersoek die verskil tussen antieke en hedendaagse oorlogsdenke aan die hand van die volgende sosiale waardes: eer en skande, groepsoriëntasie, beperkte middele, reinheid. In Hoofstuk 3 word daar 'n sinkroniese eksegeese van Josua 23 gedoen. Die resultate van Hoofstuk 2 gaan tydens die eksegeese beide getoets word aan Josua 23 en dien as 'n sleutel tot die verstaan van Josua 23. Hoofstuk 4 bied riglyne vir verdere studie.

Hierdie studie het ten doel om in 2004 vrede te bevorder deur tegelyk oorlogsdenke en Josua 23 oop te sluit.

SUMMARY

A STUDY OF JOSHUA 23 WITH REGARD TO THE ROLE OF SOCIAL VALUES IN SHAPING PERCEPTION OF WAR

by
Llewellyn Howes

Tutor: Prof. P. J. Botha

Degree: Magister Artium (Ancient Language and Culture Studies)

Department: Ancient Languages

University: University of Pretoria

This study was motivated by the desire to make a difference in the world. A better understanding of how ancient peoples perceived the phenomenon of war, and how these perceptions were shaped by social values, can hold great value for contemporary peace processes. A large number of Old Testament passages can further be illuminated through a study of this nature.

The problem can be summarised by the following question:

- Why did the ancient person positively regard war as an inevitable cultural phenomenon, while the contemporary Western person negatively regards war as an anomaly?

The hypotheses are as follows:

- the social values of respectively the Western and the ancient world can explain why there is a discrepancy between their respective perceptions about war;
- a study of Joshua 23 can verify the results attained above.

The purpose of this essay is:

- to determine whether the social values of respectively the Western and the ancient world can explain why there is a discrepancy between their respective perceptions about war;
- to determine whether a study of Joshua 23 can verify the results attained above.

Chapter 1 introduces the study. Chapter 2 examines the difference between Western and ancient perceptions of war regarding the following social values: honour and shame, group-orientation, limited goods, purity. A

synchronic exegesis of Joshua 23 follows in Chapter 3. During the course of this exegesis, the results of Chapter 2 will both illuminate and be verified by Joshua 23. Chapter 4 presents the interested student with guidelines for further study on this subject.

The aim of this study is to promote peace in 2004 by illuminating Joshua 23.

BIBLIOGRAFIE

1. Adcock, F E 1970. *The Roman Art of War Under the Republic: Martin Classical Lectures*, Vol VIII. Cambridge: W Heffer & Sons.
2. Alfrink, B J 1952. *Josue*. Roermond & Maaseik: J J Romen & Zonen. (De Boeken van het Oude Testament.)
3. Avruch, K 1998. *Culture & Conflict Resolution*. Washington: United States Institute of Peace.
4. Barrett, L 1987. *The Way God Fights: War and Peace in the Old Testament*. Scottsdale: Herald.
5. Beek, M A 1981. *Jozua*. Nijkerk: G F Callenbach. (De Prediking van het Oude Testament.)
6. Berger, P L & Luckman, T 1967. *The social construction of reality*. London: Penguin.
7. Bernstein, A H 1993. 'The strategy of a warrior-state: Rome and the wars against Carthage, 264-201 B.C.', in Murray, W; Knox, M & Bernstein, A H (eds), *The making of strategy: Rulers, states, and war*, 56-84. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Boling, R G 1982. *Joshua: A New Translation with Notes and Commentary*. New York: Doubleday & Company. (The Anchor Bible.)
9. Botha, P J 2000. 'Isaiah 37:21-35: Sennacherib's siege of Jerusalem as a challenge to the honour of Yahweh.' *Old Testament Essays* 13/3, 269-282.
10. Botma, S 2001. *2 Kronieke 20:1-30: Die Eindpunt van die Heilige-Oorlog-Tradisie in die Ou Testament*. Pretoria: Universiteit van Pretoria (ongepubliseerde verhandeling).

- 11.Bratcher, R G & Newman, B M 1983. *A Handbook on the Book of Joshua*. New York: United Bible Societies. (UBS Handbook Series.)
- 12.Brotzman, E R 1994. *Old Testament Textual Criticism: A Practical Introduction*. Grand Rapids: Baker Books.
- 13.Brown, F; Driver, S R & Briggs, C A 1977. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon.
- 14.Butler, T C 1983. *Joshua*. Texas: Word Books. (World Biblical Commentary, Vol 7.)
- 15.Carney, T F 1975. *The Shape of the Past: Models and Antiquity*. Lawrence: Coronado.
- 16.Craigie, P C 1978. *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- 17.Davie, M A 1929. *The Evolution of War: A Study of its Role in Early Societies*. New Haven: Yale University.
- 18.Douglas, M 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 19.Durand, J 2002. *Ontluisterde Wêreld: Die Afrikaner en sy Kerk in 'n Veranderende Suid-Afrika*. Wellington: Lux Verbi.
- 20.Elliott, J H 1993. *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress.
- 21.Ember, M & Ember, C R 1994. 'Cross-Cultural Studies of War and Peace: Recent Achievements and Future Possibilities', in Reyna, S P & Downs, R E (eds), *War and Society – Volume 2. Studying War: Anthropological Perspectives*. Amsterdam: Gordon & Breach.

22. Fontaine, P F M 1995. *The Light and the Dark: A Cultural History of Dualism*. Volume X: *Dualism in Roman History I (Imperialistic Dualism)*. Amsterdam: J C Gieben.
23. Foster, G M 1965. 'Peasant Society and the Image of Limited Good.' *American Anthropologist* 68, 1212-1225.
24. Gilliver, C M 1999. *The Roman Art of War*. Charleston: Tempus.
25. Gray, J 1986. *Joshua, Judges, Ruth*. Grand Rapids: William B. Eerdmans. (New Century Bible Commentary.)
26. Hamlin, E J 1983. *Inheriting the Land: A Commentary on the Book of Joshua*. Grand Rapids: William B. Eerdmans. (International Theological Commentary.)
27. Hess, R S 1996. *Joshua: An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-varsity.
28. Heyns, J A 1982. *Teologiese Etiek*. Goodwood: N.G. Kerkboekhandel.
29. Hobbs, T R 1989. *A Time for War: A Study of Warfare in the Old Testament*. Delaware: Michael Glazier.
30. Holladay 1971. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E J Brill.
31. Holmes, S 1914. *Joshua: The Hebrew and Greek Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
32. Jeurissen, R 1993. *Peace and Religion: An Empirical-Theological Study of the Motivational Effects of Religious Peace Attitudes on Peace Action*. Kampen: J H Kok Publishing House.
33. Kamm, A 1995. *The Romans: An Introduction*. London: Routledge.
34. Kang, S-M 1989. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin: Walter de Gruyter.

35. Koehler, L & Baumgartner, W 1983. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament: Lieferung III*. Leiden: E J Brill.
36. Leer en Aktuele Sake 2001. Eerste Verslag, in die *Agenda van die Sestiende Sinode van Noord-Transvaal van die Nederduits Gereformeerde Kerk*. Pretoria.
37. Leslie Hoppe, O F M 1982. *Joshua, Judges with an Excursus on Charismatic Leadership in Israel*. Delaware: Michael Glazier. (Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary, Vol 5.)
38. Linington, S 2002. 'The Term tyriB] in the Old Testament.' *Old Testament Essays* 15/3, 687-714.
39. Malina, B J 1979. 'The Individual and Community: Personality in the Social World of Early Christianity.' *Biblical Theology Bulletin* 9, 126-138.
40. Malina, B J 1993. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology. Rev ed.* Louisville: Westminster & John Knox.
41. Malina, B J 1998. 'Freedom', in Pilch, J J & Malina, B J (eds) 1998: 85-89.
42. Malina, B J 1998. 'Love', in Pilch, J J & Malina, B J (eds) 1998: 127-130.
43. Melman, S 1984. 'The End of War', in Ferguson, R B (ed), *Warfare, Culture, and Environment*, 387-393. Orlando: Academic Press.
44. Meyer, R 1977. 'Libros Josuae', in Elliger, K & Rudolph, W (eds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 354-398. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.
45. Moxnes, H 1996. 'Honor and Shame', in Rohrbaugh, R L (ed) 1996: 20-40.

46. Niditch, S 1993. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press.
47. Nelson, R D 1997. *Joshua: A Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox. (The Old Testament Library.)
48. Neyrey, J H 1998. 'Limited Good', in Pilch, J J & Malina, B J (eds) 1998: 122-127.
49. Nida, E A & Taber, C R 1969. *The Theory and Practice of Translation*. New York: UBS.
50. Oakman, D E 1996. 'The Ancient Economy', in Rohrbaugh, R L (ed) 1996: 126-143.
51. Olyan, S M 1996. 'Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and its Environment.' *Journal of Biblical Literature* 115/2, 201-218.
52. Peddie, J 1994. *The Roman War Machine*. Gloucestershire & Dover: Alan Sutton.
53. Pilch, J J & Malina, B J (eds) 1998. *Handbook of Biblical Social Values*. Massachusetts: Hendrickson.
54. Pilch, J J 1998. 'Steadfast Love', in Pilch, J J & Malina, B J (eds) 1998: 184-186.
55. Plevnik, 1998. 'Honor/Shame', in Pilch, J J & Malina, B J (eds) 1998: 106-115.
56. Polanyi, K 1944. *The Great Transformation*. Boston: Beacon.
57. Prinsloo, G T M 2001. 'Yahweh the Warrior: An Intertextual Reading.' *Old Testament Essays* 14/3, 475-493.
58. Redfield, R 1956. *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

59. Rich, J 1993. 'Fear, Greed and Glory: The Causes of Roman War-Making in the Middle Republic', in Rich, J & Shipley, G (eds), *War and Society in the Roman World*, 38-68. London & New York: Routledge.
60. Rohrbaugh, R L (ed) 1996. *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Massachusetts: Hendrickson.
61. Rowlett, L L 1996. *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
62. Shannon, T A 1983. *What Are They Saying about Peace and War?* New York: Paulist.
63. Soggin, F A 1972. *Joshua: A Commentary*. London: SCM. (Old Testament Library.)
64. Sponsel, L E 1994. 'The Mutual Relevance of Anthropology and Peace Studies', in Sponsel, L E & Gregor, T (eds), *The Anthropology of Peace and Nonviolence*, 1-36. London: Lynne Rienner.
65. Steuernagel, C 1923. *Das Buch Josua*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Handkommentar zum Alten Testament.)
66. Stone, R H 1988. *Christian Realism & Peacemaking Issues in U.S. Foreign Policy*. Nashville: Abingdon.
67. Swanson, J 1997. *A Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. Oak Harbor: Logos Research Systems.
68. Van Dyk, P 2003. 'Violence and the Old Testament.' *Old Testament Essays* 16/1, 96-112.
69. Verhoef, P A 1973. *Metodiek van Eksegese*. Kaapstad: N.G.Kerk-Uitgewers.
70. Von Rad, G 1958. *Der Heilige Krieg im Alten Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

71. Walker, B 1983. *Gnosticism: Its History and Influence – A Concise Survey of Gnostic Thought from Its Pre-Christian Origins to Its Modern Manifestations*. Northamptonshire: The Aquadrian Press.
72. Wellhausen, J 1899. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testament*. Berlin: Walter De Gruyter & Co.
73. Woudstra, M H 1981. *The Book of Joshua*. Grand Rapids: William B. Eerdmans. (The New International Commentary on the Old Testament.)
74. Wright, G E 1982. 'Introduction', in Boling, R G 1982: 3-88.
75. Wuthnow, R. et al. 1984. *Cultural Analyses: The work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. Boston: Routledge & Kegan Paul.