

Pentateugtradisies en -temas in Daniël

Marius Nel

Departement Ou-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract

Pentateuch traditions and themes in Daniel

In this article a survey is done of traditions and themes from the Pentateuch traditions in the book of Daniel. The results reveal only two types of references: to Jewish observance of the Mosaic law leading to Antiochic persecution and those to the Torah and the covenant in Daniel 9. The article indicates that the references in Daniel 9 are probably secondary interpolations. This leads to the question: Why are those traditions and themes that are important to the Pentateuch not important to the writer of the book of Daniel. A theory that would explain the lack of Pentateuch traditions is suggested.

1. INLEIDING

Brueggemann (2003:16) meen om van Moses as “outeur” van die Pentateug te praat, nie die moderne betekenis het as dat Moses verantwoordelik sou gewees het om die eerste vyf boeke op skrif te gestel het nie, maar dui eerder aan “that Moses is the normative character and teacher who vouches for the authority of the corpus of the Torah”. Moses word ook deur die res van die literêre tradisies wat in die Bybel voorkom hoog aangeslaan, en dit dui aan “that the literature claims the unrivaled authority of this character in the tradition”. So noem Brueggemann (2003:16) byvoorbeeld dat “the land narratives of the Former Prophets looks to the pre-land literature as normative for life in the land”. Pentateugtradisies en -temas soos land- en nageslag-beloofte, uittog en intog, verbond en wet kom dan ook byna konsekwent in die res van die kanon voor. Dié tradisies en temas word in die *Nebi'im* en (tot mindere mate) *Ketubim* herinterpreteer, die herinnering word gefiltreer deur talle geslagte van interpretasie, en elke geslag heg 'n eie teologiese intensionaliteit aan die herinnering wat aanhoudend geherformuleer word (Brueggemann 2003:4).

Opvallend in 'n analise van die Daniëlboek is egter die relatief min verwysings na Pentateugtradisies.

In dié artikel word die Daniëlboek ondersoek met die oog op Pentateug-tradisies. Die vraag kan gestel word: Indien 'n tema vanuit apokaliptiese hoek ondersoek word, moet die navorser nie eerder hom beperk tot die duidelike apokaliptiese visioene (in hfste 2, 7, 8, 10-12 en gedeeltelik 9) nie? Die geldigheid kan nie betwis word nie om slegs die visioene as apokalipties te beskou, maar die boek is in die kanon as 'n eenheid oorgelewer, wat beteken dat die redaktor wat vir die apokaliptiese visioene verantwoordelik was, die verhale (in hfste 1, 3-6, 8 en gedeeltelik 9) omskep het om by sy apokaliptiese boek in te pas. Vir daardie rede word aan die verhale en visioene aandag gegee, omdat alles in 'n eenheid bygevoeg is.

2. VERWYSINGS NA PENTATEUGTRADISIES EN –TEMAS IN DANIËL

Die volgende Pentateugverwysings kom voor:

2.1 Sinar

Die eerste verwysing is na Sinar (in Dan 1:2), as 'n aanduiding van Babel. Die verwysing na “Sinar” kom nie net in die Pentateug voor nie. Verwysings kom agt keer in die Ou Testament voor: in Genesis 10:10; 11:2 en 14:1, 9 asook Josua 7:21; Jesaja 11:11; Sagaria 5:11 en Daniël 1:2. Die “land van Sinar” is 'n argaïsme wat waarskynlik doelbewus deur die Daniëlskrywer gekies word. Sinar het assosiasies vir die geïmpliseerde lesers opgeroep. Dit is die land wat verbind is aan Nimrod, die groot jagter en “eerste maghebber oor die aarde” (Gen 10:8). Sinar was ook die plek waar die toring van Babel opgerig is (Gen 11:1-9). Dit bring assosiasies van boosheid, soos wat Babel in apokaliptiese literatuur dikwels dieselfde ondertone toegedig word. Sagaria 5:5-11 noem Sinar die land van sonde. Babel is simbool van die mens se poging om homself in 'n aardse paradys te vestig (Hammer 1976:18). Jesaja 14:4, 8, 22-23 vertel hoe die koning van Babel deur God gestraf sal word. Veral verse 13-14 het apokaliptiese ondertone. Die stad was geleë aan die Eufraatrivier, sowat tagtig kilometer suid van die moderne Bagdad.

2.2 Rein en onrein kos

In Daniël 1:8-16 spreek Daniël die voorneme uit om hom nie met die kos van die koning te verontreinig nie. Sy probleem met die voedsel en drank van die koning is nie dat hy vegetaries was nie. Die woord “verontreinig” (*jitna'al*) wys eerder op 'n kultiese probleem. Dit het gegaan om die Mosaïese voedselwette

oor rein en onrein kos. Nie almal stem hiermee saam nie. Baldwin (1978:83) beskou die verontreiniging in morele terme, eerder as ritueel-kulties. Hy meen die koning wou deur sy gawes die lojaliteit van die jongmense koop. Baldwin neem egter nie genoeg kennis van die rituele assosiasies wat met die gebruik van die woord “verontreinig” verbind is nie (Gesenius 1953:146; Stamm 1997:289). Streng onderhouding van die voedselwette is deur die eeue beproef as een van die beste metodes waardeur Jode (en Moslems) hulle onderskeid met die res van die wêreld behou. So vertel 2 Makkabeërs 7 van die wrede teregstelling van die ma met haar sewe seuns as hulle weier om die *Tora* te versak. Porteous (1979:30) beskou dié verhaal as die ewebeeld van Daniël 1. Die vier Jode is streng in hulle onderhouding van die *Tora* (Clarke 1967:692). Die voedselwette word onder andere in Eksodus 34 beskryf. In Antiochus IV se tyd was dit die voedselwette wat die vroom en getroue Jood van die ander onderskei het. Dat dié wette getrou in ’n heidense omgewing uitgeleef is, dikwels teen ’n hoë prys, kan gesien word in Tobit 1:10-11; 4 Makkabeërs 5:3, 14; Judit 12:1-1 asook *Vita* Josef 3. Sedert die ballingskap, wat ’n einde aan die offerstelsel gemaak het, het die Jode al sterker gekonsentreer op die onderhouding van die res van die *Tora*. Deel hiervan was die onderskeid tussen rein en onrein kos, as teken van Jode se afskeiding en afgesonderdheid (heiligheid) van die Jode. Fewell (1991:137) bespreek in besonderhede hoe rituele suiwerheid van primêre belang vir die gelowiges in die periode van die Tweede Tempel geword het, aan die hand van Jubilees 22:16; Judit 10:5; 2 Makkabeërs 5:27 en Tobit 1:10. Fewell beskryf kos as ’n simbool van kultuur. So bewaar immigrante hulle nasionale dieet as die band wat hulle met hulle vaderland het. Dit is ook moontlik dat die koning se vleis by geleentheid onrein diere sou insluit, soos varkvlies. Die wyse waarop dit geslag is, het ook nie met Joodse bepalings ooreengekom vir soverre dit die aftapping van bloed betref nie (Lev 11:3, 7-9, 12, 46-47; 17:10-14).

Die Jood het geweet hoe ryk en heerlik die koningskos aan enige hof was. Dat die jongmanne bereid was om dit ter syde te stel ter wille van hulle geloof en trou aan JHWH, dwing bewondering af. Dat dié jongmanne alles in hulle vermoë doen om nie die kos te eet nie, spreek van toewyding aan ’n saak groter as die mens self. 1 Makkabeërs 1:65-66 vertel van die omstandighede in die tyd van Antiochus IV, toe Jode as gevolg van hulle opstandigheid verplig was om onrein kos te eet. Vromes het die hoogste prys betaal as hulle geweier het. Antiochus IV se helleniseringsprogram was duidelik daarop gemik om alles wat die Jode van ander mense onderskei, onwettig te verklaar. So wou hy die groep se identiteit aftakel, en daardeur ook hulle opstandigheid teenoor die Siriese oorheersers (Hammer 1976:20-21).

Die gebruik van wyn word nêrens in die *Tora* verbied nie, behalwe vir iemand wat die nasireërgelofte afgelê het. Die Rekabiete het uit eie keuse die gebruik van wyn afgesweer (Jer 35:1-10). Vir watter rede sou Daniël wyn geweier het en water verkies? Dit het moontlik met afgodiese assosiasies wat aan die wyn geheg is te doen, of dan met die verbintenis aan dit waarvoor die kos van die koning gestaan het, naamlik totale politieke en godsdienstige trou en lojaliteit aan die vreemde oorheersers. Exell (s a:20) meen dat dit die beste preek oor die gevare van alkoholisme is, asook van ongesonde kos, maar die verhaal het niks met die onderwerp van onthouding van sterk drank te make nie.

2.3 Wysheid

'n Verdere motief in die Daniëlverhale wat (o a ook) in die Pentateug teruggevind word, is wysheid. God skenk die gawe van wysheid, verstand en insig (Dan 1:17). Met uitsondering van twee woorde waarmee “wysheid” in vers 4 aangedui word, kom al die ander woorde weer in vers 17 voor. Die fokuspunt van wysheid omsluit die kosepisode by wyse van *inclusio*. 'n Struktuuranalise dui aan dat die verhaal as 'n ringskomposisie saamgestel is:

- A1 tydsaanduiding aan begin van ballingskap
- B1 jongmanne uitgesoek vir paleisdiens
 - C1 Daniël se besluit oor kos, proefneming en uitslag
 - C2 God gee wysheid
- B2 toets voor koning, jongmanne in paleisdiens
- A2 tydsaanduiding van einde van ballingskap

Die skrywer laat val die klem op God se ingrype wat die aanstelling van die vier Joodse jongmanne aan die Babiloniese hof bepaal. God beloon Daniël se lojaliteit wat in sy gehoorsaamheid aan God gedemonstreer word. Die beloning word aan al vier Jode gebied (v 11 impliseer dat die drie vriende ook lojaal aan die Here bly). God beloon Daniël spesifiek deur 'n verdere gawe aan hom te gee. God gee aan hom “begrip in alle visioene en drome”. In die res van die verhaal word daar nie weer na die vermoë om drome uit te lê verwys nie. Hierteenoor vorm “wysheid” die fokuspunt van die opleiding en aanstelling van kwekeling-wyse manne. Daniël se vermoë om drome uit te lê dui die verband met Daniël 2 aan.

Vir die geïmpliseerde leser van die Daniëlverhale het “wysheid” 'n spesifieke assosiasie. Wysheid gaan om: politieke vernuf om drome, gesigte en visioene uit te lê; toekomsvoorspellings wat aan astrologie, uitleg van voortekens, bestudering van diere se ingewande, ensovoorts gekoppel is; en

politieke vernuf om te regeer of advies te gee (v 20; Von Rad 1965:306). Dat “wysheid” ’n belangrike rol speel, word beklemtoon deur die woordgebruik: die Aramese *hakkim* kom veertien keer in die boek voor, terwyl die Hebreeuse *gogma* sewe keer gebruik word. Dit verwys volgens Sæbø (1997:420) na menslike “*cunning and skill*”, as iemand ’n meesterlike begrip van ’n onderwerp vertoon. Dit word ook in verband met magie gebring, en die meeste verwysings in Daniël word so gebruik: na iemand wat onderrig is in toekomsvoorspelling as die verklaring van tekens.

As die gebruik van die woord “wysheid” met dié van Spreuke, Prediker en Job vergelyk word, is dit duidelik verskillend. Die wysheidsliteratuur van die Ou Testament is didakties en reflektief van aard (Loader 1986:103; 1987a:44-45), terwyl die wysheid van Daniël en sy vriende nie in een van dié twee eienskappe geteken word nie (Anderson 1984:7). Vir Daniël gaan dit nie om lering of refleksie nie. Alhoewel daar spore van die wysheidsbeweging in die boek is, is Daniël se wysheid eerder polities en manties van aard. Die ooreenkoms tussen die Daniëlverhale se wysheid en dié van die wysheidsliteratuur lê eerder in albei se benutting van die vergeldingsleer, wat beweer dat beloning op ’n goeie lewenswyse volg terwyl vergelding op ’n sondige lewe volg. “The dominant assumption about exile in the Old Testament, propounded especially in the Deuteronomic tradition, is that exile is punishment (2 Kings 17:7-23; see even Isa 40:2)” (Brueggemann 1997:22).

“Wysheid” in die Daniëlverhale toon egter duidelike en omvattende ooreenkomste met die Josef- en Esterverhale. Gen 37-50, sowat ’n kwart van die Genesis-boek, word aan die Josef-novelle gewy. Die basiese gegewens waarom dit hier gaan, is die gelukkige gevolge wat Josef se verkoping as slaaf vir sy familie gehad het sodat die aartsvaderbelofte deels kan realiseer (Loader 1987b:100). Aanvanklik kom Josef voor as die bedorwe een, maar wanneer sy posisie omgekeer word, kom daar ’n verandering in sy optrede. Hy begin verstandig of wys optree. Daarom weier hy om aan die vrou van sy eienaar se wellustige voorstelle toe te gee. Soos sy vroeëre onverstandigheid onheil gebring het, bring sy verstandigheid hom egter ook soms in die onheil (Loader 1987b:101). Hy beland in die gevangenis. Sy onheil is egter slegs vir ’n kort rukkie. Hierna word hy verhef tot hoogste beampte aan die Egiptiese hof, tradisioneel die lewenskonteks en bakermat van Oud-Oosterse wysheid, nes die assosiasie van die Babiloniese hof in die Daniëlverhale. En sy funksie as hoofbeampte kom ook met dié van Daniël ooreen. Hy is die toekomsvoorspeller (vgl bv Gen 44:5).

Dieselfde tema kom weer in Daniël 2:21-22 voor. Hier eis Nebukadnesar dat sy wyse manne aan hom sy droom en uitleg gee. As hulle hulle onbekwaamheid bely, beveel die koning dat hulle doodgemaak moet

Pentateugtradisies en –temas in Daniël

word. Van belang is die wyse manne se belydenis in Daniël 2:10-11: “Daar is geen mens op aarde wat aan u eis kan voldoen nie. Geen koning, hoe groot of magtig hy ook mag wees, het dan ook al so iets van enige towenaar, voorspeller of sterrekyker verwag nie. Wat u vra, is te moeilik, daar is niemand wat dit vir u kan doen nie, behalwe die gode, en hulle woon nie onder die mense nie”. Daniël se woorde in Daniël 2:27-28 reflekteer dié gedagte. Waar die Chaldeërs, en per implikasie hulle gode, misluk, is Daniël suksesvol deur die wysheid wat God hom gee (Lucas 2002:71).

Wanneer Arjok, die offisier van die koning, Daniël en sy vriende soek om hulle dood te maak, vra Daniël sy drie vriende om saam met hom vir die openbaring van die droom en uitleg te bid. Wanneer hulle dit ontvang (Dan 2:19), hef Daniël tot “die God van die hemel” ’n loflied aan (Dan 2:20-23). Sy lied bestaan uit die volgende elemente:

- 1 aan God behoort wysheid en mag;
- 2 Hy verander tye en omstandighede;
- 3 Hy stel konings aan en stel hulle af;
- 4 Hy is die bron van wysheid en insig;
- 5 Hy openbaar verborge dinge;
- 6 Hy weet wat in die donker is;
- 7 by Hom is die lig.

Brockhaus (s a:26) suggereer dat die sewevoudige verheerliking doelbewus gekies is, wat dan dui op die apokaliptikus se voorliefde vir die getal sewe wat op volmaaktheid (en God) dui, maar dit kan nie uit die teks afgelei word nie. Die uitgebreide gebruik van *partisipia* (deelwoorde) om God se aksies en betrokkenheid by die mens en skepping te beskryf, is tipies van die Ou Testament. Hier is die tema dankbaarheid, en dit word duidelik gesien in die woorde wat in verse 20 en 23 vir dankbaarheid gesien word, en die klankspel wat tussen die woorde voorkom.

Fewell (1991:29) meen die lied openbaar die volgende oor God se rol in die verhaal:

- Die goddelike kan openbaar wat geen mens kan nie. Wysheid kom eintlik van Hom af. Daar is niks waartoe Hy nie in staat is nie. Die grootste geheime is aan Hom bekend. Hy is immers die lig self;
- God openbaar Hom aan mense, direk téén die teologie van die wyse manne in wat sê dat die gode nie onder die mense woon nie. Israel se transendente God is ook die immanente God. Die taal wat terselfdertyd

die goddelike transendensie in die lied belig, minimaliseer op ironiese wyse dit, deur klem te plaas op die immanensie. Goddelike wysheid kan deur mense geken word. Die “God van die hemel” word die “God van my vaders”.

Die titel “God van die hemel” (*əlohēj hasjamajim*) kom ook in Genesis 24:7 voor, en in die langer vorm, “God van die hemel en aarde” (*əlohēj hasjamajim wəlohēj hāārets*), in Genesis 24:3. Buiten vir hierdie verwysing kom dit slegs in na-eksiliese literatuur voor, in Kronieke, Esra en Nehemia. Die titel roep die Kanaänitiese “Here van die hemel” op wat nes “allerhoogste God” (Aramese *əlā’ā*, bv Dan 4:1) ’n titel vir die hoë God El was (Lucas 2002:92).

2.4 Daaglikse offer

’n Volgende tema wat terugverwys na die Pentateug, kom in Daniël 8:11-12 voor, en verwys na die daaglikse offer. Montgomery (1927:335) het reeds dié twee verse as “the most difficult short passage in the book” beskryf, terwyl Heaton (1956:194) hiervan praat as “the most puzzling of the whole book”. Probleme het te doen met werkwoordtye, algemene sintaksis en geslagskongruensie. LaCocque (1979:162) meen “leërmag” verwys na die getroue Jode, en beskou “die prins van die leërmag” as simbool van beide die hoëpriester Onias III wat in 171 vC in ’n sluipmoord dood is, en Migael, wat as “’n prins” in Daniël 10:21 beskryf word. Reeds Aphrem Syrus het dit as ’n verwysing na Onias gesien, en Ibn Izra het Migael as moontlike verklaarder vir die frase beskou (Montgomery 1927:335). Meeste meer resente verklaarders beskou egter “die prins van die leërmag” as ’n verwysing na “JHWH van die leërskaer” (*JHWH Səbā’ōt*), spesifiek in die lig van die daaropvolgende “heilige woning” (Lucas 2002:216). Antiochus IV se godslastering en sy aksies teen die Jerusalemkultus word dan as ’n direkte aanval op JHWH geïnterpreteer.

Die term vir “daaglikse offer” (*hattamid*, “die aanhoudende”) kom van die frase “aanhoudende brandoffer”, wat voorkom in Eksodus 29:42; Numeri 28:3, 10 en ander plekke. Die *Misjna* gebruik die term om te verwys na die gereelde oggend- en aandoffers. Die woord vir “plek” of “woning” is *makon*, eerder as die gebruikelike *maqom*. So kom dit ook voor in die eskatologiese visioen in Jesaja 4:5, en verwys hier na Antiochus se ingrype om die gereelde tempelkultus te staak deur die altaar te ontwy (die tempel self is nie letterlik afgebreek, soos v 10 impliseer nie). Die “waarheid” wat vertrap word (in v 12), verwys na die *Tora* (Lucas 2002:217).

2.5 Verbond en wet

'n Hele reeks verwysing na Pentateugtemas kom in Daniël 9 voor, wat 'n gebed bevat vir die vergifnis van die volk se sondes en 'n belofte dat die einde van eksiliese verdrukking in sig is.

Die hoofstuk gee voor om in die eerste jaar wat die Perse aan bewind is, in 539 vC af te speel. Die oornam van die Babiloniese ryk het nuwe hoop in Jode se harte laat opvlam. Die koninkryk wat hulle in ballingskap weggevoer het, het geval. Ahasveros is die Hebreeuse ekwivalent van die meer bekende (Griekse) Xerxes (Péter-Contesse & Ellington 1993:230). Daniël stel uit die profesie van Jeremia vas dat die profeet voorspel het dat die ballingskap slegs sewentig jaar sou duur. Die getal moet waarskynlik nie letterlik vertolk word nie, maar eerder as dat dit na die lengte van 'n mens se lewe verwys (Burden 1993:1240). In 'n poging om te probeer verstaan wat God in die huidige geskiedenis gaan doen, spits Daniël hom toe om "die boeke" (*basəfārim*) vir moontlike leidrade te ondersoek, in die veronderstelling dat die verlede in sekere sin gelyklopend met die verlede is. Dit is die eerste en enigste keer dat die byna-tegniese term vir die Hebreeuse geskryfte gebruik word. Anderson (1984:105) meen dat dit slegs na die profetiese geskryfte verwys, die tweede deel van die Hebreeuse kanon. Daniël spits hom toe op verootmoedigende gebed (Porteous 1979:187 en Helberg 1994:107). Sy gebed maak die volgende stellings oor God, en die optrede van die volk in die verlede. A verwys na stellings wat oor God se optrede handel, en B oor die volk se sonde:

- A1 U is altyd getrou teenoor dié mens en volk wat aan U getrou is, en U handhaaf sonder uitsondering die voorwaardes van u verbond met u volk;
- B1 Ons het u gebooie en bepalings oortree, en is skuldig omdat ons opstandig was en oortree het;
- B2 Ons het nie geluister na u dienaars, die profete, nie – hulle het hulle tot die koning, ons leiers, familiehoofde en die hele bevolking gerig;
- A2 U is regverdig wanneer U ellende oor u volk bring;
- B3 Ons het dié ellende oor onself gebring, omdat ons gesondig het;
- A3 U bewys barmhartigheid en U vergewe, ten spyte van die mens se opstand;
- B4 Ons was sonder uitsondering aan U ongehoorsaam deur nie volgens u geopenbaarde wil te lewe nie;

- A4 U het oor ons laat kom wat U belowe het in die verordeninge wat U aan Moses gegee het;
B5 Ons het nie ons saak met U reggemaak nie – ons het nie u gesig glad gestryk nie;
- A5 U het ons uit die slawerny van Egipte uitgelei;
B6 Ons het nogtans gesondig;
- A6 U het reddingsdade in die verlede gedoen (vv 4-16).

Venter (2004:3) se analise toon ook aan hoe die temas van God se geregtigheid teenoor Israel se oortreding mekaar eweredig in die gebed opvolg en 'n gestruktureerdheid aan die gebed verleen.

Eers dan gaan Daniël oor om te pleit vir die vergifnis van sy skuld en dié van sy volk. Die beweegrede vir sy smeking is: “ter wille van Uself, vergewe ons”. Terugkoms uit die ballingskap sou impliseer dat die Here weer sy volk aanvaar (Baldwin 1978:164).

Die engel interpreteer die beeld van sewentig jaar deur 'n visioen wat slegs uit woorde bestaan (Koch 1972:24).

Die Pentateugtemas wat in die negende hoofstuk gebruik word, is dienstig aan die skuldbelydenis wat teen die agtergrond van Israel se geskiedenis funksioneer.

Verskillende moontlikhede kan genoem word om die samestelling van die hoofstuk te verduidelik. Die samesteller kon 'n reeds bestaande boetelingsgebed benut het en dit dan net in die raamwerk van sy inleiding en narratief ingevoeg het; of die gebed kon gelyktydig met die narratief geskep geword het deur een skrywer; of die gebed kon op 'n later stadium by die teks gevoeg gewees het wat dan eers as 'n eenheid gefunksioneer het (Venter 2004:6).

Reeds so lank terug as in 1895 het Von Gall al geargumenteer dat Daniël se gebed 'n sekondêre byvoeging tot hierdie hoofstuk is (Charles 1929:226). Talle navorsers het in sy voetspore gevolg (soos Charles 1929:226-227 en Hartman & Di Lella 1978:245-246; vgl Redditt 1999:239-241 vir 'n opsomming van die debat oor die eenheid van Dan 9). Verskeie argumente word hiervoor aangewend:

- Die Hebreeus van die gebed verskil van die taalgebruik van die res van die hoofstuk. Dit is vryvloeiend, vol tradisionele fraserings en vry van enige Aramaïsmes. Die kontras met die Hebreeus voor en na die gebed is duidelik;

Pentateugtradisies en –temas in Daniël

- Die konteks vereis 'n gebed wat vra vir verligting en nie 'n gemeenskaplike skuldbelydenis nie;
- Die begin (vv 3-4a) en einde (vv 20-21a) van die gebed is dupliserend, wat as redaksionele some in die teks uitstaan. Hierteenoor is daar 'n gemaklike oorgang van vers 3 na vers 21;
- Die taal en denke van die gebed vertoon eienskappe wat nie elders in die Daniëlboek voorkom nie, soos die gebruik van die goddelike naam en die klem op Israel se sonde en die strawwende aard van haar lyding (Lucas 2002:232);
- Venter (2004:7) meld nog 'n argument, wat selfs meer gewig dra: die teologiese verskil tussen die gebed en die narratief dwing die navorser om die verband tussen die twee gedeeltes onder die loep te neem. Die teologie van geskiedenis wat deur die gebed aangebied word, is op tipiese Deuteronomis-tiese wyse geformuleer, soos dit in alle ander opgetekende boetelingsgebiede die geval is. Herstel van die tempel en stad is afhanklik van JHWH se finale besluit oor die realisering van die profeet se woorde. Hy (en Hy alleen) kan Jerusalem se lot verander en Israel in ere herstel. Geskiedenis het 'n ambivalente potensiaal. Hierteenoor funksioneer die deterministiese teologie van geskiedenis in die omringende narratief (en die res van die Daniëlvisioene) in tipiese apokaliptiese terme. Geskiedenis is volgens 'n dekreet vasgestel. God het daarvoor besluit, en selfs tyd is geperiodiseer in terme van sy sabbatte en jubeljare. Daar is geen ambivalensie in die geskiedenis oor nie. Collins (1987:255) stem saam dat die sondebelydenis die Deuteronomistiese siening dat verdrukking deur heidene 'n vorm van goddelike straf is weerspieël. Dit strook nie met wat die engel in Daniël 9:27 beweer dat heidense regeerders God se wraak opgeroep het, en dat die tyd vasgestel is nie. Joubert (1979:167) meen tereg: "The Deuteronomistic view of prayer, i.e. that the sin of Israel led to their problems, is foreign to the audition".

Soos gemeld, stem nie almal saam dat die gebed 'n sekondêre byvoeging is nie. Sommige navorsers meen dat die gebed deur die outeur van die hoofstuk gekomponeer is (Jones 1968; Porteous 1979:135-137; Fishbane 1988:487-488; Goldingay 1989:236-237). Ander meen die outeur het 'n bestaande gebed gebruik en in sy teks geïnkorporeer (Heaton 1956:203-204; LaCocque

1979:178-179; Collins 1993:347-348). Dié navorsers is dit eens dat die verskille in Hebreeuse taalgebruik voldoende verklaar kan word uit die feit dat die gebed tradisionele liturgiese fraseologie bevat, en dat parallels in Esra 9, Nehemia 1 en 9 gevind kan word. Die presedent vir so 'n gebed bestaan reeds in Levitikus 26:40-42 wat die belofte bevat dat as die volk in ballingskap is oor hulle sondes en hulle dit bely, God die verbond sal onthou en hulle hulle land terug sal gee.

Collins (1984:91) en Venter (2004:9) poog om die spanning van die teologiese verskil tussen die gebed en die narratief op te los deur te redeneer dat die skrywer van 'n tipiese Semitiese denkpatoon gebruik maak waar twee frases in antitetiese posisies in jukstaposisie tot 'n sentrale waarheid gestel word. So word kontekstualiteit 'n tipiese *montage*-tegniek waar twee idees in sinchroniese verhouding met mekaar gestel word om 'n semantiese raamwerk vir 'n nuwe betekenis te vorm wat verby die somtotaal van die onafhanklike betekenis strek. Venter (2004:6) stem egter saam dat die gebed 'n ouer gebedstradisie verteenwoordig wat deur die apokaliptiese tradente benut is wat die narratief geskep het en Daniël 9 saamgestel het.

As al die argumente egter opgeweeg is, lyk dit waarskynlik dat die gebed eerder 'n interpolasie is van 'n gebed wat reeds voorheen bestaan het, en die verwysings na Pentateugtemas dus nie oorspronklik in die materiaal vervat sou wees nie. Redditt (1999:236, 240) stem saam en meld dat 'n konsensus groei dat die gebed nie deur die skrywer van Daniël 9 geskryf is nie, maar dat die gebed nogtans integraal tot die hoofstuk funksioneer.

2.6 Heiligdom

In Daniël 9:17 word verwys na die “verwoeste heiligdom”. Dit is deel van die viervoudige gebed om genade wat in verse 16-19 voorkom, en uit twee seksies bestaan. Eerstens, God word aangeroep op grond van sy karakter – Hy is bekend vir sy “reddingsdade” (v 16). Die skrywer gebruik die meervoud vir “geregtigheid, regverdigheid” wat in verse 7 en 14 benut is. Dikwels neem woorde in Bybelse Hebreeus wat van die stam *šdq* afgelei is, betekenis aan wat verder gaan as die regs-konteks om God se gevestigde orde en heelheid in sy wêreld aan te dui (Lucas 2002:239). Daniël beroep hom tweedens op God se “ontferming” (v 18), wat die teenoorgestelde van sy “toorn en woede” in vers 16 is.

Die verwysing na “verwoeste heiligdom” word soms aangevoer as rede om te beweer dat die boek in Judea ontstaan het (Lucas 2002:240). Die rede vir die prominensie van Jerusalem en die heiligdom is egter eerder teologies van aard, en hou verband met die argument wat die bidder aanvoer dat JHWH die stad moet red omdat sy Naam daarvoor uitgeroep is (v 18). JHWH

moet optree ter wille van Homself (v 19 – vgl ook Deut 12:5; 1 Kon 8:29; Jer 7:10-11). JHWH het bekend geword as die God wat met die uittog uit Egipte sy volk met “groot mag” uit Egipte gelei het (v 15). Sy eer is nou op die spel as Hy nie sy stad en heiligdom red nie. “Almal” spot nou met Jerusalem en met die Here se volk (v 16).

Die woord vir “verwoeste” gebruik die wortel *šmm*, wat in 8:13 gebruik word om na die tragiese omstandighede van die “skrikwekkende sonde” te verwys. Dieselfde wortel kom ook verskeie male voor in verwysings na die “vernietiging” van die land in die verbondsvloek wat in Levitikus 26 beskryf word. Die eerste lesers sou waarskynlik dié assosiasie raakgesien het. Alhoewel Boda (1999:71) Deuteronomistiese invloede in die gebed vind, sien hy ook priesterlike invloede daarin raak. Die woordpaar “vloek” en “eed” in Daniël 9:11 lyk op die oog af of dit verwys na Deuteronomium 29:20-21; 30:7, maar “vloek” en “eed” word nooit saam in Deuteronomium gebruik nie, en hieruit lei Boda af dat die woordpaar verraai dat die skrywer van die gebed eerder priesterlike belange (soos in Num 5:21 en Neh 10:30) verteenwoordig. Boda (1999:41) meen die *Gattung* van boetedoening was aanvanklik gebaseer op klassieke Deuteronomistiese teologie wat God regverdig deur die geskiedenis in terme van die skema van loon-en-vergelding te beskryf, maar dat dit deur die agenda van belydenis soos in Levitikus 26; 1 Konings 8 en Josua 7 gevind, getransformeer is.

2.7 Offers

’n Laaste verwysing na ’n Pentateugtema kom in Daniël 9:27 voor, wat vertel dat die regeerder die tempel sal ontwy deur “’n ding” wat ’n gruwel vir God is op die een hoek van die tempel te sit en die offers af te skaf. Die beskrywing verwys *ex eventu* na Antiochus IV se voorskrif dat die tempelkultus gestaak moet word ná Onias III se moord en Menelaus se hoëpriesterskap, wat tot wye rebellie onder Jode gelei het.

Verskeie emendasies tot vers 27c word deur navorsers voorgestel, wat nie hier relevant is nie. 1 Makkabeërs 1:54 meld dat Antiochus se agente ’n verwoestende godslasterlike offer op die brandofferaltaar opgerig het. Waaruit dit bestaan het, is onduidelik. Josefus (*Ant* 12.5.4) noem dat ’n heidense altaar bo-op die tempelaltaar gebou is en dat varke geoffer is. Hiëronimus, in sy kommentaar op Daniël 11:31, meld dat Antiochus ’n beeld van Jupiter Olimpios, aan wie die Seleukiede die Jerusalemtempel volgens 2 Makkabeërs 6:2 gewy het, in die tempel opgerig het. Hiëronimus se verwysing is die vroegste na so ’n beeld, en pas nie in by die gegewens wat 1 Makkabeërs 1:54 verskaf nie. Die Massoretiese teks kan ook verwys na ’n altaar wat vir die Olimpiese Jupiter/Zeus opgerig is, wat in Aramees *Ba’al Šamem* heet. Die

woord “verwoester” (*məšomēm*) is waarskynlik ’n woordspel met die heidense god se naam, en nog ’n verwysing kom moontlik voor in die gebruik van die raaiselagtige woord vir “vleuel” omdat “gevreuelede heer” of “gevreuelede een” ’n titel vir Baal is (Goldingay 1989:263).

’n Verwysing na “offers” kom ook in Daniël 2:46 voor, waar die koning se offer aan Daniël godsdienstig is, soos verduidelik word deur vers 47 dat Daniël ’n verteenwoordiger van die godheid is, soos die beeld van ’n god in die tempel. Dat Daniël skynbaar die offers aanvaar, het beide Joodse en Christenskrywers in verleentheid gelaat. Oor die algemeen ontken die Joodse gemeenskap dat hy die offers aanvaar het (bv Ginzberg 1910-38:4:328; 6:415). Vanuit Christelike kant het ’n navorser soos Lederach (1994:71) hiermee saamgestem. Vir die Daniëlskrywer (sowel as vir Josefus – *Ant* 10.10.5) is die belangrike die simboliek van ’n heidense koning wat hom voor die verteenwoordiger van die ware God neerwerp, simboliek wat ook in Jesaja 45:14; 49:23 en 60:14 gebruik word.

2.8 Opsommend

By wyse van sintese kan die gegewens wat met Pentateugtemas in die Daniëlboek te doen het, soos volg opgesom word:

- Daniël 1 begin en eindig met ’n ruimtelik-temporele oriëntasie, en dit is in dié konteks dat die argaïstiese verwysing na Babel as “Sinar” funksioneer;
- Die verwysing na kos funksioneer teen die agtergrond van Antiochaanse vervolging van getroue Jode, en gryp terug na Mosaïese voedselwetgewing;
- Nog ’n motief wat ’n belangrike rol in die Daniëlboek speel, is wysheid. Dié wysheid sluit egter nie aan by Israel se hoofstroom-wysheidstradisie nie, maar eerder by die Josefnovelle waar “wysheid” verwys na die vaardigheid van towenaars, voorspellers, goëlaars en sterrekykers (bv Dan 2:2);
- Verwysings na tempeloffers funksioneer teen die agtergrond van die sesde eeuse plasing van die boek, maar verwys na die gebeure in die tweede eeu as Antiochus IV die tempelkultus opskort ter wille van sy helleniseringsbeleid;

Pentateugtradisies en –temas in Daniël

- Die verwysings na verbond en wet in die negende hoofstuk funksioneer teen die agtergrond van die gebed van skuldbelydenis, wat liturgiese (tempel-)taal benut. Die gebed is heel moontlik 'n byvoeging van ouer materiaal wat eers onafhanklik gefunksioneer het, wat verduidelik hoekom daar taalverskille tussen die gebed en die omringende narratief bestaan;
- Die verwysing na “heiligheid” kom ook voor in die visioene wat die geskiedenis van Antiochus IV se optrede teen rebelse Jode beskryf.

Die gevolgtrekking is dat die Daniëlboek wel enkele verwysings na Pentateugtradisies en –temas het, maar dat die verwysings bloot funksioneel aan die verhale en visioene is. Die boek is nie, soos die ander dele van die Joodse kanon, vanuit die perspektief van Pentateugtradisies geskryf nie (vgl bv Zenger 1998:372, 412, 424, 449, 492, 533; Birch 1999: 276-277).

3. HIPOTESE OOR PENTATEUGTEMAS IN DANIËLBOEK

Hoe kan die gegewens oor die benutting van Pentateugtemas in die Daniëlboek verklaar word? Die volgende hipotese word voorgestel.

Indien Joodse apokaliptiek by buite-Bybelse tradisies geleen het, soos wat waarskynlik die geval was, dan is dit te verstane dat Pentateugtemas nie tot die kern van die materiaal sal behoort nie, soos in die analise aangetoon is. Meeste verwysings in die Daniëlboek na Pentateugtemas kom voor om verhale en visioene ruimtelik of temporeel te oriënteer en daaraan 'n “Joodse” karakter te verleen. Die moontlikheid is groot dat die Daniëlverhale in 'n ander konteks gefunksioneer het voor dit herbenut en oorvertel is deur die redakteur/skrywer van die Daniëlboek (vgl bv Coxon 1993:214, asook Nel 2000:62-66 vir die bespreking van verskillende teorieë).

Verskeie navorsers het aangetoon dat daar moontlik 'n kousale verband tussen Zoroastraanse en Joode apokaliptiek bestaan (Von Herder 1775:3; Semler 1776:iii; Richter 1819:72; Vatke 1835:542-551; Von Cölln 1836:346-352; Stave 1898:117-280; Mills 1904:21-460; Meyer 1921:12; Bousset 1926:469-524; Von Gall 1926:98; Otto 1938:1-3; Widengren 1960:24-31; Eddy 1961:3; Boyce 1991:308-325. Moulton 1913:ii; Scheftelowitz 1920:32 en König 1964:243-249 stem nie saam nie). Cohn (2001:220) beklemtoon dat vele Jode in Achaemeneïese tye in diens van Persiese hof- en huishoudings gestaan het, en dat ná die Achaemeneïese regering voor Griekse aanslae geswig het, Iranese afstammeling saam met en tussen Joodse setlaars onder Hellenistiese oorheersing in die stede en dorpe van

Babilonië, rondom Damaskus en in Lidië en Frigië gewoon het. Tussen die Iranese woon Zoroastraanse priesters wat die godsdiens lewend hou. Jode neem dié idees op in hulle wêreldbeeld (Boyce 1991:410). Widengren (1960:206-213) beskryf byvoorbeeld die Partiese beïnvloeding van die sinagoge te Dura-Europos in wat vandag Sirië is.

Natuurlik het 'n aartsvader-, landbelofte of eksodusmotief nie in Zoroastriaanse apokaliptiek enige rol vervul nie. Dat in die wysheidsliteratuur wat in die kanon vervat is ook weinig van Pentateugtradisies gemaak word, kan terselfdertyd verklaar word vanuit die feit dat dié tradisie by buite-Israel bronne geleen het en daarby aansluiting gevind het.

Die temas van heiligdom (tempel) en land kom wel herhaaldelik in die Daniëlboek voor maar kan nie direk met Pentateugtradisies verbind word nie omdat dit slegs funksioneel binne die boek dien om dit te plaas.

Die meerderheid verwysings kom in die liturgiese gebed in Daniël 9 voor, en daar is reeds betoog dat die gebed 'n interpolasie is van literatuur wat vroeg reeds gebruik is.

Literatuurverwysings

- Anderson, R A 1984. *Signs and wonders*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (A commentary on the book of Daniel: International theological commentary.)
- Baldwin, J G 1978. *Daniel*. Leicester: Inter-Varsity Press. (Tyndale Old Testament Commentaries.)
- Birch, B C et al 1999. *A theological introduction to the Old Testament*. Nashville, TN: Abingdon.
- Boda, J J 1999. *Praying the tradition: The origin and use of tradition in Nehemiah 9*. Berlin: Walter de Gruyter. (Beihefte für die alttestamentliche Wissenschaft 277.)
- Bousset, D W 1926. *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen: Mohr.
- Boyce, M 1991. *A history of Zoroastrianism*. 3.Aufl. Handbuch der Orientalistik. B Spuler (Hrsg). Leiden: Brill.
- Brockhaus, R s a. *Door het vuur. Beskouwing over het boek Daniël*, vertaald door J Tiesema. Den Haag: J N Voorhoeve.
- Brueggemann, W 1997. *Cadences of home: Preaching among exiles*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Brueggemann, W 2003. *An introduction to the Old Testament. The canon and Christian imagination*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Burden, J J 1993. Daniël, in *Die Bybel in praktyk*, 1221-1244. Vereeniging: CUM.
- Charles, R H 1929. *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel*. Oxford: Clarendon Press.
- Clarke, A 1967. *Adam Clarke's commentary on the Bible*. Abridged by Ralph Earle. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Cohn, N 2001. *Cosmos, chaos and the world to come: The ancient roots of apocalyptic faith*. New Haven: Nota Bene.

Pentateugtradisies en –temas in Daniël

- Collins, J J 1984. *Daniel with an introduction to apocalyptic literature: The forms of the Old Testament literature*, Vol 20. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Collins, J J 1987. Daniel and his social world, in Mays, J L & Achtemeier, P J (eds), *Interpreting the prophets*, 249-260. Philadelphia, PA: Fortress.
- Collins, J J 1993. *Daniel: A commentary on the book of Daniel*. Minneapolis, MN: Fortress. (Hermeneia.)
- Coxon, P W 1993. Another look at Nebuchadnezzar's madness, in Van der Woude, A S (ed), *The book of Daniel in the light of new findings*, 211-222. Leuven: Leuven University Press.
- Eddy, S K 1961. *The king is dead*. Lincoln, Nebraska: SAMS. (Studies in the Near Eastern resistance to Hellenism.)
- Exell, J S s a. *The Biblical Illustrator: Daniel*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Fewell, D N 1991. *Circle of sovereignty. Plotting politics in the book of Daniel*. Nashville, TN: Abingdon.
- Fishbane, M 1988. *Biblical interpretation in ancient Israel*. Oxford: Clarendon.
- Gesenius, W 1953. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, tr by E Robinson. Oxford: Clarendon Press.
- Ginzberg, L 1910-1938. *The legends of the Jews*. 7 vols. New York: Jewish Publication Society.
- Goldingay, J E 1989. *Daniel*. Dallas: Word. (WBC.)
- Hammer, R 1976. *The book of Daniel*. Cambridge: Cambridge University Press. (The Cambridge Bible Commentary.)
- Hartman, L F & DiLella, A A 1978. *The book of Daniel*. Manchester: Anchor.
- Heaton, E 1956. *The book of Daniel*. London: SCM. (Torch Bible Commentaries.)
- Helberg, J L 1994. *Die boek Daniël. Skrifuitleg vir Bybelstudent en gemeente*. Kaapstad: NG Kerkgewers.
- Jones, B W 1968. The prayer in Daniel IX. *Vetus Testamentum* 18, 488-493.
- Joubert, W H 1979. Power and responsibility in the Book of Daniel. DTh dissertation, University of South Africa.
- Koch, K 1972. *The rediscovery of apocalypse*. London: SCM. (Studies in Biblical Theology. Second series, 22.)
- König, F 1964. *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*. Vienna: Herder.
- LaCocque, A 1979. *The book of Daniel*, tr by David Pellauer. London: SPCK.
- Lederach, P M 1994. *Daniel*. Scottdale: Herald. (BCBC.)
- Loader, J A 1986. Tekste met 'n wysheidsperspektief, in Deist, F & Vorster, W, (reds), *Woorde wat ver kom*, 103-122. Kaapstad: Tafelberg. (Die literatuur van die Ou Testament, Deel 1.)
- Loader, J A 1987a, Spreuke, in Burden, J J & Prinsloo, W S (reds), *Tweegesprek met God*, 41-56. Kaapstad: Tafelberg. (Die Literatuur van die Ou Testament, Deel 3.)
- Loader, J A 1987b. Die verhaal van Josef, in Bosman, H L & Loader, J A (reds), *Vertellers van die Ou Testament*, 100-107. Kaapstad: Tafelberg. (Die Literatuur van die Ou Testament Deel 2.)
- Lucas, E C 2002. *Daniel*. Leicester: Apollos. (Apollos Old Testament Commentary.)
- Meyer, E 1921. *Ursprung und Anfänge des Christentums: Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret*, Vol 2. Stuttgart: Cotta.

- Mills, L H 1904. *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel: Being a treatise upon the antiquity and influence of the Avesta*. New York: AMS.
- Montgomery, J A 1927. *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel*. Edinburgh: T & T Clark. (The International Critical Commentary.)
- Moulton, J H 1913. *Early Zoroastrianism: The origins, the prophet, the magi*. Amsterdam: Philo.
- Nel, M 2000. 'n Teologies-hermeneutiese ondersoek na Daniël 1 en 2. Ph D-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Otto, R 1938. *The kingdom of God and the son of man*. London: Humphrey Milford.
- Péter-Contesse, R & Ellington, J 1993. *A handbook on the book of Daniel*. New York: United Bible Societies. (UBS Handbook Series.)
- Porteous, N 1979. *Daniel*. 2nd, rev edition. London: SCM. (Old Testament Library.)
- Redditt, P L 1999. *Daniel*. Based on the New Revised Standard Version. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Richter, J A L 1819. *Das Christentum und die ältesten Religionen des Orients*. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scheftelowitz, I 1920. *Die Altpersische Religion und das Judentum*. Frankfurt aM: Metzner.
- Semler, J S 1776. Appendix, in *Versuch einer biblischen Dämonologie*. Gütersloh: Mohn.
- Søebo, M 1997. *hkm*, in Jenni, E & Westermann, C (eds), *Theological lexicon of the Old Testament*, Vol 1. 'ab – gnp, 418-424, tr by M E Biddle. Peabody, MA: Hendrickson.
- Stamm, J J 1997. *g'l*, in Jenni, E & Westermann, C (eds), *Theological lexicon of the Old Testament*, Vol 1. 'ab – gnp, 288-296, tr by M E Biddle. Peabody, MA: Hendrickson.
- Stave, E 1898. *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*. Haarlem: Gregg.
- Vatke, W 1835. *Die Religion des Alten Testaments*. Berlin: Kösel.
- Von Cölln, D G C 1836. *Biblische Theologie*. Leipzig: Neukirchener Verlag.
- Von Gall, A 1926. *Basileia tou Theou: Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*. Heidelberg: Brill.
- Von Herder, J G 1775. *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle*. Stuttgart: Calwer.
- Von Rad, G 1965. *Old Testament Theology*, Vol 2. London: SCM.
- Venter, P M 2005. Constitutional space in Daniel 9. *HTS* 60, 607-624
- Widengren, G 1960. *Iranische-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit*. Cologne: Kohlhammer.
- Zenger, E 1998. Die Bücher der Prophetie, in Zenger, E et al. *Einleitung in das Alte Testament*, 371-533. Herausgegeben. Stuttgart: Kohlhammer.