

---

# Die herfsfees en die koningsrite by Bet-El as interteks van Amos 7:10-8:14 en Hosea 9:1-9

---

A P B Breytenbach

Departement Ou-Testamentiese Wetenskap (Afd A)

Universiteit van Pretoria

## Abstract

**The autumnal festival and the royal rite at Bethel as an intertext of Amos 7:10-8:14 and Hosea 9:1-9**

*It is argued that a text from the Samaritan Liturgy which describes a royal rite at Bethel on the last day of the autumnal festival, represents a reliable tradition. This text, as well as Deuteronomy 26:2-15 to which it is closely related, is used as the basis for a reconstruction of a royal rite at Bethel during the time of the monarchy. Amos 7:10-8:14 and Hosea 9:1-9 are read against this background. The said prophecies state exactly the opposite of what was expressed and intended by the royal rite. This accounts for the vehement reaction against Amos and Hosea from the side of the priests.*

## 1. INLEIDING

Die Samaritaanse Liturgie wat deur Cowley (1909:I & II) opgeteken en uitgegee is, bevat 'n magdom inligting oor die geloof, godsdienstige gebruike en rituele van die eeue oue geloofsgemeenskap wat as die Samaritane bekendstaan (Beyers & Breytenbach 1995:900-907). Alhoewel die Samaritane 'n baie klein geloofsgemeenskap is wat rondom die heiligdom by Gerisim saamgetrek is en wat aan die begin van hierdie eeu 'n skamele 152 en teen 1935 slegs 212 persone getel het (Montgomery 1968:IX), beskik hulle oor 'n kultureel-religieuse erfenis met 'n verstommende omvang. Net die liturgiese tekste wat deur Cowley uitgegee is, beslaan 879 bladsye ongevokaliseerde Hebreeus, Aramees en Arabies. Die rede vir hierdie omvangryke literêre nalatenskap is voor die hand liggend: Dit is 'n gemeenskap wat oor millenia bedreig is met uitwissing deur ander geloofsgroepe (Green 1958:I,56) en wie se enigste bestaansgrond hulle religieuse erfenis was. Daarby is dit 'n geloofsgemeenskap wie se wortels teruggaan na die monargale tyd van ou Israel.

Uit die liturgiese tekste is dit duidelik dat die Samaritane 'n oud-Israelitiese geloofstradisie verteenwoordig wat, nie-taanstaande beïnvloeding, onafhanklik staan van die Judaïsme en Christendom. Montgomery en Gehman (1951:471) het gelyk wanneer

hulle Samaritanisme 'n 'true Israelite religion' noem. Hulle het egter nie gelyk as hulle die Samaritane 'the earliest Jewish sect' noem nie. Alhoewel die liturgiese tekste ten opsigte van literêre vorm in baie gevalle nie meer as 500 jaar oud is nie, is die meeste van die tradisies en rituele wat daarin vervat is, so oud soos hierdie unieke groep self. Dit is my oortuiging dat die Samaritane 'n legitieme voortsetting is van die oud-Israelitiese geloofsgemeenskappe in die noorde van Palestina, veral dié geloofsgemeenskap wat rondom Sigem gevestig was en wat met Mosaïes-Levitiese tradisies verbind kan word.

Ek sal vanweë die beperkte omvang en aard van hierdie artikel nie my oortuiging wetenskaplik kan begrond nie. Waarop ek wel die aandag wil vestig, is dat die beeld wat van Noord-Israel en die Samaritane in 2 Konings 17:21-41 en Esra 4 geteken word, 'n vertekende beeld is. Dit is duidelik dat die skrywers van 2 Konings 17 en Esra 4 die aanspraak van die Babiloniese ballinge dat hulle die enigste legitieme erfgename van die Mosaïese geloofstradisie is, stel teenoor die aansprake van geloofsgroepe by Bet-El en ander oud-Israelitiese heiligdomme van Noord-Israel. Hierdie groepe was die nakomelinge van die Israeliete wat nie in 721 v C en die daaropvolgende jare weggevoer is na ander gebiede nie. In 721 v C is daar, volgens die annale van Sargon, na die val van Samaria in totaal 27 290 Israeliete weggevoer (Montgomery & Gehman 1951: 466). Dit is maar 'n klein persentasie van die inwoners vergeleke met ongeveer 60 000 belasbare mans in die tyd van koning Menahem (2 Kon 15:19v). Albright en May (Montgomery & Gehman 1951:467) het bereken dat nie meer as vyf persent van die bevolking in 721 v C weggevoer is nie. Ook daaropvolgende volkverskuiwings deur die Assiriërs kon nie die basiese Israelitiese bevolking in Noord-Israel vernietig nie.

Die breuk tussen die na-eksiliese Joodse gemeenskap in Jerusalem en die nageslag van die groepe wat nie weggevoer is nie, het politieke ondertone. Dit het gegaan oor mag en oor die beheer oor die tempel en sy inkomste (Neh 12:44-47). Die Samaritane het nie van die Jode weggebreek nie. Hulle was deel van die עַם הָאֲרָץ (Lipinski 1989: 190) wat in Palestina agtergebly het met die Assiriese en Babiloniese wegvoerings (vgl die benaming עַם הָאֲרָץ vir Judeërs — 2 Kon 24:14; Neh 13:23; vir Samaritane — Esra 4:4; en vir nie-Joodse inwoners van Palestina — Esra 3:3; 9:1vv) en wat weggedryf is in 'n magsgreep deur die Joodse elite in Jerusalem (Esra 4:1-4; vgl Deist 1995:71-73).

Daar is selfs van die teruggekeerdes vervreem in hierdie magspel (Esra 10:7-15; Neh 13:28). Indien die aansprake van die Samaritane nie legitiem en daarom 'n bedreiging vir die Jode was nie, sou daar nie soveel teenkanting teen die Samaritane gewees het van die kant van die Jode nie. In die Masseket Kutim, 'n Talmoediese geskrif, word die volgende oor die Samaritane gesê: 'When shall we take them back?

When they renounce Mount Gerizim, and confess Jerusalem and the resurrection of the dead. From this time forth he that robs a Samaritan shall be as he who robs an Israelite' (Montgomery 1968:203). Dit kom neer op 'n erkenning dat die breuk tussen die Jode en die Samaritane deur eersgenoemde veroorsaak en in stand gehou is. Dit was veral die Fariseërs wat hierdie breuk gekoester het (Green 1958:26).

Nieteenstaande al die pogings tot uitwissing (Green 1958:24-27) het hierdie geloofsgemeenskap bly bestaan en hardnekkig vasgehou aan baie ou tradisies wat uit die aard van die saak in nuwe omstandighede herinterpreteer is.

## 2. DIE LITURGIE VIR DIE FEES VAN DIE AGSTE DAG

Die teks uit die Samaritaanse Liturgie wat vir hierdie artikel van belang is, kom uit 'n deel wat bekend staan as צלות מעור השמיני — die gebede van die fees van die agste (dag). Die liturgie vir hierdie besondere feesdag beslaan in Cowley (1909:778-817) 39 bladsye. Die spesifieke teksgedeelte wat in hierdie ondersoek onder die loep kom, is deel van 'n lang gedig (Cowley 1909:II, 782v; Beyers & Breytenbach 1995:907-929) waarin die sewe feeste van Israel besing word, naamlik:

- \* die pasga in die eerste maand
- \* die fees wat die deurtog deur die see herdenk in die tweede maand
- \* die fees wat die openbaring by Sinai herdenk in die derde maand
- \* die heilige samekoms op die eerste dag van die sewende maand
- \* die Groot Versoendag op die tiende dag van die sewende maand
- \* die fees van insameling (huttefees) wat vir 'n week lank gevier word vanaf die vyftiende van die sewende maand
- \* die fees op die agste dag van die huttefees.

Die sewende en laaste fees word verskeie kere die heiligste van al die feeste genoem (שבוע מועדה וקדש קדשה). Hierdie fees het die fees van Israel vir die jaar afgesluit. Dit was die hoogtepunt op die feeskalender. Opvallend genoeg word die betekenis van die fees en die gebeure uit die geskiedenis van Israel waarmee dit in verband staan, in die geval van die voorafgaande ses feeste, op een uitsondering na, genoem. Rituele word egter nie voorgeskryf nie. Slegs in die geval van die sewende fees (מועד השמיני) word daar 'n redelik uitvoerige ritueel voorgeskryf.

Die ritueel is breedweg dieselfde as dié in Deuteronomium 26:2-15, naamlik die bring van eersteling en die gee van tiendes, met die opmerklke verskil dat nie die familiehoofde (as verteenwoordigers van die volk) nie, maar die koning van Israel die handeling uitvoer. Verder moes die ritueel nie uitgevoer word by 'die plek wat die Here jou God sal uitkies om sy Naam daar te laat woon' nie (Deut 26:2), maar by Bet-El (Beyers & Breytenbach 1995:922-925).

Die teks (met behoud van die numerering in Beyers & Breytenbach 1995:908-911) en vertaling (met enkele wysigings) van dié deel van die gedig wat die ritueel beskryf, lui soos volg:

בו מלך ישראל	9 Op dié dag moet die koning van Israel
יקח הטנא בלא אליל	10 die mandjie sonder tekortkoming neem,
ויקום ויעלה אל בית אל	11 en hy moet opstaan en daarmee opgaan na Bet-El,
קדש המסגדים	12 die heiligste aanbiddingsplek.
וייתי אל פתח משכנה	H 1 En hy moet gaan na die ingang van die tent,
ויצא אליו כהנה	2 en die priester moet uitkom na hom
והוא לבוש חשנה	3 terwyl hy die borssak aan het.
ויגיד לו במגידים	4 Dan moet die koning voor die priester die plegtige verkla- rings aflê.
והטנא מידו יקחו	5 En die mandjie, die priester moet dit uit sy hand neem
ופני המזבח ינחו	6 en dit voor die altaar neersit,
כמה יהוה צוהו	7 soos wat Jahwe hom beveel het
על יד רום המלמדים	8 deur die diens van die hoogste leraar.
ועת המלך יכלה מעשרו	9 Daarna moet die koning sy tiende afhandel.
ישמח לבו ויצרו	10 Hy moet bly wees in sy hart en gemoed.
ויקום ויתחנן למרו	11 En hy moet opstaan en bid tot sy Heer,
ויקמיו יפרש הידים :	12 en in die teenwoordigheid van sy Heer moet hy sy hande uitstrek.
ויימר בלב שלום	I 1 En met vrede in sy hart moet hy sê :
בערתי הקדש מן המקום	2 'Ek het die heilige goed weggenem uit die heiligdom
ויהבתה ללוי לגר ליתום	3 en ek het dit gegee vir Leviete, vir vreemdelinge, vir weeskinders.

עשיתי ככל הפקודים :	4 Ek het opgetree volgens al U verordeninge,
וממצותיך לא עברתי	5 en van U bevele het ek nie afgewyk nie:
ובאוני לא אכלתי	6 in my rou het ek nie geëet nie
וממנו בטמא לא נתתי	7 en in my onreinheid het ek daarvan nie gegee nie.
השקף ממעונך בחסדים :	8 Kyk tog in ontferming neer vanuit U woonplek.
ישקף יהוה עליכון	9 Jahwe sal neerkyk op julle
ממעון קדשו ויפדי יתכון	10 vanaf sy heilige woning en Hy sal julle verlos
מן סנאיכון ודבביכון	11 van julle haters en julle lasteraars,
וקמיכון יהיו מנדנדים	12 en hulle sal uit julle midde weggedryf word'.

Volgens die opskrif is die gedig in sy huidige poëtiese vorm (Beyers & Breytenbach 1995:907) die werk van Abdallah ben Shelomoh, 'n bewerker van liturgiese tekste uit die dertiende eeu n C (Cowley 1909:II, XXVIII). Alhoewel die vorm van die teks relatief jonk is, is die oorgelewerde inhoud baie oud. Dit blyk nie net uit die ooreenkomste nie, maar veral ook uit die bogenoemde verskille tussen hierdie ritueel en dié in Deuteronomium 26. Die volgende oorwegings gee verdere steun aan die argumente dat die teks tradisies van 'n hoë ouderdom bevat.

Die verwysing na die koning van Israel was klaarblyklik vir die Samaritane self vreemd. Dit blyk onder andere daaruit dat daar ná die genoemde gedig nog minstens drie jonger verwerkings gedoen is waarin dieselfde ritueel beskryf word (Cowley 1909: II, 786, 790 v, 812). In hierdie verwerkings word die koning wat die ritueel uitvoer, nie meer מלך ישראל genoem nie maar מלך זימונה ('koning van die vergadering', Cowley 1909:II, 786, 791, 812) of מלך זבנו ('koning van sy tyd', dit wil sê JHWH se feesgeleentheid — Cowley 1909:II,786. Die vertaling is onseker; vgl Widengren 1955:35, 97 ['König, den er designiert hat']). Uit hierdie wysiging in die betiteling lei ek af dat daar vir hierdie ritueel iemand aangewys is uit die vergadering van gelowiges. Die aangewesene moes vir die besondere feesgeleentheid as 'koning' ageer. Dit is volkome begrypplik, en bevestig na my mening die hoë ouderdom van die tradisie dat die koning van Israel en nie die familiehoofde nie (Deut 26), hierdie belangrike ritueel moes uitvoer by die hoogtepunt van die kultiese jaar.

Die voorskrif dat die koning die ritueel by *Bet-El* moes uitvoer, was vir die Samaritane van 'n baie vroeë stadium af klaarblyklik geen probleem nie. בית אל is op die betekenis van die woorde af vertolk as 'huis van God'. Daar was vir hulle vanselfsprekend net een 'huis van God', naamlik die heiligdom op Gerisimberg. Alle verwysings na Bet-El in die Pentateug (juis ook dié in Gen 28) word deur hulle geïnterpreteer as verwysings na Gerisimberg. Die standaard benaming vir hulle heilige berg is dan ook Gerisim-Bet-El-Luza; laasgenoemde element in die naam na aanleiding

van die naam Lus in Genesis 28:19 (vgl Montgomery 1968:234-239 vir ander voorbeelde van etiologiese sages in die Pentateug wat ook op Gerisimberg van toepassing gemaak is, selfs met wysiging van die teks van die Pentateug). In die drie latere verwerkings van die ritueel ontbreek die naam Bet-El geheel en al.

'n Ander aspek wat dui op die hoë ouderdom van die oorgelewerde tradisie is die aanname dat die koning van Israel, en nie 'n priester nie, die volk seën (vgl H 12 en 19-12). Hierdie handeling van die koning, sowel as die feit dat die hoëpriester (vgl H 3) en nie 'n gewone priester nie (Deut 26:3) die ritueel uitvoer, maak dit uiters onwaarskynlik dat die teks van Deuteronomium 26 die *Vorlage* van die gedig in die Samaritaanse Liturgie kan wees. Soos te verwagte is die saak natuurlik anders in die verwerkings. Daar word die hoëpriester die een wat die volk seën.

### 3. DIE HERFSFEES EN DIE KONINGSRITE

Die herfsfees is 'n tipiese landboufees van Kanaänitiese oorsprong. Daarvoor bestaan daar geen twyfel nie. Uit Rigters 9:26v, 46 en 21:20v is dit duidelik dat dié groepie wat later as Israel bekendgestaan het, die herfsfees vanaf die vroegste tye gevier het. Omdat die herfsfees die landboujaar afgesluit het en ook die nuwe jaar ingelui het, was sake soos dankoffers vir die oes, maar ook vrugbaarheidsrites met die oog op die nuwe seisoen, vanselfsprekende elemente van die vieringe.

In die Ugaritiese literatuur is daar oorvloedige getuienis van Baäl-georiënteerde vrugbaarheidsrites wat klaarblyklik gekonsentreer was in die maand *r'is yn* ('eerste van die wyn') in die herfs. 'n Druive-offer moes op dié dag gebring word. Dit is op die veertiende dag van die maand opgevolg met 'n rite op die dak van die heiligdom waar daar hutte van takke, dit wil sê loofhutte, opgeslaan is. Daar is ook 'n offermaaltyd gehou. Die koning moes die leiding neem in hierdie kultiese handeling, sowel as by die rite van die heilige huwelik (De Moor 1972:1,6; II,13).

Volgens Kronholm (1986:851 v) het die Kanaänitiese herfsfees in Palestina die volgende ontwikkeling deurloop in die monargale tyd:

In der Königszeit wurde das Herbstfest in bewußter Opposition gegen das Kanaan. Ba'al-Herbstfest enger mit dem JHWH-Glauben verknüpft (vgl. Hos 2,16-25; ...). Es wurde als eines der drei Wallfahrtsfeste institutionalisiert (Ex 34,18-26; 23,10-19). Vor allem wird aber unter Salomo — von Davids Zionspolitik vorbereitet — das Herbstfest am Jerusalemer Tempel mit dem Dreifestzyklus übernommen und (in Weiterführung schilonischer Tradition?) zum Hauptfest gemacht (1 Kön 9, 25). Das im Agrarrhythmus verhaftete bäuerliche Erntedankfest wird ein Königsfest mit religionspolitischen Perspektiven und kosmischen,

teilweise gemeinorientalischen Dimensionen (1 Kön 8,1-13.62-66). Sogar die salomonische Tempelweihe wird vom vor-dtr 1 Kön 8,2 auf das Herbstfest plaziert. Die regelmäßige Feier des königlich orientierten Herbstfestes am salomonischen Tempel ist seinem Charakter nach stark umstritten. Einige Psalmen (z.B.24; 29;47) lassen sich jedoch im Hinblick auf 1 Kön 8,1-13 möglicherweise im Kontext des Herbstfestes interpretieren (Prozession, Theophanie und Weltherrschaft JHWHs, Bitte um Orakel/Priestertora, Segen, Forderung der Reinheit etc). Klar ist allerdings, daß in der Periode des Großreiches das Herbstfest nicht nur zum Hauptfest, sondern auch zum königlichen Fest mit theologischen Vorzeichen wurde: mit Bekenntnis zum Nationalgott (JHWH), repräsentiert in seinem irdischen König und erwählten Volk. Nach der Reichsteilung knüpfte Jerobeam I. an die Politik Salomos an: auch er benutzte das Herbstfest, um sein Königtum zu stärken und machte es — obwohl nicht so durchgreifend wie Salomo — zum königlichen Fest (1 Kön 12, 25-33).

Die spore van vrugbaarheidsrites wat tydens die herfsfees beoefen is, lê nog verspreid in die Bybelse en na-Bybelse literatuur. So byvoorbeeld kan die plengoffer met water tydens die loofhuttefees waarvan die Talmoad praat (vgl by Epstein 1938:226 v), teruggevoer word na 'n reënrite waardeur goeie reëns vir die nuwe seisoen verseker moes word. In een van die verwerkings van die ritueel op die מועד השמיני beantwoord die hoëpriester die groet van die koning (Cowley 1909:II,786):

שם הכהן יעננו  
עליך השלם אה מלך זבנו  
וענני הגשם תרד

Widengren (1955:35) vertaal die laaste reëls met:

'Über dich Friede, o König, den er designiert hat;  
denn er hat mir geantwortet mit dem Regen, den du herabfließen läßt'.

Die vertaling van Widengren kan op verskillende punte gekritiseer word. Ek meen dit moet eerder vertaal word:

Dan antwoord die priester hom (met):

'Vir u (ook) voorspoed, o koning van sy feesgeleentheid'

en (met) 'U laat reënwolke neerdaal.'

Wat die korrekte vertaling ook al is, dit is duidelik dat hier 'n element van 'n baie ou tradisie weergegee word wat die koning as sakrale figuur verbind met die reën en vrugbaarheid.

Daar is egter ook spore van tipiese 'Kanaänitiese' seksuele vrugbaarheidsrites (De Moor 1972:I,12-16). Uit gedeeltes soos Hosea 4:10-15 is dit duidelik dat kultiese beoefening van vrugbaarheidsrites in die vorm van tempelprostitusie wel by heiligdomme soos Bet-El en Gilgal voorgekom het. Daar kan met sekerheid aanvaar word dat hierdie rites beoefen is in droogtetye en dan ook by die herfsfees wanneer die vrugbaarheid van die nuwe landboujaar op die spel was.

Die plek wat die gee van tiendes ingeneem het by die herfsfees, is 'n probleem. Trouens, die tiendes as sodanig lewer 'n hele aantal vrae op wat onbeantwoord bly (North 1989:434-437). Wat wel met sekerheid gestel kan word, is dat daar in verskillende tye en by verskillende heiligdomme in Israel en Juda, verskillende gebruike bestaan het met betrekking tot die gee van tiendes. Dit is verder ook duidelik dat die boek Deuteronomium, kronologies gesien, die eerste uitvoerige voorskrifte bevat oor die gee van tiendes (Deut 12:6-18; 14:22-29; 26:12-15; vgl Eissfeldt 1917:38-59). Dit hang ongetwyfeld saam met die sentralisasie van die kultus in Jerusalem en die opname van Noord-Israelitiese gebruike in kultiese voorskrifte van Juda. Weinfeld (vgl North 1989:436) het gelyk wanneer hy sê dat daar in Deuteronomium 'n sterk neiging is om wat voorheen as sakraal beskou is, die voorreg van die besitter te maak. Hierdie 'demokratiserende' tendens in Deuteronomium (Widengren 1955:41,99) word bevestig deur die verskille tussen Deuteronomium 26 en die aangehaalde rituele voorskrif uit die Samaritaanse Liturgie. In laasgenoemde is die fokus op die koning wat as sakrale figuur die tiende eers na die heiligdom bring en dit daarna aan die Leviete, vreemdelinge en wese gee (I 2 en 3):

בערתי הקדש מן המקום  
ויהבתה ללוי לגר ליתום

In Deuteronomium 26 is dit die gewone burgers, verteenwoordig deur die familiehoof, wat verklaar dat die tiende uit die huis weggebring is vir Leviete, vreemdelinge, wese en weduwees (Deut 26:13):



בערתי הקדש מן הבית  
וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאומנה

(Vgl die verskillende weergawes van die Septuaginta-uitgawes vir אֲשׁוּךְ דֵּוֹת הַבַּיִת asook Deut 14:28 v waarvolgens dit klaarblyklik nie nodig was om die tiendes na die heiligdom te neem nie.)

Dit is nie moontlik om 'n eenvormige beeld te bied van die viering van die herfsfees gedurende die twee eeue van die bestaan van die staat Israel met heiligdomme verspreid oor die hele gebied nie. Ons kan egter wel op grond van die gegewens in die aangehaalde gedig in die Samaritaanse Liturgie 'n rekonstruksie maak van die koningsrite tydens die herfsfees by Bet-El. Die rekonstruksie wat hierna volg berus op die volgende aannames:

- \* Die gedig uit die Samaritaanse Liturgie en Deuteronomium 26:2-15 is albei werkinge van baie ou rituele handeling tydens die herfsfees. In Deuteronomium 26:2-15 is die oorlewering diensbaar gemaak aan die breë opset van kultussentralisasie in Jerusalem en die gevolglike desakralisering van kultiese gebruike by ander heiligdomme, veral dié in die gebied noord van Jerusalem. In die geval van die Samaritaanse Liturgie het ons oorlewering oor die kultiese handeling by Bet-El tydens die herfsfees, wat waarskynlik in skriftelike vorm sy weg gevind het na Gerisim omdat dít, na die negatiewe reaksie van die teruggekeerde Babiloniese ballinge, die versamelpunt geword het van oorgelewerde tradisies van ander Noord-Israelitiese heiligdomme.
- \* Die kultiese handeling wat vir die מוֹעֵד הַשְּׂמִינִי voorgeskryf word (Cowley 1909: 782 v), weerspieël die ritueel wat die koning van Israel moes uitvoer ter afsluiting van die herfsfees. Die gebruik van die term מִקְוֶה en die opmerklike raakpunte met die tradisie in Genesis 28:11-22 oor die heiligdom by Bet-El, ondersteun hierdie aanname (Beyers & Breytenbach 1995:922-924).
- \* Die teks in Cowley (1909:782v) weergee nie die inhoud van die plegtige verklaring wat die koning moes aflê by die oorhandiging van die mandjie met vrugte nie. Aangesien die bring van die vrugte 'n erkenning was dat die land en sy opbrengs 'n gawe van JHWH is, kan aanvaar word dat dít die kern van die verklaring sou uitmaak. Dit sou dus inhoudelik ooreenkom met Deuteronomium 26:3, 5-10a.

#### 4. 'N REKONSTRUKSIE VAN DIE KONINGSRITE BY BET-EL TYDENS DIE HERFSFEES

Die kultiese handeling wat die koning van Israel by Bet-El moes uitvoer, was volgens die aangehaalde gedig betreklik eenvoudig. Dit bestaan hoofsaaklik uit die aanbieding van 'n mandjie met vrugte (G9-12, H5-6), twee plegtige verklarings (7\*ג\*1 in H4; vgl ook I 2-8) en 'n seënspreuk (I 9-12). Dit is duidelik dat die tipiese Kanaänitiese vrugbaarheidsrites in die voorgeskrewe ritueel van die agste dag volledig afwesig is. Dit geld ook sake soos 'n intronisasierite wat klaarblyklik in die Jerusalemse kultus 'n plek gehad het, en waarvan die reste in die Ou Testament aanwysbaar is (Widengren 1955:44-58). Dit beteken natuurlik nie dat daar nie ook in Israel ander rites op ander dae van die herfsfees kon wees wat deur die koning of ook die familiehoofde uitgevoer is nie (vgl Breytenbach 1979:154-165). Die verwysing na die koning se rol in die hoop op reën vir die nuwe seisoen (Cowley 1909:II, 786) sou daarvan 'n aanduiding kon wees. Die beeld wat die aangehaalde gedig egter van die koning van Israel skep, is dié van 'n sakrale leier wat die volk verteenwoordig en nie dié van 'n priester-koning wat tiperend was vir stadstate soos Jerusalem waarvan die kultus grootliks op Kanaänitiese lees geskoei was nie. In die latere verwerkings van die ritueel tree die hoëpriester van selfsprekend sterker na vore en is die agerende koning eintlik maar net 'n onderdaan.

'n Ritueel vir die bring van die tiende word nie in die aangehaalde gedig in die Samaritaanse Liturgie gegee nie. Uit H9-10 en I 2-3 kan afgelei word dat die produkte wat as tiende afgestaan is, reeds vroeër deur helpers na die heiligdom gebring is waar dit waarskynlik aan *JHWH* aangebied is, om daarna weer uit die heilige gebied geneem te word as gawe aan die besitloses en regloses. Die koning verklaar dus slegs op die agste dag dat hy korrek opgetree het. Daar is 'n hele paar moontlikhede wat kon geld het: Die koning kon byvoorbeeld alleen verantwoordelik wees vir die verskaffing van voedsel aan dié wat nie self landbouprodukte kon produseer nie omdat hulle nie toegang gehad het tot bewerkbare grond nie. Die bedoeling daarvan sou dan wees dat ook hierdie nie-grondbesitters kan deel in die feesvieringe met brood, wyn en vrugte by die herfsfees (Deut 16:13-15). 'n Ander moontlikheid is dat alle families hulle tiendes gedurende die sewe dae na die heiligdom moes bring en dat die koning namens die volk die verklaring moes aflê. By gebrek aan vaste gegewens bly 'n rekonstruksie van hierdie deel van die fees egter spekulasie.

Die *betekenis* van die rite by die hoogtepunt van die herfsfees het veral tot uitdrukking gekom in die plegtige verklarings van die koning en in sy seënspreuk. Die teologiese grond van die rite is die Jahwisme van Noord-Israel. Die rite met die mandjie was 'n erkenning dat *JHWH* die gewer van die land en sy vrugbaarheid is. In die lig daarvan dat Jakob in die tradisie ten nouste verbind was met Bet-El (Gen 28:10-22)

kan, soos reeds aangedui, aanvaar word dat die erkenning van *JHWH* se gawes van land en opbrengs, onderbou sou word met grepe uit die 'heilsgeskiedenis'. Daar is 'n belangrike raakpunt tussen Genesis 28:20-22 en Deuteronomium 26:5-15. In albei gevalle is daar sprake van 'n 'swerwende Arameër'. Dit is waarskynlik nie toevallig dat Jakob (by implikasie) die enigste aartsvader is na wie daar verwys word in Deuteronomium 26:5 nie. Die erkenning dat *JHWH* die een is wat voedsel gee, versorg en 'n woonplek (land) gee, en die afstaan van die tiende as sigbare erkenning teenoor Hom is inhoudelike raakpunte tussen Genesis 28:20-22, Deuteronomium 26:1-15 en die ritueel in die Samaritaanse Liturgie. Dit was kennelik die teologiese kern van die rite by Bet-El.

Die gee van gawes aan minderbevoorregtes is veranker in 'n teologie wat 'n oop oog het vir verdruktes en regloses. Die motivering daarvoor is *JHWH* se ontferming en sy gawes van verlossing en hulp teen vyande. Die Deuteronomiese (Noord-Israëlitiese) weergawe van die sabbatsgebod in die dekalooë begrond byvoorbeeld die ontferming oor slawe en slavinne met die ontferming van *JHWH* oor Israel. So is daar ook 'n teologies-inhoudelike verband tussen die erkenning dat *JHWH* Israel verlos en aan hulle die land gegee het, en die afstaan van 'n deel van die opbrengs aan dié wat nie grond besit in die land nie. Om dié wat nie 'n deel van die land besit nie, verder in te trek in die genade van *JHWH*, moes die verklaring afgelê word dat die tiende rein is. Anders sou die wat dit geëet het uitgesluit wees uit die kultiese gemeenskap met *JHWH*.

Die seënspreuk van die koning (I 9-12) is ten opsigte van vorm en inhoud jonger as die res van die voorgeskrewe ritueel. Dit was in sy oudste vorm waarskynlik 'n toeseëging van die toegeneëtheid van *JHWH*, naamlik dat Hy (soos in die verlede) 'n wakende oog sou hou oor sy volk (I 9 v) en hulle sou seën met goeie gawes in die jaar wat voorlê. Dit lyk waarskynlik dat die verwagting en moontlike toeseëging van reën in die nuwe seisoen ook ter sprake sou wees en 'n plek sou hê in die kultiese handeling (vgl Hos 6:3, 'n teks wat waarskynlik ook Bet-El en die herfsfees as agtergrond het; Breytenbach 1979: 136-141).

'n Baie belangrike element van die herfsfees is die uitbundige vreugde wat daarmee gepaard gegaan het (Deut 16:13-15; 26:11). Die insameling van die druiwe-oes en die gebruik van die eerste wyn was van die vroegste tye af 'n rede vir uitbundigheid, musiek en dans (Rig 9:27; 21:21). Ook in die latere Deuteronomiese wetgewing is die beeld van 'n fees waar daar geëet en gedrink en die oorvloed geniet word, gehandhaaf (Deut 14:26). In die Samaritaanse Liturgie word die koning opgeroep om hart en siel die vreugde te ervaar (H10).

## 5. AMOS 7:10-8:14 TEEN DIE AGTERGROND VAN DIE HERFSFEES EN KONINGSRITE BY BET-EL

Indien bogenoemde aannames en tentatiewe rekonstruksie korrek is, kan Amos 7:10-8:14 vanuit 'n nuwe perspektief gelees word.

Behalwe die formele ooreenkoms dat die מלך ישראל 'n belangrike plek inneem en dat בית אל die sentrum is waar die gebeure in Amos 7:10 vv en die ritueel uit die Samaritaanse Liturgie hom afspeel, is daar ook baie duidelike inhoudelike verbande. In die eerste plek is die profesie wat die profeet volgens Amos 7:10-17 by Bet-El uitgespreek het teen Israel en die priester Amasia, die teenoorgestelde van wat deur die koningsrite na vore gebring is. Die komende ballingskap wat in die profesie so prominent is (7:11,17), staan teenoor die erkenning dat *JHWH* die land en sy gawes aan Israel gegee het. Teenoor die erkenning dat *JHWH* Israel 'n groot nasie gemaak het, staan die dood van die priester se kinders (7:17). Teenoor die verklaring van die koning dat die tiende wat aan die Leviete, vreemdelinge en weeskinders gaan, rein is, staan die profetewoord dat die priester se vrou sal hoereer (dus verontreinig word) en dat hy self in 'n onrein land sal sterf. In die tweede plek bring die verlies van sy grond, die priester nie net in dieselfde kategorie as die Leviete en vreemdelinge wat geen besitreg gehad het nie; dit is vir hom die verlies van die land wat *JHWH* gegee het.

Die ontsteltenis van Amasia, die כהן בית אל oor die profeet se oordeelswoorde (Am 7:10-13) kry ook 'n nuwe dimensie as die hele vertelling gelees word teen die agtergrond van die koningsrite by Bet-El in die herfstyd. Amasia was immers een van die hooffigure in die kultiese handeling wat vir Israel 'n goeie jaar moes verseker.

Die vierde visioen van die profeet, naamlik die mandjie met vrugte, kom merkwaardig ooreen met die koningsrite waar die mandjie met vrugte ook sentraal gestaan het. (Dieselfde woord word wel nie gebruik vir mandjie nie — טבא in G10-H6 en Deut 26:2-4, en כלוב in Am 8:1 v — maar dit is nie 'n argument teen die noue ooreenkoms nie. Vgl by Jer 24:1vv vir nog 'n ander woord vir mandjies met vrugte by die tempel.) Die uitdrukking קיץ כלוב kan vertaal word met 'ein Korb mit Herbstfrüchten' (Eissfeldt 1917:42; Wolff 1975:342). Die betekenis wat in die verklaring van die visioen en daaropvolgende profesieë gegee word, is egter radikaal anders as die simboliese betekenis wat die rite met die mandjie by die herfsfees gehad het. Die mandjie vrugte wat by die herfsfees 'n teken was van *JHWH* se sorg en goeie gawes, word nou 'n simbool van sy oordeel. In plaas van die uitbundige vreugde waartoe in die rituele voorskrifte opgeroep word (H10; Deut 26:11) en wat so kenmerkend was van die herfsfees, sal daar gehuil en rouklag wees (Am 8:3,10). Die oorvloed voedsel by die herfsfees word vervang met honger (Am 8:11). Die hoop en vooruitsig op goeie reëns vind negatief weerklink in die dors waarvan daar sprake is in Amos 8:11-13. Die oordeelswoord

oor dié wat die behoeftiges verdruk en wat die feestyd omwens sodat daar verder geknoei kan word (Am 8:4-6), vorm 'n skerp kontras met die ontferming oor en toegenenheid teenoor regloses wat in die gee van die tiende tot uitdrukking gekom het. Die eed wat die God van Jakob by homself neem om te oordeel en te straf (Am 8:7) is 'n radikale omkering van die plegtige verklaring dat Hy vir Jakob beskerm en verlos het, en dat Hy in die toekoms sy oog goedgunstig sal hou oor die nageslag van Jakob.

Wanneer daar 'n verband gelê word tussen Amos 8 en motiewe wat by die herfsfees op die voorgrond was, impliseer dit nie dat Amos 8 in sy huidige vorm 'n verbatim weergawe is van die profeet Amos se optrede by Bet-El nie. Die boek Amos het 'n ingewikkelde wordingsgeskiedenis gehad (vgl Jer 1996:142-243). Wat wel vasstaan (Wolff 1975:339v) en ook deur Jeremias oortuigend aangetoon is, is dat Amos 7:10-17 ingevoeg is tussen twee visioene wat struktureel en inhoudelik ten nouste aan mekaar verbonde is (Am 7:7-9 en 8:1-3). Jeremias stel dit soos volg (1996:158):

Im Falle der Visionsberichte sind 7, 1-3 und 7, 4-6 einerseits und 7, 7-8 (9) und 8, 1-2 (3) derart betont bis in alle Einzelheiten parallel gebaut, daß evident ist, daß die Visionen nicht einzeln, sondern nur paarweise gelesen werden wollen, genauer: im Vergleich der beiden Visionenpaare miteinander. Während das erste Paar darin übereinstimmt, daß Jahwe den Propheten ein für Israel katastrophales Ereignis schauen läßt, dessen Ausführung er auf den leidenschaftlichen Einspruch des Propheten hin nicht durchzuführen verspricht, führt das zweite Visionenpaar in eine Situation, in der dem Propheten kein Raum zur Fürsprache für Jakob-Israel gelassen wird, er vielmehr genötigt ist, auf die Frage Jahwes hin, was er schaut, das Unheil selber auszusprechen und von Jahwe zugleich zu hören, daß ein Verschonen Israels nicht mehr möglich ist.

Die invoeging van die vertelling oor die gebeure by Bet-El tussen die derde en vierde visioen is ongetwyfeld bedoel as 'n stukkie agtergrondgeskiedenis waarteen veral die vierde visioen verstaan moet word. Amos 7:10-17 is dus 'n interteks (ook in 'n letterlike sin van die woord!) vir die oordeelsprofesieë van die visioenpaar Amos 7:7-9 en 8:1-3. Dieselfde bewerkers van die teks wat Amos 7:10-17 ingevoeg het, was waarskynlik ook verantwoordelik vir die uitbreiding wat ons in 8:4 vv aantref.

## 6. HOSEA 9:1-9 TEEN DIE AGTERGROND VAN DIE HERFSFEES EN DIE KONINGSRITE BY BET-EL

Kommentatore is dit eens dat Hosea 9:1vv gelees moet word teen die agtergrond van die herfsfees. Dié standpunt word veral gebaseer op die punte van ooreenkomstige Hosea 9:1v en Deuteronomium 16:13-15 (Wolff 1961:196). Die saak moet egter fynere genuanseer word: Die oproep in Hosea 9:1 om die feesviering te staak, word klaarblyklik in die tyd van die koringoes, by die fees van die weke gemaak (Deut 16:10-12). Hosea 9:2-6 gaan egter oor die toekoms (vgl die perfekta in 9:1 en die imperfektiese vorme in 9:2-6). Die verwysing na die toekoms in 9:2-6 het wel betrekking op die herfsfees. Dit kom daarop neer dat die profeet sê: 'Stop hierdie feesviering! Julle sal nie die voltooiing van die kultiese jaar in die herfs beleef nie. Die koring wat julle nou insamel, sal julle nie gebruik nie en julle sal ook nie wyn uittrap nie' (Hos 9:2).

Soos in die geval van Amos 7:10-8:14 is verskillende sake wat in koningsrite op die voorgrond was, ook ter sprake in die oordeelwoord van die profeet (Hos 9:2-6).

In die plegtige verklaring by die aanbieding van die mandjie met vrugte, word die geskiedenis van Israel wat geloop het vanaf Aram na Egipte en uiteindelik die land van *JHWH*, kort weergegee. In Hosea 9:3 word hierdie geskiedenis omgekeer: Israel gaan van die land van *JHWH* af terug na Egipte en Assirië. Teenoor die vermeerdering van die volk in Egipte, staan die sterwe in Egipte (9:6). Die verklaring dat die tiende wat afgestaan word, rein is, vind negatief weerklank in 9:3b-4: Israel (Efraim) sal onrein kos eet in Assirië (9:36), en omdat die opbrengs van die land nie in die heiligdom gewy is aan *JHWH* nie, sal alle voedsel onrein wees (9:4a & b). Die oorvloed wat die gee van 'n tiende by die herfsfees veronderstel, word opgeneem in 9:4b: Die bietjie kos wat daar is, sal die aangesprokenes self eet. Daar sal nie genoeg wees om na die tempel te bring en aan ander uit te deel nie.

As daar dan nie geleentheid sal wees om die opbrengs aan *JHWH* te wy nie en daar nie genoeg sal wees vir die afstaan aan ander nie, is dit inderdaad 'n vraag wat gaan gedoen word op die יום יהוה (9:5). Die rite met die mandjie en die tiende was immers die kern van die viering op die agste dag, en nou gaan dit nie moontlik wees nie! (Ek is oortuig daarvan dat יום מועד en יום חג יהוה verwys na 'n enkele dag. Vir 'feestyd' word die meervoud ימי מועד in Hosea gebruik, vgl 12:10). Die oordeelwoord gaan egter nog verder: Daar sal nie eers so 'n dag wees nie, want dié wat aan die verwoesting ontkom (הלכו משר), sal in Egipte bymekaargemaak word (dit is mos die tyd van insameling!) en in Memfis begrawe word sonder die moontlikheid van terugkeer (9:6; vgl Breytenbach 1979:223 v).

Dit is opmerklik dat daar (soos in Amos 7:10vv) ná die oordeelwoord van die profeet, 'n deel volg oor die teenkating wat die profesieë opgeroep het by kultuspersoneel in die heiligdom (9:7b-9a). Die uitdrukking בְּבֵית אֱלֹהֵי is na alle waarskynlikheid 'n inspeeling op die naam בֵּית אֱל. So 'n negatiewe reaksie is volkome begrypplik as die veroordeling deur die profeet gelees word teen die agtergrond van die koningsrite en die herfsfeesvieringe.

Hosea 9:1-9 verskil van Amos 7:10-8:14 in dié sin dat Hosea 9 meer fokus op die volk se viering van die herfsfees en op die vrugbaarheidsrites wat 'n ondertoon van die Israelitiese feeskalender is (9:1). In Amos is, mede vanweë die direkte konfrontasie tussen profeet en hoëpriester, die fokus sterker op die koningsrite en sy betekenis.

## 7. TEN SLOTTE

Dit is 'n voorreg om deur hierdie artikel hulde te bring aan kollega J J Engelbrecht by sy emeritaat. Ek vertrou dat hy wat 'n Nuwe-Testamentikus is, en in sy werk dikwels met die Samaritane as randgroep te doen gehad het, my oortuiging deel dat die literatuur van die Samaritane 'n groot bydrae kan maak tot ons verstaan van die Noord-Israelitiese leefwêreld van die Ou- en die Nuwe Testament.

## Literatuurlys

- Beyers, J & Breytenbach, A P B 1995. 'n Vergelykende studie tussen 'n gedeelte uit die Samaritaanse Liturgie en verwante gedeeltes in die Pentateug. *HTS* 51/4, 900-930.
- Breytenbach, A P B 1979. Die verband tussen en die ontwikkeling in die profetiese uitsprake in die boek Hosea. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Cowley, A E (ed) 1909. *The Samaritan Liturgy*, Vol I & II. Oxford: Clarendon.
- Deist, F 1995. Canonical literature: Some ideology-critical observations, in Nel, P J & Van den Berg, D J (eds) 1995. *Concepts of textuality and religious texts*. Bloemfontein: UOVS. (Acta Academica, Supplementum 1.)
- De Moor, J C 1972. *New Year with Canaanites and Israelites*, Part I & II. Kampen: J H Kok.
- Eissfeldt, O 1917. *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*. Leipzig: J C Hinrich.
- Epstein, I (ed) 1938. *The Babylonian Talmud*. Seder Mo'ed. Sukkah, Bezah. London: Soncino.
- Green, L C 1958. A critical edition and translation of the Samaritan feast of hag ha-succoth with special reference to the historical development involved, Part I. DPh-dissertation, University of Leeds.
- Jeremias, J 1996. *Hosea und Amos*. Tübingen: JCB Mohr (FAT).

- Kronholm T 1986. s v סכך. *TWAT V*.
- Lipinski, E 1989. s v עץ. *TWAT VI*.
- Montgomery, J A 1968. *The Samaritans*. New York: KTAV.
- Montgomery, J A & Gehman, H S 1951. *A critical and exegetical commentary on the books of Kings*. Edinburgh: T & T Clark. (ICC.)
- North, R 1989. s v עשר. *TWAT VI*.
- Widengren, G 1955. *Sakrales königtum im Alten Testament und im Judentum*. Stuttgart: W Kohlhammer.
- Wolff, H W 1961. *Dodekapropheten, 1. Hosea*. Neukirchen: Neukirchener Verlag. (BKAT.)
- Wolff, H W 1975. *Dodekapropheten, 2. Joel und Amos*. Neukirchen: Neukirchener Verlag. (BKAT.)