

## HOOFSTUK 2: FORSCHUNGSGESCHICHTE

Ek bespreek eerstens enkele aspekte van die *Forschungsgeschichte* van die literêr-historiese benaderingswyse wat benut word om die Daniëlverhale te interpreteer, in breë trekke. Hierna gee ek aandag aan die *Forschungsgeschichte* van inleidende vraagstukke.

### 2.1 *Forschungsgeschichte*: aspekte van die literêr-historiese benaderingswyse

Ek benader die literêr-historiese verklaringswyse vanuit drie hoëke: struktuur-analities, histories en narratologies. Aantekeninge oor enkele aspekte van die *Forschungsgeschichte* van elke hoek word gebied.

#### 2.1.1 Struktuur-analise <sup>1</sup>

Struktuur-analise is deur De Saussure, Lévi-Strauss, Barthes, Piaget en Jacobson ontwikkel tot 'n hoogs gekompliseerde analitiese instrument. Die bewering word gemaak dat as die navorsers dié instrument rigories gebruik, dieselfde betekenis deur alle navorsers gevind sal word. <sup>2</sup> Professionele semiologie het begin met die werk van De Saussure in 1916. De Saussure betoog dat taal sekere universele patrone of strukture reflekteer, wat op sy beurt die universele ordes binne die menslike brein reflekteer (De Saussure 1959:12; Jacobson 1974:147). Alle narratiewe is 'n uitdrukking van dié diep strukture. Die taak van die student is om die aard van hierdie patrone te ontdek (Amerding 1997:69). <sup>3</sup>

De Saussure (1959:39) bou sy werk op die onderskeid tussen "*parole*" en "*langue*", waar "*langue*" na die stelsel van verhoudings wat taal vorm, verwys. Dit is die abstraksie wat deur die studie van "*paroles*" na vore kom. Hy beklemtoon ook dat die elemente van taal nie betekenis in sigself het nie. Betekenis kom voort uit die sistemiese verhoudings waarbinne die elemente van "*langue*" staan.

De Saussure werk op die vlak van taal. Die moontlikheid van 'n strukturele studie is afhanklik van die hipotese dat gelyksoortige beperkinge op elke narratief inwerk. Die hipotese is dat die narratief sy "*langue*" het, dit is 'n geïnternaliseerde stelsel wat die narratiewe gemeenskap onbewustelik toepas om te bepaal of 'n gegewe narratief goed gevorm is. Die bevindinge van strukturaliste soos Propp dui daarop dat die hipotese geldig is.

<sup>1</sup> Vergelyk Richter (1971:201-278); Childs (1977:28-30); Stuhlmacher (1977:61-91); Kraus (1982:510-531); Steck (1983:6); Wanke (in Fohrer 1983:64-83); Barth & Steck (1989:78-114) en Steck (1995:49-64) vir meer volledige besprekings. Ek bespreek slegs enkele aspekte van die geskiedenis van die benaderingswyses.

<sup>2</sup> Daniel Patte praat in sy inleiding tot Calloud (1976:ix) van "a rigorous scientific method" wat dit vir alle navorsers moontlik maak om die betekenis van 'n teks raak te vat. En Patte & Patte (1978:11) meen: "... by employing this method we should be able to describe the system of convictions presupposed by the text with such rigor that two exegetes working independently of each other should reach very similar conclusions".

<sup>3</sup> De Saussure se werk volg kort op die publikasie van Freud se deurslaggewende boek oor die interpretasie van drome, wat in 1900 verskyn. Freud formuleer die teorie van argetipes, wat beweer dat die menslike brein 'n kollektiewe geheue bevat wat die mens in staat stel om diep strukture te herken. Tot watter mate De Saussure se werk hierop gebaseer is, is nie bekend nie.

Lévi-Strauss (1963:121) veralgemeen De Saussure se linguïstiek deur struktuur-analise as 'n interdisiplinêre metode bekend te stel. As antropoloog beweer hy dat sosiale substelsels van primitiewe gemeenskappe gelyksoortig aan taal beskou kan word. Hy analiseer dié aanname aan die hand van De Saussure se linguïstiek. So word toelaatbare en ontoelaatbare huwelike in 'n verwantskapsamelewing gelyksoortig beskou aan sintaktiese en asintaktiese sinne. Die huwelik word volgens 'n stelsel georganiseer wat die samelewing geïnternaliseer het, sonder om noodwendig van die onderliggende logika bewus te wees.

Lévi-Strauss se bekendste werk is gebaseer op mites, veral Amero-Indiase mitologie (dit is 'n vier volume-werk en verskyn in 1970, 1973, 1978 en 1981). Mites is 'n vorm van taal. Daarom kan De Saussure se linguïstiek die basis vorm van 'n strukturele bestudering van mites.

'n Onderskeid word soms tussen hoë en lae strukturalisme gemaak (Scholes 1974:157). Hoë strukturalisme word deur Lévi-Strauss beliggaam. Hy konsentreer op "diep" strukture, die staties-logiese verhoudings tussen elemente. Lae strukturalisme word deur Genette se narratologie beliggaam. Hy is meer begaan oor die modaliteite van oppervlakte-strukture. Narratologie het gegroei uit die praktyk van literêre kritiek, terwyl hoë strukturalisme eerder 'n interdisiplinêre bydrae tot die literêre wêreld was. Propp se werk lê ook op die terrein van lae strukturalisme.

Lévi-Strauss (1963:41) verskil van Propp deur nie sintagmatics te werk te gaan wat tot die beskrywing van kategorieë lei nie. Hy volg die **paradigmatiese benadering** wat die belang van besondere terme beklemtoon wat as plaasvervangers in die mite dien. Hy beklemtoon dat 'n strukturele benadering met die moontlike betekenis van terme en funksies moet handel om sinvol te wees, en nie bloot met die opeenvolging daarvan besig kan wees nie.

Hy (Lévi-Strauss 1963:93) reduceer die mite tot 'n gekompliseerde "sin", en vergelyk dan die mite-sinne met mekaar. So vind hy dat die talle mites binne 'n kultuur 'n komplekse stel "transformasies" van mekaar vorm. Op die mees abstrakte vlak kan dié transformasies tot binêre opposisies herlei word. Dit is so omdat die menslike lewe uit opposisies bestaan, soos lewe en dood, man en vrou, natuur en kultuur, en so meer. Die opposisies moet verduidelik word om die wêreld leefbaar te maak. En dit is die werk van mites. Mites organiseer die opposisies en maak die wêreld bevatlik. Maar dit doen meer: dit bemiddel ook die mees onuitstaanbare opposisies. Lévi-Strauss (1963:224) beweer dat daar 'n innerlike menslike noodwendigheid is om met die wêreld op hierdie manier te handel.

Propp (1968) reduceer eenhonderd Russiese verhale tot een en dertig intrige-elemente of "funksies". Hy bevind dat geen verhaal al die funksies bevat nie. Waar 'n verhaal wel verskeie van die funksies bevat, is dit altyd in dieselfde volgorde (Propp 1968:22-23). Die funksies wat Propp onderskei, kan in vier groepe saamgevat word:

- die versteuring van die status quo wat die verhaal in beweging stel, deur "gebrek" of "gemeenheid" (funksies I-VIII in Propp se numering);
- die opsporing, oortuiging en toerusting van 'n held, en die held se beweging na die plek van konflik (funksies IX-XIV);

- die konflik of geveg, waarin die held die gemene mag(te) verslaan of die gebrek oorkom (funksies XV-XIX);
- die held keer terug huis toe, kry erkenning, tree in die huwelik, en so meer (funksies XX-XXXI).<sup>4</sup>

Die moontlikheid van narratiewe sintaksis wat deur Propp bekend gestel is, is deur Greimas (1983) verder gevoer. Hy meen Propp se beskrywing van die funksies is nog te beskrywend om as abstraksies te dien. So bestaan daar funksies wat deur Propp gedifferensieer word, maar wat 'n identiese logiese struktuur bevat (Greimas 1983:222-235). Greimas beskryf self hoogs abstrakte en algemene modelle vir narratiewe sintaksis. Die **aktansiële model** is die belangrikste en mees bekende daarvan.

Greimas is egter nie tevrede met die sintaksis van semanties leë kategorieë soos Lévi-Strauss was nie. Selfs die aktansiële model, wat op 'n haas cindelose verskeidenheid van maniere voltooi kan word, is onderworpe aan beperkinge op die vlak van betekenis. Greimas poog om 'n strukturele model te beskryf wat beide die sintagmatiese en paradigmatische benaderings omsluit.

Patte het Greimas se benadering op bybelse studies toegepas, terwyl hy saam met Greimas gewerk het aan die teoretiese ontwikkeling van dié benadering. Patte (1976:52) se metode beskou die aksie in die teks as 'n sintagmatiese stel opeenvolgings. Elkeen daarvan word deur Greimas se aktansiële model verteenwoordig.<sup>5</sup>

Patte & Patte (1978) definieer 'n presiese doelstelling vir bybelse strukturele werk: om die stelsel van **oortuigings en waardes** wat deur die teks gegenereer word, te identifiseer. Hul werk bied ook 'n metodologie hoe om van 'n narratief tot die mitiese struktuur of waardestelsel wat deur die narratief opgewek word, te beweeg. Hulle (Patte & Patte 1978:19) ontwerp die semiotiese vierkant vanuit Aristoteles se logika, gebaseer op Greimas se werk.

Die twee skrywers lees die teks eerste: vir alle **teenstellers**, dit is narratiewe eenhede wat mekaar negeer. Hierna word dieselfde objek na teenoorgestelde ontvangers oorgedra, volgens Greimas se aktansiële skema. Of teenoorgestelde objekte word na dieselfde ontvanger oorgedra, of dieselfde objek word oorgedra en nie oorgedra nie tot dieselfde ontvanger (Patte & Patte 1978:27). Vervolgens word die weersprekende eenhede in narratiewe opeenvolging geloes, sodat verhoudings van teenstrydigheid tussen die terme van konsekutiewe kontradiksies geskep word. So word 'n hele stelsel van semiotiese vierkante opgebou. Vanuit dié stelsel word die diep waardes van die teks eventueel afgelees.

In sy latere werk praat Patte (1990) van 'n "*generative trajectory*" wat bestaan uit die stadia en vlakke van 'n narratiewe analise. Die inhoud van die metode stem grootliks ooreen met Patte & Patte (1978). Die stappe wat gevolg word, is die identifikasie van eksplisiete opposisies in die teks, wat gevolg word deur die benutting van die opposisies om die outeur se "geloof" of oortuigings (waardes) uit te ken, sodat die outeur se wyse van oortuiging van die leser van dié waardes aangetoon kan word.

<sup>4</sup> Sien addendum 1.2 vir 'n vollediger bespreking.

<sup>5</sup> Patte (1976:52) se pogings bied min resultate, volgens sy eie getuienis. Hierna benut hy Lévi-Strauss se mitiese analise om verskeie Nuwe Testamentiese tekste te verklaar, maar dit is minder suksesvol (Aichele et al 1995:79).

Patte se werk domineer die Engelssprekende wêreld.<sup>6</sup> Tog is daar ook baanbrekerswerk deur ander navorsers gedoen. CADIR (*Centre pour l'Analyse du Discours Religieux*) se werk is die toepassing van semiotiese teorie in die algemeen, en die strukturele semiotiek van Greimas in besonder, op die eksegeese van die Bybel.<sup>7</sup>

Aan die hand van die metodologieë van De Saussure, Barthes, Propp, Greimas en Lévi-Strauss het die *Semeia* gegroei. Vroeë uitgawes van die tydskrif is aan strukturalisme gewy. Patte het leiding geneem by die *Structuralism and Exegesis Group* van die *Society of Biblical Literature*. Verskeie *Semeia* 18 (1980) en 26 (1983) het belangrike bydraes opgelewer. Na 1980 het die strukturalistiese benadering al minder aandag in Amerika geniet. Uitsonderings is die werk van Jobling, Culley, Malbon en Prewitt. Die werk van Nida (en Louw, in Suid-Afrika) moet ook vermeld word, wat semantiese aspekte van strukturele linguïstiek verder ontwikkel het.

### 2.1.2 Historiese kritiek<sup>8</sup>

Die *Aufklärung* word gekenmerk deur 'n diep gewortelde vertroue in die menslike rede. Die mens toets alles, ook die Bybel, met sy rede.<sup>9</sup> Dié kritiek lei onder andere tot wantroue in die gesag van die Skrif. Uit die kritiek groei twee metodes van Bybelondersoek. Die literêr-kritiese metode poog om die werk van verskillende outeurs binne 'n teks te onderskei, terwyl die historiese metode faktore waaruit die gebure en gesigspunte in die Bybel ontwikkel het, ondersoek (Burden 1979:18). Historiese waarhede, insluitende bybelse leerstellings, moet eers aan die toets van die rede onderwerp word voor dit as geldig aanvaar kan word.

In die eerste helfte van die agtiende eeu werk geleerdes saam om 'n kritiese teks van die Nuwe Testament te publiseer. Die kritiese teks is op die aanname gebaseer dat die Bybel net soos enige ander boek verklaar behoort te word. Die nuwe hermeneutiese vertrekpunt is dat die leser die taak het om vas te stel wat die eerste hoorders in bepaalde uitsprake verstaan het. Die eksegeet moet hom na die taal en tyd van die

<sup>6</sup> Vir 'n volledige en omvattende oorsig van semiotiek tot op datum, in besonder in die tradisie van Greimas se semiotiek, vergelyk Delorme (1992).

<sup>7</sup> Die mondstuk van die Sentrum is die joernaal, *Semiotique et bible* (1975-). Skrywers wat gereeld daartoe bydra, is Calloud, Delorme en Panier. Erhardt Güttgemann se *Linguistica Biblica* vervul in dieselfde behoefte. Ongelukkig is min van die Franse werke in Engels vertaal. Die uitsonderings is Barthes, Calloud, Genuyt, Marin en die *Groupe d'Entrevernes* se werke.

<sup>8</sup> Dié metodes en hul *Forschungsgeschichte* is goed beskryf, omdat dit al vir eeue in die kerk gebruik word. Ek skets die navorsingsgeskiedenis in enkele breë penstrepe, en gee meer aandag aan die twee nuwer benaderings wat gevolg word. Vergelyk Richter (1971:39-179); Kraus (1972:50-83; 278-310 en 1982:80-91, 152-172, 397-400, 510-531); Childs (1977:28-30); Stuhlmacher (1977:19-91); Steck (1983:3a-3d); Rogerson (1984:15-289); Barth & Steck (1989:11-139) en Steck (1995:39-158) vir volledige besprekings.

<sup>9</sup> Descartes voer in 1637 die beginsel van metodologiese twyfel in wat die wetenskaplike en historiese metodes drasties verander. Die belangrikste beginsel is dat die rede die enigste kriterium van waarheid is. Locke voer in 1695 dié beginsel in Bybelnavorsing deur. Die menslike rede is die natuurlike openbaring waar God deur middel van sy natuurkragte nuwe ontdekkings aan die mens bekend maak, wat deur die rede bekragtig word. Die Bybel as openbaring is waar tot dié mate wat dit met die rede ooreenstem (Flew 1966:177-180; Hick 1973:17-1948-51; Urmsen 1975:71-77; 158-162 en Flew 1979:189-192).



skrywer verplaas. Dié beginsel vorm die hocksteen van kritiese eksegetiese asook van die filologies-historiese metode.<sup>10</sup>

Keil beskryf in die tweede helfte van die agtiende eeu die taak van die histories-grammatiese eksegete: om die skrywer se gedagtes wêre te dink, sonder om daarmee waarde-oordele of waarheidsoordele te trek.<sup>11</sup> Schleiermacher werk aan die begin van die negentiende eeu 'n teorie vir hermeneutiek uit, as die kuns om die bedoeling van die oorspronklike outeur in die begrip van die teenwoordige leser te vertaal. Vertaling is dus nie 'n woordelike omsetting uit Hebreeus nie, maar die kommunikasie van die Bybelse boodskap aan die moderne leser. By die vertaling van die boodskap moet die begrip en ervaring van die uitlegger in ag geneem word.

Die gevolg van die *Aufklärung* is dat die Bybelboeke historiese dokumente geword het, wat soos enige ander antieke bron bestudeer en bevraagteken word. Die geskiedenis word die kriterium vir die verstaan van die Bybel. En geskiedenis word rasionalisties en later positivisties of eksak benader.<sup>12</sup>

### 2.1.3 Narratologie

Iets oor die historiese ontwikkeling van bybelse narratologie moet gesê word. Scholes (1974:157-167) beskryf die werk van Genette as lae strukturalisme. Tog verkies meeste om dié tipe navorsing as narratologie te beskryf, eerder as om dit met strukturalisme in verband te bring. Narratologie het van talle literêre strominge gedrink. Anglo-Amerikaanse Nuwe Kritiek, Franse Strukturalisme, die Tel-Aviv Skool van Poëtik en die Fenomenologie van Lees het almal 'n bydrae tot die ontwikkeling van narratologiese teorie gelewer, alhoewel dit nie hul uitsluitlike bydrae was nie (Bal 1985:13). Die doel van narratologiese teorie is om die eienskappe wat eie aan of pertinent tot die betrokke teks is, te isoleer, te beskryf en te klassifiseer.

Genette (1980) bied 'n dialektiek van teoretiese en beskrywende poëtik, as hy induktief met die teks omgaan.<sup>13</sup> Sy dialektiek is gebou op 'n weiering om prioriteit aan of teorie of beskrywing te verleen. Genette (1980:25-32) onderskei drie vlakke wat vir alle narratiewe geld. In die eerste plek sien hy die teks, die narratief ("*récit*"). Hieruit word die storie ("*histoire*") gerekonstrueer, wat bestaan uit die gebeurte wat in

<sup>10</sup> Ernesti (1707-1781) skei die Ou en Nuwe Testament in sy eksegetiese arbeid, en ontwikkel eksegetiese uitleg. Hy lê die grondslag van die grammatiese of filologiese metode. Semler ontwikkel die histories-kritiese metode. Hy beweer dat sommige boeke onder historiese omstandighede aan die kanon toegevoeg is. Die feit dat 'n boek by die Bybel ingesluit is, beteken nie dat die boek heilbetekenis vir gelowiges het nie. Die inspirasie van die Skrif maak plek vir onbevooroordeelde historiese metodes. Semler maak soos Luther en Theodorus 'n onderskeid tussen Skrif en Woord van God.

<sup>11</sup> Comte (1798-1857) dryf die soeke na die redelike verder met sy positiwisme – die beginsel dat wetenskaplike denke net van die positiewe, die waarneembare of daadwerklike gegewe kan uitgaan. Dit beteken dat die redelike met die eksakte vervang word. Dit lei tot Von Ranke (1795-1886) se soeke in die historiese wetenskap na "hoe dit werklik gebeur het", of "*wie es eigentlich gewesen ist*".

<sup>12</sup> Die filologies-historiese metode is sterk deur die Calvinistiese inspirasieleer beïnvloed. Daarom aanvaar dit die historisiteit van die Bybelverhale op 'n positivistiese wyse in die sin dat dit werklik gebeur het soos dit in die teks beskryf is. Die hele Bybel is die Woord van God. Die histories-kritiese benadering het 'n Lutherse inslag, en gaan van die standpunt uit dat die Woord van God in die Bybel teruggevind word. Die rede is die maatstaf om die historisiteit van bybelse vertellings te vind.

<sup>13</sup> Dit staan direk teen strukturalisme wat deduktief met die teks werk.

die verhaal weergegee word en wat die objek van die narratief is. Aan die ander kant is die vertelling (“*narration*”), die daad van die vertel met sy spatiale en temporele konteks. Genette se werk bestaan daaruit om die talle verbande tussen die drie vlakke aan te dui en te bespreek. Tyd (“*tense*”) dui die temporele verband tussen die storie en verteldaad aan – die chronologiese opeenvolging van gebeure teenoor die herrangskikte teksopeenvolging. Modus of stemming (“*mood*”) dui die ander, nie-temporele modaliteit van die storie se gebeure as narratief aan – die wyse waarop die inhoud van die storie gefiltreer en gekleur word. Uiting (“*voice*”) dui weer op die verskuiwende verband van die verteldaad tot die storie aan die een kant, en tot die geadresseerde(s) aan die ander kant.

Genette se werk was belangrik, maar het slegs as inleiding tot bybelse narratologiese studie gedien. Chatman (1978) volg in die voetspore van Genette, Barthes, Brémond en Todorov. Hy onderskei tussen die **wat** van die narratief (die inhoud) en die **hoe** daarvan (die wyse waarop die narratief uitgedruk word). Die dualistiese onderskeid word ook beskryf as die storie (“*histoire*”), die inhoud of lyn van gebeure en aksies, en die diskoers (“*discours*”), dit is die uitdrukking of manier waarop die inhoud gekommunikeer word.

Chatman (1978:151) se narratiewe kommunikasie-model bestaan uit die volgende elemente:

**NARRATIEWE TEKS**

Werklike	Geïmpliseerde	=>	(Verteller)	=>	(Vertelde)	Geïmpliseerde	Werklike
Outeur	outeur					leser	leser

In Anglo-Amerikaanse navorsing oor teoretiese ontwikkeling van die narratologiese metode het Wayne C Booth, Ronald Crane en Northrop Frye bekendheid verwerf. Wat die toepassing daarvan op bybelse narratiewe betref, lyk die prentjie anders. Die sewentigerjare sien dat strukturalisme met ywer deur bybelse eksegete toegepas word. Narratologiese ondersoek van bybelse tekste bly egter agterweë tot in die tagtigerjare. Hierna word dit die literêre studiemetode by voorkur. Ondersoekers plaas die klem veral op die gesigspunt (“*point of view*”), wat alles insluit wat die skrywer doen om die storiewêreld op sy gehoor af te dwing.<sup>14</sup>

In narratologiese studie van die Hebreeuse Bybel word die term **poëतिक** dikwels bo narratologie of narratiewe kritiek verkies, as gevolg van die invloed van die Tel Aviv Skool van Poëतिक wat onder leiding van Sternberg ‘n bepalende invloed uitgeoefen het.<sup>15</sup>

**Bar-Efrat** (1989) beskryf die bybelse narratiewe kuns in terme van die kategorieë van die verteller, karakters, intrige, tyd en plek, en styl. Hy gee geen aandag aan wat dié terme in buite-bybelse studies (in

<sup>14</sup> Booth (1961) se werk dui die rigting aan in terme van gesigspunt, terwyl Iser (1978) begin om die rol van die leesproses en die leser te bestudeer.

<sup>15</sup> Narratologie is eintlik ‘n onderafdeling van poëतिक, skryf Berlin (1983:15). Ek gebruik die term in dieselfde sin as wat sy dit doen, in teenstelling met die inklusiewe en omvattende gebruik daarvan vir die hele veld van poëतिक.

literêre kringe) beteken nie. **Alter** (1981) doen dieselfde: hy benut terme soos dialoog en repetiese sonder om die debat wat in literêre kringe daarvoor gevoer word, in ag te neem.<sup>16</sup> **Berlin** (1983) sluit hierby in haar belangrike studie aan: sy beperk haar bespreking van poëतिक tot die bybelse narratief, alhoewel sy dit dan in verband met algemene narratiewe teorie bring.<sup>17</sup>

**Polzin** volg in die tradisie van Sternberg, maar ook van Bakhtin, 'n Russiese formalis. Bakhtin se metode is om die wisselwerking van stemme in die teks te analiseer. Die stemme behoort aan die verteller en karakters. Hy werk met die kategorieë van monoloog en dialoog, en korreleer verskillende behandelings van die stemme met verskillende narratiewe ideologieë. In sy ondersoek in Deuteronomium, Josua en Rigters bevind Polzin (1980:16-24) dat elkeen van die boeke verskil in die wyse waarop dit goddelike inisiatief en menslike respons verstaan en teken. Goddelike spraak en menslike interpretasie verskil, sodat 'n gegewe boek 'n antwoord, of korrektief op 'n vroeëre werk vorm. Hy analiseer die rol van die verteller in diepte, en toon die kompleksiteit daarvan aan.

**Bal** (1985) se bydrae tot die literêr-kritiese bespreking van narratologie lê in 'n handboek wat sy oor die onderwerp skryf. Sy volg dit op met 'n trilogie van studies waarin sy haar metodologie op bybelse tekste toepas (1987 en twee in 1988). Bal volg in Genette se voetspore met haar beklemtoning van fokalisasie. Sy lê ook klem op narratologie in diens van 'n algemene kulturele kritiek. Sy gebruik Greimas se semiotiese vierkant om die teologiese en literêre kodes van 'n teks te beskryf, alhoewel sy 'n uitgesproke kritikus van ander aspekte van Greimas se strukturalisme is.

Sy lewer 'n groot bydrae met haar bespreking van narratiewe subjektiwiteit. Op die eenvoudigste vlak stel sy die vraag aan die teks: wie praat? wie sien? wie tree op? Hoe verdeel die teks, met ander woorde, die funksies van direkte spraak, narratiewe aksie en fokalisasie tussen die verteller en die karakters. Dit vorm die oë waardeur die gebeure in die teks op enige gegewe tydstip waargeneem word. Haar kwantitatiewe analise (wie praat, wie praat die meeste, wie kom nooit aan die woord nie) is interessant, maar sy gaan verder en vra: wie praat eerste, wie praat met gesag, wie fokaliseer die finale gevolg van die narratiewe gebeure, en so meer.

**White** (1991:17) leen ook van Bakhtin as hy beweer dat die menslike subjek slegs in intersubjektiwiteit geskep is soos dit linguïsties verband hou met ander subjekte. Die kind se blootstelling aan taal is traumaties, omdat die onmiddellikheid van die beeld plek moet maak vir die afstand van die teken (woord of frase). Die kind word egter nie slegs bloot gestel aan 'n vreemde stelsel van tekens nie. Hy kan ook subjekskap ontwikkel deur die gebruik van taal. Hy word mede-skepper van die stelsel. Die funksie van literatuur is om hierdie fundamentele proses weer te bepaal, sodat die subjek daarvoor kan reflekteer. Die skepping van narratiewe karakter herhaal die trauma waardeur taal oorspronklik in die bewussyn gevestig is. White (1991:18) gebruik die Russiese formalistiese kategorie van defamiliarisering, wat na literatuur kyk in terme van die effek wat dit op die subjek het. Hy gebruik 'n tipologie van narratief wat op die onderskeie

<sup>16</sup> In sy werk van 1989 stel Alter dit reg as hy sy studie teen die konteks van 'n algemene literêre bespreking plaas.

<sup>17</sup> Sy maak ekstensief gebruik van die teorieë van literêre kritici soos Uspensky en Labov.

modi gebaseer is, waardeur die diskoers van die verteller in verband met dié van die karakters gebring word. Die tipologie korreleer dié modi met drie “funksies” van taal in die algemeen (White 1991:58):

Modus	FUNKSIE		
	Ekspressief	Verteenwoordigend	Simbolies
Passief	x	(x)	(x)
Indirek		x	(x)
Aktief			x

In dié diagram dui “x” die dominante modus aan, terwyl “(x)” ’n ondergeskikte modus aandui wat deur die narratiewe funksie benut word. Die verteenwoordigende funksie kom ooreen met die “hy” of “sy” van die verteller, en die ekspressiewe funksie met die “ek” van die karakter. In verteenwoordigende narratief oorheers die verteller en oefen hy beheer oor die karakters uit vanuit ’n neutrale, teruggetrokke perspektief. Hy het ook objektiewe kennis van die bewussyn van sy karakters. Die karakters in dié verhale belêf konflikte oor begeerde objekte, en die verhaal het selde oop moontlikhede. Dit is die tekste wat tipies deur Propp en Greimas geanaliseer is. In direkte kontras staan die ekspressiewe narratief wat raar is. In dié tekste breek die karakter los van die beheer van die verteller. Die karakters bestaan haas eksklusief deur dialoog met mekaar. Die intersubjektiviteit van die teks word sover gevoer dat die subjek geheel afhanklik van die ander is vir sy eie teenwoordigheid (White 1991:71).

Die opposisie tussen die twee tipes verhale word deur die simboliese funksie bemiddel. Hier word die grens tussen verteller en karakter minder duidelik getrek deur die narratiewe produksie van ’n “onpersoonlike bewussyn” wat nie aan die verteller of karakters behoort nie, maar aan beide (White 1991:77). Die karakters is in innerlike dialoog met die verteller.

White (1991:37) vind dat in bybelse narratief die bemiddelende taalgebeure wat die grens tussen verteller en karakters laat vervaag en die simboliese narratief moontlik maak, die goddelike stem is. God is formeel ’n karakter in die narratief. Maar die goddelike stem behoort nie aan die gegewe, stabiele wêreld van verteenwoordigende narratief of aan die relativistiese wêreld van ekspressiewe narratief nie. Die verteller praat as een wat in dieselfde verhouding tot die goddelike stem staan as enige van die karakters. White (1978:41-43) organiseer sy lesings rondom die mikro-dialoë tussen die goddelike stem en die karakters. Dié karakters is vry, maar nie in ’n totale relativistiese individualisme nie.

Kritiek teen narratologie het ook nie uitgebly nie. Hier word slegs op die belangrikste tendense gcwys. Coste (1990:410) meen narratologie se taak is om instrumente te ontwikkel wat gebruik kan word om strategieë vir vrede en vooruitgang te ontwikkel. Hy kla dat dit nie (genoeg) gebeur nie. Dat narratologie wel ’n politieke agenda kan hê, is duidelik uit die werk van Derrida, asook Jameson (1981) se duidelike politieke (Marxistiese) analisering van tekste. Jameson se werk is op Greimas en Lévi-Strauss gebaseer. Hy



dring aan dat die historiese ingebedheid van die teks erken word, maar meen dat daar nie 'n ooreenkoms tussen die teks en 'n "geskiedenis" onafhanklik van die teks bestaan nie.

Daar is reeds daarop gewys dat sommige van die navorsers wat die bybelse teks narratologies lees, die huidige literêr-kritiese gesprek ignoreer. Dit benadeel die geloofwaardigheid van navorsing.

'n Verdere punt van kritiek is ook in terme van struktuur-analise gemeld: die neiging wat soms voorkom om positivistiese eise te maak ten opsigte van die resultate wat deur die ondersoek opgelewer word. Bal (1990:750) pleit vir 'n rigoristiese analyse van narratiewe struktuur, "by countering interpretations based on prejudice, convention, or ideology". As narratologiese diskoers werklik krities wil wees, kan daar nooit 'n een-tot-een ooreenkoms tussen narratief as objek en narratologie as metode bestaan nie.

## 2.2 *Forschungsgeschichte*: inleidende vraagstukke

Die verklaring van die *Daniëlverhale* (Dan 1-6) verteenwoordig 'n wye en diepgaande navorsingsproblematiek. Dié sake moet eers aangespreek word voor die verhale self bestudeer kan word.

Die eerste vraag het te doen met die ontstaan van die Daniëlboek. Waar en hoe het dit ontstaan? Is die geïmpliseerde ontstaansdatum wat die skrywer in sy boek aanbied, die werklike ontstaansdatum? Die antwoord hierop lei tot verdere vrae. Bied die Daniëlboek geskiedenis aan? Wat sê dit vir die geloofwaardigheid van die boek as deel van die bybelse kanon as dit nie histories van aard is nie? Of is die Daniëlboek dalk 'n profetiese werk? Die Daniëlboek word tussen die Geskrifte in die Hebreeuse kanon, en tussen die Profete in die Griekse kanon aangetref. Wat sê dit vir moderne interpretasie van die boek? Die Daniëlfiguur word ook in ander tekste gebruik. Is dit dieselfde figuur? Figureer die Daniëlfiguur as 'n stereotipe?

Om die boek sinvol te verstaan, is dit nodig om te weet wat die *genre* is wat daardeur verteenwoordig word. Nadat die diachroniese vrae beantwoord is, word dit moontlik om oor die *genre* van die Daniëlboek te dink. As dit nie 'n historiese of profetiese werk is nie, watter literatuursoort is dit dan?

Die Daniëlverhale kom in 'n boek voor wat apokaliptiese trekke vertoon. Baie navorsers lees Daniël 2 saam met die visioene van Daniël 7-12, en verklaar dit as apokaliptiese literatuur. Wat is apokaliptiese literatuur, en waar kom dit vandaan? En oefen die feit dat die Daniëlvisioene (Dan 7-12) apokaliptiese trekke vertoon enige invloed op die verklaring van die Daniëlverhale (Dan 1-6) uit?

Ten slotte skets ek die verhale se veronderstelde en werklike *Sitz im Leben*. Dit bestaan uit die sesde eeuse ballingskapskonteks, en die tweede eeuse Makkabese konteks. Die verklaring van die Daniëlverhale geskied teen dié agtergronde.

### 2.2.1 Ontstaan van die Daniëlverhale, en die Daniëlboek - Drie teorieë

Daar bestaan drie teorieë oor die ontstaan van die Daniëlboek (Zenger 1998:461). Die eerste hipotese beweer dat die boek as 'n eenheid aan die hand van 'n enkele skrywer ontstaan het ("*Einheitshypothese*").

Hierteenoor staan die **fragmente-hipotese**, wat meen dat die boek uit losstaande fragmente bestaan wat langs mekaar geplaas is ("*Fragmentenhypothesen*"). 'n Variasie op die fragmente-hipotese is die **opstapelingshipotese** of "*Aufstockungshypothese*", wat aanvaar dat die boek uit fragmente bestaan, maar dat daar 'n geskiedenis in die groei van die boek van enkele fragmente tot die uiteindelijke produk bestaan. Die meeste nuwe hipoteses oor die ontstaan van die Daniëlboek berus op die opstapelingshipotese.

Die drie hipoteses hou verband met die Skrifbeskouing wat die onderskeie navorsers gebruik. Die leser wat die Bybel as die Woord van God beskou wat tot die laaste Hebreeuse vokaalteken geïnspireer is, het geen ander keuse as om alles letterlik te vertaal en te interpreteer nie (Spangenberg 1998b:33). Vir dié leser het die Bybel objektiewe gesag wat in die waarheid en historisiteit van sy verhale gedemonstreer word. Dié leser beskou die Daniëlverhale as werklike gebeurtenisse in die lewe van vier Joodse jongmense. Hierdie vier Jode is letterlik in 606/5 v.C., tydens 'n beleg wat nie in die Bybel beskryf word nie, deur Nebukadnesar na Babel weggevoer. Hier het Daniël vir die volle duur van die ballingskap aan die hof van verskeie heidense konings diens gedoen. Die ballingskap was letterlik sewentig jaar omdat Jeremia geskryf het dat dit sewentig jaar sal wees.<sup>18</sup> Dit vorm die **eenheidshipotese**.

Die **fragmente- en opstapelingshipoteses** hou verband met die omwenteling in die mens se historiese denke asook die insigte van die moderne literatuurwetenskap wat ingespan word om die teks te verklaar. Dié denke aanvaar dat die Bybelse boeke menswerk is waarin ontwikkeling van etiese denke en Godsbegrip voorkom. En dit lei tot 'n paradigma wat die Bybel as God se woord in mensetaal sien, of slegs as woorde of getuionisse aangaande God (Spangenberg 1998b:28). Wanneer die navorser volgens dié paradigma dink, sien hy die talle historiese onakkuraathede in die boek raak. Die historiese onakkuraathede klaar al meer op sodra die skrywer nader aan sy eie tyd, die tweede eeu, beweeg. Dié paradigma vergelyk die Daniëlverhale met die apokriewe byvoegings, wat in die Griekse vertalings van Daniël voorkom.<sup>19</sup> Die navorser beskou die Daniëlverhale (Dan 1-6) as ou legendes, wat deur die tweede euse skrywer oortel is om iets binne sy eie konteks te sê. So praat Coxon (1993:214) van verskillende siklusse van verhale wat rondom die lewe van Daniël sentreer en ten minste in die tweede eeu in sirkulasie was. Die eerste deel van Daniël bestaan dus uit verhale wat voorheen om ander redes vertel is. 'n Joodse skrywer het dit in die tweede eeu v.C. nuut geïnterpreteer om sy Joodse tydgenote binne hul spesifieke historiese krisis te bemoedig. Die bemoediging van die verhalers bestaan daarin dat Israel se God in beheer is, dat Hy soewerein regeer. Sy volk is nie aan die genade oorgelaat nie, omdat Hy in sy genade verantwoordelikheid vir hul lot aanvaar. Die tweede deel, die visioene (Dan 7-12), staan in diens van dié teologiese veronderstelling, om die geskiedenis as toekomsvoorspelling te beskryf. Die doel daarvan is om aan te toon dat God alle historiese prosesse haarfyn beplan en beheer.

<sup>18</sup> Vir die Bybelse literalis is argeologie die finale arbiter, wat "bewys" dat die Bybel waar is. Argeologiese feite word geïnterpreteer om te "bewys" dat daar 'n inval in Jerusalem sou wees waarna die Daniëlskrywer verwys (Shanks 1992:4-5)

<sup>19</sup> Die Rooms-Katolieke beskou die byvoegings as deutero-kanonies, wat hulle toelaat om hul lewe en leer op sekondêre gronde daarop te bou, teenoor die Protestante wat dit slegs as stigtelike literatuur beskou, maar deur hul praktyk dit in die niet genegeer het.

Die fragmente- en opstapelingshipoteses, wat ook soms die **Makkabeërhipotese** genoem word, is eers sedert 1890 aan Duitse universiteite bekend. Dit is buite Duitsland deur die Protestante sedert die einde van die Eerste Wêreldoorlog, en deur die Rooms Katolieke ná die Tweede Wêreldoorlog gepropageer. Die standpunt het in Suid-Afrika meer onlangs eers begin veld wen (Koch 1980:9; Spangenberg 1998b:23).

Een van die hoekstene van die Christelike getuigenis in die eerste twee eeue van die kerk se bestaan was die vervulling van profesie. "If the prophecies are not true, Christianity is not true. To destroy the prophets is to destroy Christ" (Criswell 1968:23). Dit is in dié omstandighede dat Porfirie, 'n filosoof wat sy Christelike geloof volgens Hieronimus afswaer, reeds vanuit die Oosterse kerk in die derde eeu (saam met ander Siriese kerkvaders)<sup>20</sup> 'n Makkabese ontstaanstyd vir die boek voorstel.<sup>21</sup> Ook Uriel Acosta, 'n sewentiende eeuse Joodse rasionalis, en Anthony Collins (in die agtiende eeu) bou hul argumente oor die interpretasie van die boek op die Makkabeërhipotese (Young 1949:23).

Watter redes kan aangevoer word vir die Makkabeërhipotese?<sup>22</sup>

- Die geskiedenis rondom die tweede eeu word in baie groter detail en met groot akkuraatheid vertel.  
<sup>23</sup> Die inhoud van Daniël 11 het spesifiek met die beginselvaste Jode se konfrontasie met Antiochus IV te doen.
- Daniël 2:4a-7:28 is in laat-Aramees (ten minste nie vroeër as derde eeuse, dalk tweede eeuse Aramees) en die res in laat-Hebreeus (ook rondom die tweede eeu) geskryf.
- Die Hebreeuse taalgebruik toon talle Persiese en Griekse invloede. Persiese en Griekse leenwoorde kom ook in die Aramees van Daniël 2:4-7:28 voor. Die Daniëlboek gebruik ook talle laat-Hebreeuse en Aramese uitdrukkings.
- Die skrywer gebruik nêrens die eienaam van Israel se God, JHWH, nie. Dit het gebruik geword in die latere deel van die Tweede Tempelperiode om die Naam te vermy. Die naam "Heimel" is soms as alternatief gebruik om na God te verwys. Die gebruik van die teofore name van die Joodse karakters dui op die ouer gebruik waar die Godsnaam vrylik gebruik is.
- Daar word baie in die boek van engele gemaak. Hoofstuk 4 bevat sewe verwysings daarna. Dit is 'n onderwerp waaraan *pro rata* minder aandag in ouer geskrifte gegee word.

<sup>20</sup> Ander kerkvaders wat die standpunt vanuit die Ooste steun is Ephraem Syrus, Polychronius, Cosmos Indicopleuster, Theodore bar Koni, Isho bar Nun en Isho 'dad (Casey 1976:23).

<sup>21</sup> Porfirie is in 233 in Tirus in Sirië gebore. Hy bestudeer die geloof onder Origenes, in Caesarea in Palestina. Hierna gaan hy na Rome waar hy onder invloed van die beroemde neo-Platoniese filosoof, Plotinus, kom. Hy skryf vyftien boeke, "Teen die Christene", waarin hy die onhoudbaarheid van die Christelike geloof bespreek. Al sy werke is in die openbaar vernietig, deur die invloed van die kerk, onder edik van Theodosius II rondom 448. Slegs Hieronimus se kommentaar oor Daniël bevat 'n bespreking van (waarskynlik slegs enkele van) die argumente van Porfirie. Dit sal in die bespreking van die teks verdere aandag kry. Hieronimus se oordeel oor Porfirie se werk is kort en kragtig; hy is 'n heiden wat van God se koninkryk uitgesluit is. Die kerk het Porfirie geëkskommuniseer.

<sup>22</sup> Die argumente gaan nie in besonderhede bespreek word nie, vir twee redes: om reg daaraan te laat geskied sal ten minste die lengte van 'n volledige proefskrif vereis, maar ook omdat dit dikwels reeds in besonderhede gedoen is. Daar bestaan 'n breë konsensus onder geleerdes wat die tweede standpunt betref, met onderskeie kwalifikasies. Vir volledige bespreking, vergelyk Koch (1980:XI-XVI). Vergelyk ook Zenger (1998:461-462) vir 'n volledige opgawe van redes.

<sup>23</sup> Al word dit ideologies vertel; 'n prohellenistiese Jood se weergawe sou baie anders geklink het.

- Die gedagte oor die opstanding van (sommige) getroues uit die dood (Dan 12:3) is 'n laat ontwikkeling in die Ou Testament. Dit pas ook eers in die tydraam ná die ballingskap.
- Temas wat gewild onder die profete was, word volledig geïgnoreer: die Eksodus-, Dawid- en Siontradisie is enkeles. Heilshistoriese tradisies kom nie voor nie. Apokaliptiek gebruik 'n ander taal en verwysingsraamwerk as die ouer heilstradisies wat in die Ou Testament voorkom.
- Daar word eers in baie laat literatuur na Daniël verwys.<sup>24</sup>
- Binne die Hebreeuse kanon kom Daniël onder die Geskrifte voor, wat ná die tweede eeu v.C. eers by die kanon gevoeg is.

Dit beteken dat die Daniëlboek (in sy finale weergawe) die laaste boek is wat in die Ou Testament opgeneem word (Rendtorff 1985:276).

Die ontstaan van die Daniëlboek het langs die volgende lyne verloop (Zenger 1998:461-462):

- Die verhale in Daniël 1-6 vorm die oudste deel. Dié verhale het vroeër 'n Babiloniese konteks gehad. Die skrywer benut dit in die tweede eeu v.C. as hy die Daniëlboek saamstel, en die verhale op sy nuwe konteks toepas. Hy brei die verhale uit met die visioene (Dan 7-12). Daniël 1 word uit die Aramees vertaal as 'n inleiding tot die res van die boek terwyl Daniël 7 as brug tussen die verhale en visioene aangewend word. Die eerste ses hoofstukke kom dus uit die oosterse *Diaspora*, en die laaste sewe hoofstukke uit Jerusalem van die tweede eeu.
- Die wysheidsvertellings in Daniël 4-6 dateer uit die vyfde of vierde eeu v.C. (Zenger 1998:462). Die twee vertellings handel oor die wyse en regverdige Daniël (Dan 4:1-24, 31-34 en 6:1-29), en die ondergang van Babiloniese wêreldheerskappy (Dan 4:25-30 en 5:1-30).

Die Makkabeërhypotese is nie sonder probleme nie. 'n Tweede eeuse datum skep ook probleme. Hoe so 'n laat boek enigsins in die kanon opgeneem is, al was dit onder die *Ketubim*, bly 'n vraag. Probleme wat opduik, is:

- die gebruik van die boek by Qumran – 4QDnc word van 100 tot 50 v.C. gedatceer – kort na die veronderstelde ontstaan van die boek;
- die vertaling daarvan deur Theodotion en die Septuaginta was ook vroeg– die Septuaginta het moontlik al in die derde eeu v.C. bestaan;
- die aanhaling deur Josefus (in *Antiquities* XII.7.6) dat die hoëpriester Jaddua die boek van Daniël aan Alexander die Grote in 322 vertoon het;
- Jesus se legitimasie van die Daniëlfiguur as profeet in Matteus 24:15;
- die feit dat die rabbi's en skrifgeleerdes in Nuwe Testamentiese tye nie geweet het dat die boek aan die Makkabeërtijd verbind is nie, wat slegs 'n eeu en 'n half voor hul tyd plaasgevind het.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Vir 'n bespreking van Esagiël se Daniël, sien 2.4.

<sup>25</sup> Die argument bestaan dat Jesus as kind van sy tyd na Daniël kyk, en na Moses as outeur van die Pentateug. Dit is soos die mense van sy tyd doen, op dieselfde wyse as wat Hy 'n geosentriese wêreldbeeld met sy tydgenote deel. Spangenberg (1998b:96) argumenteer dat Jesus moontlik nie eens van Daniël gepraat het nie. Hy baseer sy argument daarop dat Markus nie na Daniël verwys nie, en as Matteus dit doen, gebruik hy Markus se woorde met die byvoeging dat dit die woorde van die profet Daniël is. Lukas verwys nie eens na "die ding wat 'n gruwel is en wat verwoesting aanrig" nie (Mark 13:14 en Matt 24:15).



Ek meen die argumente word beantwoord as aanvaar word dat die boek vroeg wyd gesirkuleer en gelees is (Helberg 1994a:17). Dit is as gevolg van die populariteit daarvan gou in die gesaghebbende literatuur van die Jode opgeneem.

Die skrywer van die Daniëlboek stel sy hoofkarakter voor as 'n ou Midde-Oosterse patriarg wat beroemd vir sy wysheid was. So dui hy die atmosfeer aan waarin die boek gelees moet word (LaCocque 1988:5). Die profetiese gees was ná Haggai, Sagaria en Maleagi se optrede (520-430 v.C.) uitgeput. So glo rabbynse Judaïsme tot vandag nog. Dit is ook heeltemal legitiem volgens die denke van die ou Midde-Oosterse mens om 'n boek aan 'n held uit die verre verlede toe te skryf, en daarin jou eie gedagtes uitteen te sit. Die Daniëlboek word die eerste bekende voorbeeld van 'n pseudonieme *apokryphon*, 'n volume wat voorgoed om uit die verlede te kom en "weggesteek" is tot die noodtoestand aanbreëk waarvoor dit geskryf is.

Beteken dit dat die skrywer nie die waarheid vertel nie? En dat hy op dié wyse die gesag van die Daniëlboek as deel van die Bybel aantast? Myns insiens lê die gesag van die boek in die teologiese waarheid dat God soewereïn oor die geskiedenis heers en dit tot sy einde sal bepaal en lei. Die skrywer het sy gebruik van 'n pseudoniem geregverdig deur sy affiniteite met Daniël, en deur kontinuïteit met die Daniëltradisie (Collins 1977:74).

Zenger (1998:462) se slotopmerking is belangrik en som die huidige stand van die debat in: "Beim derzeitigen Forschungsstand ist es zu früh, ein Fazit aus den laufenden Diskussionen zur Entstehung des Danielbuches zu ziehen".

### 2.2.2 Geskiedskrywing

Een van die sterkste argumente wat 'n laat datum aan die samestelling van die boek gee, is die talloë historiese onakkuraathede in die boek. Daaraan moet meer aandag gegee word, omdat dit beslissend in die interpretasie van die verhale is.

Argumente sluit die volgende in:

- die beleg van Jerusalem was nie in die derde regeringsjaar van Jojakim nie (Dan 1:1) - vergelyk 2 Konings 24 asook 2 Kronieke 36:6;
- die benaming van Belsasar as "koning "; hy was slegs die heersende koning se seun en mederegeerder (Dan 5:1; 7:1; 8:1);
- Belsasar was ook nie die laaste koning van Babel, soos Daniël 5:1 suggereer nie; trouens, hy was nooit die koning nie;
- die aanduiding van Darius as 'n "Mediër" (Dan 6:1; 9:1; 11:1); geen figuur met dié naam pas in die tydruim in nie;
- die gebruik van die benaming "Chaldeërs" vir 'n groep wyse manne (Dan 2:2); dié gebruik is baie laat, waarskynlik eers na die val van Babel;
- die gedagte dat daar 'n afsonderlike koninkryk van die Meders was, wat tussen die Babiloniërs en die Perse regeer het (Dan 6:1); die Perse het die Meders geïnkorporeer om Babilonië se mag te breëk;

- die idee dat daar grootskaalse pogings van Babiloniese konings was om hul goddienskultus op nie-Babiloniese burgers af te dwing (vgl Dan 3);
- dat Daniël 65 jaar lank, van 605 tot 539, in koninklike diens gestaan het (Dan 1:1, 21), is onwaarskynlik;
- die proklamasies in Daniël 3:29 en 4:1-37 is histories hoogs onwaarskynlik;
- dat Nebukadnesar kranksinnig geword het, is onmoontlik; geen buite-bybelse bron verwys daarna nie;
- dat die drie vriende die vuuroord beleef en oorleef het, is onmoontlik (Dan 3:24-26).<sup>26</sup>

Daar is drie moontlikhede waarom die historiese gegewens op so 'n groot skaal onakkuraat is, volgens Baldwin (1978:19). Eerstens het die outeur spesifieke redes hoekom hy sekere feite noem, wat vir ander as irrelevant of verkeerd mag voorkom. Tweedens kon hy inligtingsbronne gebruik wat verlore gegaan het. As ons die boek vir historiese betroubaarheid toets, sou dit onregverdig wees omdat ons die outeur nie aan sy eie bronne toets nie. Derdens leef die outeur so lank ná die gebeure dat hy slegs 'n vae kennis van relevante historiese data het. Die Makkabeërhypotese kies vir laasgenoemde verklaring.

Die vraag na die historisiteit van die boek word eers 'n vraagstuk as die navorser van die veronderstelling uitgaan dat die doel van die boek geskiedskrywing of kroniek is. Die *genre* van apokalips hoort egter nie tot die *genre* van kronieke nie (De Villiers 1987:168). Die Daniël-apokalips is moeilik om te dateer omdat dit opsetlik so geskryf is dat dit 'n nuwe historiese konteks verdoes, ten gunste van 'n veel ouer konteks. Ek aanvaar dus dat die boek nie as 'n historiese traktaat gepubliseer is nie, net soos dit ook nie bedoel was om as 'n profetiese voorspelling te dien nie.

Talle navorsers het tot die gevolgtrekking gekom dat die boek sy finale beslag in die periode Desember 168 tot Desember 165 gekry het.<sup>27</sup> Omdat die boek nie na die herinwyding van die tempel met die herinstelling van die tempeldiens verwys nie, kan die *terminus ad quem* daarmee ongeveer bepaal word – dié datum is 25 Kislev 165 (Baldwin 1978:35).

### 2.2.3 Outeurskap

Dat die boek na Daniël vernoem is, beteken nie noodwendig dat hy die skrywer daarvan was nie. Die derdepersoonvertelling kom in die eerste ses hoofstukke voor. Die boek is vernoem na die hoofkarakter wat daarin optree, soos Josua, Samuel, Esra, Nehemia, Ester, Job en Jona nie noodwendig die outeurs van die onderskeie boeke was wat na hulle vernoem is nie.

Die datum van die boek is onlosmaaklik verbind aan die plek van oorsprong en die outeurskap. Dit is selfs moontlik dat die verhale Daniël nie as hoofkarakter gehad het nie. Die verhale is dan versamel en herskryf. So reflekteer Ben Sira (44-50), wat kort voor die krisis van die Daniëlboek in die tweede eeu skryf,

<sup>26</sup> Vergelyk onder andere Larue (1968:5) se lys van historiese onakkuraathede. Sy gevolgtrekking is: "Although Daniel is set in the time of Nebuchadrezzar of Babylon it clearly belongs to the time of Antiochus IV".

<sup>27</sup> Om enkele voorbeelde te noem, word verwys na Collins (1975b), Haag (1983), LaCocque (1988), Russell (1989) en Van der Woude (1993).

niks van 'n Daniël as hy 'n lys van groot figure uit die verlede maak nie. Die oorsprong van dié held lê buite die Ou Testament. Verwysings buite die Ou Testament van so 'n figuur kan in die Agikarverhaal asook die Egiptiese *Instruksies van Onksjesjonki* gevind word. Die Gebed van Nabonidus, wat by Qumran ontdek is, toon aan dat die tradisies van die verhale uit die ballingskap kom, met 'n oosterse eerder as Palestynse oorsprong.<sup>28</sup> Die hooffiguur van die Daniëlboek is nie 'n historiese figuur nie, maar "eine Idealfigur" (Zenger 1998:462), 'n tipe van die wyse manne wat aan koninklike howe diens verrig het.

Die skrywer(s) en finale samesteller(s) van die boek is onbekend. Die oorsprong van die ses verhale lê oor ceue versprei onder vertellers wat die verhalc in verskillende kontekste oorvertel het. Die verhalc is in elke nuwe historiese konteks aangepas. Moontlik is die verhalc op 'n stadium gebundel. Party daarvan kon deur die samesteller van die Daniëlboek as eerste deel van sy boek van bemoediging benut word. Of anders het die samesteller of redakteur die verhale mondelings gehoor, en dit in sy boek benut. As gelet word op die styl van die boek wat grotendeels inherente eenheid vertoon, is dit waarskynlik dat die skrywer nie verhale net so uit 'n ander bron oorgeneem het nie. Hy het dit in sy eie "handskrif" oorvertel.

Dié skrywer, in die Makkabeërtid, het die verskillende dele tot 'n eenheid verwerk. Daar is tekens in die boek dat hy sy inligting gesinchroniseer het, alhoewel enkele some agtergebly het.<sup>29</sup>

Daar is navorsers wat die finale samestellers in die kringe van die *Chasidim* soek.<sup>30</sup> Die *Chasidim* is 'n groep vromes wat hul verbondenheid en solidariteit met die verbond in absolute lojaliteit bevestig het (1 Makk 2:42). Hulle was absoluut aan die *Tora* getrou, sodat hulle nie eens bereid was om op 'n Sabbat hulself teen die Siriese magte te verweer nie (2 Makk 6:11).

Of die *Chasidim* wel in die Makkabese tyd bestaan het, is nie duidelik nie.<sup>31</sup> Dit is myns insiens verantwoordelik om net te sê dat die finale samesteller(s) van die Daniëlboek uit die groep Jode gekom het wat teen die helleniseringsbeleid gekant was. Hulle het die godsdienstige misbruike van hellenisme gekritiseer. Dit is duidelik dat die groep waaruit die samestellers gekom het, slegs uit nood aan die Makkabese opstand deelgeneem het. Dit was nie lank voor hulle hul aan die nuwe koningshuis wat hieruit ontstaan het, onttrek het nie. Hulle deel die opstand slegs tot die tempel voltooi is. Daar kan hoogstens beweer word dat die samesteller(s) uit die kringe van die *Maskilim* kom.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Haag (1983:7) reconstrueer die ontstaan van die verhale: hy meen 4:1-24 en 31-34a het in die vyfde of vierde eeu ontstaan. So ook 6:1-29a. Dit wil die ondergang van die Babiloniese wêreldheerskappy beskryf, soos Jeremia 27:7 suggereer. Daniël 4:25 en 30a asook 5:1-30a is hierby gevoeg om die leerskrif af te sluit deur die redaktor wat vir die opstelling daarvan verantwoordelik was. Ginsberg (1948:42) stel dat 1-6 uit 292-261 dateer, 7 uit 175-167, 8 en 10-12 uit 166-165 en 9 ietwat later. Daar is anper net soveel voorstelle vir ontstaandatum as wat daar skrywers oor die onderwerp is. Hier word slegs enkele voorbeelde genoem. Sien ook Dexinger (1969:27-29) en Stahl (1994:67-100) vir baie meer gekompliseerde voorstelle, wat elke brokkie probeer dateer – Stahl sien vyf resensies alleen. Vir 'n verdere bespreking van die Daniëlfiguur, vergelyk 2.2.5 verder aan.

<sup>29</sup> Die redaksiehistoriese inligting kry by die literêr-historiese bespreking van Daniël 1 en 2 aandag.

<sup>30</sup> Vergelyk onder andere Hall (1974:181); Collins (1977:28, 75); Sims (1993:327) en Stahl (1994:100).

<sup>31</sup> Collins (1975b:230), wat van die mees indringende werk oor die ontstaan van die verhale gedoen het, meen dat dit met reg wyd aanvaar word dat die sirkels van die *maskilim*, wat die boek produseer, met die *Chasidim* geïdentifiseer behoort te word. Ons weet van die *Chasidim* uit drie bronne: 1 Makkabeërs 2:42 en 7:12-13 asook 2 Makkabeërs 14:6. By Qumran kom die woord in Psalm 149 ook voor. Dit is na my mening hoogs onwaarskynlik dat dit na dieselfde groep verwys (Collins 1987:250 meen dit is onseker).

<sup>32</sup> Collins (1987:252) is korrek as hy die *maskilim* van Daniël 11 definieer in terme van 1:4 se *maskilim bekol hokmah*. Dit is hulle wat nie aan die verbond ontrou is nie (11:32). Dit is interessant dat die term *maskilim* ná die

Met hul werk skep die samestellers 'n nuwe geskiedenisbeeld van verskillende tydperke op die aarde. Dié geskiedenisbeeld is tipies van apokaliptiese literatuur. Die einde van die tydperke bestaan daarin dat God redding bring. Geskiedenis word nie as 'n rustige voortgang gesien waar die kultus sentraal staan en die *Tora* die volk rig nie. Geskiedenis is eerder die kombinasie van geskiedenis en die toekomstige ingryping van God (C le Roux 1995:xv).

Knight (1971:437) meen die verhale is nie slegs die outeur(s) se skepping nie. Hy soek die oorsprong in mondelinge tradisies wat in die tyd van Nebukadnesar tot die tyd van Kores oorgedra is. Dié verhale is waarskynlik vir lank deur *Diasporajode* gekoester. Teen die tyd dat die finale samesteller dit benut, het die Babiloniese milieu vervaag. Die skrywer skryf sy verhale binne 'n nuwe konteks, net soos die Italiaanse middeleeuse skilders figure uit Bybelverhale in 'n die tydse Italiaanse milieu skilder.<sup>33</sup> Die outeur gebruik die verhale om die reddende liefde van God vir sy volk in 'n donker uur te verkondig.<sup>34</sup>

'n Laaste opmerking oor outeurskap van Ou Testamentiese literatuur is nodig. Min belang kan volgens Frye (1982:201-203) asook Robertson (1977:11) aan die vraag na outeurskap in die Bybel geheg word. Dit is nie altyd moontlik is om tussen vroeë en latere bydraes tot die teks te onderskei nie. "... the editors are too much for us: they have pulverized the Bible until almost all sense of individuality has been stamped out of it" (Frye 1982:203). Die implikasie is dat dit **gocie** sin maak om die eindproduk as 'n geheel te bestudeer, in die vorm van die finale teks.

#### 2.2.4 Kanoniese plasing

Die Daniëlboek kom in die Hebreuse kanon onder die Geskrifte (*Ketubim*) voor. In die Griekse en Siriese vertalings staan die boek egter tussen die Profete (*Nebi'im*). Die leser van die Daniëlverhale word noodwendig in sy interpretasie deur die plasing van die boek gelei. As hy die verhale teen die agtergrond van die korpus van profeteverhale interpreteer, sal hy geneig wees om dit profeties te lees. As hy dit egter as deel van die Geskrifte lees, gaan hy geneig wees om dit as wysheidsliteratuur te interpreteer. Wat het die verskil in die plasing van die boek veroorsaak?

Die Joodse gemeenskap van die tweede eeu v.C. was die **geïmpliseerde** lesers. Uit dié groep het die besluit gekom om die boek as deel van die kanon op te neem, en wel saam met die boeke wat heel laaste as gesaghebbend aanvaar is. Die Geskrifte vorm die derde deel van die Joodse kanon. Die besluit om die

---

Auklärung 'n betekenisverandering ondergaan het. Nou word dit in die Pole van die sewentiende en agtiende eue gebruik om te verwys na die aanhangers van die *Haskala*, wat saam met die aanhangers van die Poolse Verligting hul teen die konserwatisme van Ortodokse rabbynse Jode skaar (Hoffman 1994:66). Pole is in dié eue die land met die grootste getal Joodse inwoners. Die *maskilim* is die geleerde Jode wat skaam kry vir die Joodse agterlikheid (Hoffman 1994:128). *Maskilim* verwys letterlik na hulle wat ander laat verstaan, of wyse leermeesters is.

<sup>33</sup> Sien vir een voorbeeld Leonardo da Vinci se *Die aankondiging* (c. 1472), met Maria en die engel wat middeleeuse rokke dra en die argitektuur van die gebou veel later as Bybelse tye dateer.

<sup>34</sup> Tog laat Collins (1977:1) die moontlikheid nie buite rekening nie dat 'n man met die naam Daniël tydens die ballingskap aan die Babiloniese hof 'n spesifieke diens gelewer het, en dat die legendes aan hom gekoppel kon geword het. Deur egter besig te wees met die soeke na die historiese Daniël sal die kritiese navorser net sy tyd mors.



Daniëlboek as deel van die Geskrifte op te neem, suggureer dat die vroeë Joodse gemeenskap nie die Daniëlverhale en -visioene as profeties beskou het nie. Dit is as wysheidsverhale geïnterpreteer, op dieselfde wyse as wat Job of Prediker gelees is.

Vir die Jode is die dieldeling van die kanon 'n waardebeplanning van die inhoud. Die *Tora* is grondliggend, terwyl die *Nebi'im* die primêre uitleg verteenwoordig, en die *Ketubim* van mindere godsdienstige waarde is (Koch 1980:28).

Dat die Griekse en Siriese vertalers van die Ou Testament die boek onder die Profete plaas, verduidelik dat daar 'n verskuiwing in hul interpretasie van die boek plaasgevind het. Die geïmpliseerde Joodse lesers het die boek as deel van die wysheidsliteratuur gelees. Vir een of ander rede beskou die latere lesers die boek as 'n profetiese geskrif, en plaas die boek onder die profetiese geskrifte. Vir hulle vorm die profetiese deel van die kanon die derde deel, terwyl die Jode die geskrifte as die derde deel beskou.

Zenger (1998:458) meen die rede hoekom die Griekse kanon Daniël saam met Ezechiël neem, was omdat albei boeke in dieselfde tyd afspeel: die ballingskapstyd. Die boek neem hier plek in as een van die vier hoofprofete.

Die vroegste literêre getuigenis vir die insluiting van Daniël tussen die *Ketubim* kom voor in die Babiloniese Talmoed (vyfde tot agste eeu n.C.). Dit verskyn ook in Codex Leningradensis (negende eeu) en Aleppo Codex (tiende eeu). Josefus (1960:223; vgl ook Knibb 1993:399) groepeer die boek onder die *Nebi'im*, as hy skryf dat Daniël die ouer profete oortref. Daniël profeteer nie slegs oor toekomstige gebeure nie, maar bepaal selfs die presiese tyd wanneer dit sal plaasvind.

Van Zyl (1976:100) beklemtoon dat daar in die tweede en derde eeue n.C. nog nie sprake van 'n vasgestelde kanon was wat al die latere Ou Testamentiese boeke insluit nie. Die hipotese dat die kanon by Jamnia of Jabne deur Joodse skrifgeleerdes in 90 of 100 n.C. vasgestel is, is deur die Qumranontdekkings ontmagtig. 'n Groter groep boeke het 'n funksionele rol in die Jode se erediens, leer en lewe vervul. Die kanon soos ons dit ken, het oor etlike eeue hieruit gekristalliseer.

Daniël kom in die *Tenach* nie onder die *Nebi'im* voor nie, omdat dit te laat ontstaan het (Rendtorff 1985:273). Die kanon van die *Ketubim* was afgesluit, as gevolg van die tradisie dat Maleagi die laaste profete was. Dit dien as korrelasie vir die tweede eeuse datum.<sup>35</sup>

Koch (1987b:242) meen die boek het in die eerste helfte van die eerste millennium n.C. as deel van die profetiese korpus getel.<sup>36</sup> Die rabbyne het dit mettertyd doelbewus verskuif. Die rede hiervoor lê in die belangrike rol wat die Daniëlvoorspellings in die twee Joodse opstande van 70 n.C. en 132 n.C. gespeel het. Die gevolg van dié verskuiwing is dat die klem in die interpretasie van die boek ook verskuif het, naamlik van eskatologie na pedagogiek (Koch 1987b:242).

Die rede waarom die boek in die Hebreeuse kanon onder die Geskrifte voorkom en in die vertalings onder die Profeteboeke, is binne die wetenskaplike debat nie ten volle beantwoord nie. Dit bly na my

<sup>35</sup> Rendtorff (1985:273) stel ook voor dat die uitsluiting van Daniël uit die profetekorpus die uitdrukking van 'n negatiewe oordeel oor die boek is. Hy sê ongelukkig nie wie dié oordeel gevel het nie. Ek meen die devaluasie van die boek het na die opstand teen Rome gebeur, as die skrifgeleerdes meen dat die Daniëlvisioene 'n aanleidende rol in die verwagtinge gespeel het wat tot die opstand gelei het.

<sup>36</sup> Wat 'n rede kon wees hoekom Jesus na Daniël as 'n profeet verwys.

mening 'n uitstaande kwessie. Dieselfde geld die kwessie hoekom twee tale in die boek benut word, en hoekom die Aramese taalgebruik in 2:4 begin en aan die einde van hoofstuk 7 eindig.<sup>37</sup>

Wat wel uit die plasing van die Daniëlboek in die Hebreuse en Griekse kanon afgelei kan word, is dat die vertalers van die Hebreuse Bybel, wat die Daniëlboek saam met die profetiese boeke groepeer, daardeur laat blyk dat hulle die boek profeties interpreteer. So begin hulle 'n beweging wat myns insiens deur die eeu tot talle misbruike van die boek gelei het. Om slegs enkele voorbeelde uit die latere Christelike kerk te noem: die gegewens in die Daniëlvisioene is gebruik om Christus se eerste sowel as tweede koms te voorspel, om gegewens oor die lewe van die Antichris te verskaf, ensovoorts.<sup>38</sup>

## 2.2.5 Die Daniëlfiguur binne ander tekste

### 2.2.5.1 Bybelse tekste

Daniël se naam word buite die Daniëlboek aangetref in 1 Kronieke 3:1, waar die seun van Dawid by Abigail so genoem word. Esra 8:2 en Nehemia 10:6 verwys na 'n Leviet en tydgenoot van Esra. En in Esegïel 14:14 en 20 asook 28:3 word sy naam in dieselfde asem as Noag en Job, manne uit die ou tyd, vermeld. Indien dit na die tydgenoot van die profeet verwys, moes Daniël op 'n jong ouderdom reeds groot bekendheid verwerf het.<sup>39</sup> Ek meen egter dat dit dieselfde persoon is rondom wie verskeie legendes ontstaan het. Dié figuur is deur die samesteller van die boek benut as karakter en interpreteerder van drome en visioene (Knight 1971:437). In Esegïel 28:3 word van die koning van Tirus gepraat. Van hom word gesê dat hy wyser is, nie as Salomo wat deur die Ou Testament as die wysste mens gereken word nie, maar as Daniël. Die Daniëlfiguur was 'n legendariese stereotipe wat die eienskappe van wysheid en regverdigheid gedra het.

Die naam van Daniël word anders in Esegïel as in die Daniëlboek gespél. Dit kom ooreen met die spelling wat in buite-Bybelse bronne genoem word, en nou bespreek word. Dit is egter nie die belangrikste oorweging om te aanvaar dat dit nie na die tydgenoot van Esegïel verwys nie.<sup>40</sup>

### 2.2.5.2 Buite-bybelse tekste

Daar het 'n tradisie rondom 'n figuur met 'n soortgelyke naam bestaan, wat wyer as die Daniëlboek geloop het. Dit het aanleiding gegee tot die opmerkings in Esegïel. Dit kan verder gesien word in die

<sup>37</sup> Vir laasgenoemde kwessie, sien bespreking in die volgende hoofstuk.

<sup>38</sup> Vergelyk byvoorbeeld Kleynhans (s.a.; 1980 & 1989) vir voorbeelde van dié spekulasies.

<sup>39</sup> Keil (1975:3) asook Anderson (1975:27) bereken dat Esegïel 14 afspeel veertien jaar nadat Daniël in ballingskap gegaan het, en hoofstuk 28 agtien jaar nadat die wysc man in die koninklike hof aangekom het. Esegïel leef in die gemeenskap van Tel-Abib aan die Kebarkanaal. 'n kort entjie van die hoofstad waar Daniël hom sou bevind het.

<sup>40</sup> Hierteenoor Rendtorff (1985:276) se opinie dat die figuur van Daniël, soos in die verhale geteken, uit Esegïel se beskrywing afgelei is. Hy sien geen verband met die *Dn'il* van die Ugarittekste nie.

beskrywing van die koning, Dan'el, waarvan drie Ugaritiese tablette vertel (Dressler 1979:152).<sup>41</sup> Hy word voorgestel as 'n regverdige regeerder van menslike en soms semi-goddelike afmetings, en ook as die vader van Aqhat.<sup>42</sup> Dan'el "judges the cause of the widow, tries the case of the orphan" (Davies 1985:40).<sup>43</sup>

Jubilee 4:20 vertel van Dan'el wat die skoonpa (en dalk ook die oom) van die argetipiese Joodse wyse man, Henog, en oupagrootjie van Noag is.<sup>44</sup>

1 Henog 6:6 beskryf 'n Dan'el<sup>45</sup> wat een van die engeleleiers was wat tweehonderd van die seuns van die hemel na die aarde bring om die mens te leer van misterieuse neuriesange wat magies werk, en ander vorme van townary en betowering. Dit is 'n variasie op die tradisie wat in Genesis 6:1-6 voorkom. Dan'el word hier as 'n bese figuur voorgestel.<sup>46</sup>

Laastens is 'n teks by Qumran ontdek, 4QPrNab, wat na die Babiloniese koning Nabonidus verwys. Hy is na sewe jaar se lyding in Teima genees van 'n bese maagscor deur 'n geesuitdrywer wat 'n Jood was. Dié tradisie word dikwels in verband met die vierde hoofstuk gebring wat handel oor die koning wat kranksinnig geword het.<sup>47</sup>

Teen die tyd dat die Seleukiede oor Palestina regeer, is die naam van Daniël geassosieer met 'n legendariese wyse en regverdige man. Die leser het onmiddellik 'n aanknopingspunt gehad. Ek stem saam met Collins (1977:2) dat die regverdige regter van Ugarit, die figuur in Esegjël asook die pre-vloedfiguur van Jubilee een en dieselfde figuur was.

Die volgende eienskappe word in die onderskeie legendes aan die Daniëlfiguur toegeskryf:

- hy beskik oor wysheid; dit kom in alle tradisies voor;
- sy wysheid vertoon 'n mantiese karakter;
- hy word ook as regverdig voorgestel; sy Hebreeuse naam beteken "God wat regeer";
- 'n laaste eienskap is dat sy geregtigheid veroorsaak dat hy gered word.

<sup>41</sup> Moderne kennis van die Kanaanitiese kultuur kom hoofsaaklik uit die opgrawings wat by Ras Shamra in Noord-Sirië, nie ver van die hawestad Latakia nie, gedoen is deur Franse argeoloë. Talle tekste in Ugarities, 'n Kanaanitiese dialek ouer as Hebreeus en Fenisies, maar wat heelwat van dié tale se eienskappe deel, is opgegrawe. Ná die Tweede Wêreldoorlog is nog opgrawings daar onderneem, wat tot die ontdekking van dokumente in Akkadies, Hurries en Hetities gelei het. Dit is by dié geleentheid dat die *Aqhat*-epos opgegrawe is. Die tekste dateer uit die regeringstyd van koning Nigmaddu, rondom 1375. Dit is moontlik heelwat ouer omdat dit voorheen mondeling gefunksioneer het, maar eers neergesien is nadat die Ugaritiese alfabet ontwerp is (Greenfield 1987:546).

<sup>42</sup> Ras Shamra-inskripsies weergegee in ANET, pp 149-155.

<sup>43</sup> "Noag" verwys na die naam van 'n Mesopotamiese godheid, en "Henog" vind sy oorsprong in 'n figuur uit die politeïstiese Babilon voor die vloed, aan die hof van koning Erumeduranki (Day 1980:178). Dit maak dan sin as die derde figuur wat Esegjël noem, ook nie-Israelities in oorsprong is.

<sup>44</sup> Jubilee is 'n boek wat uit die tweede eeu v.C. dateer, met ouer materiaal wat daarin voorkom.

<sup>45</sup> 1 Henog gebruik 2 variante van die naam: Dan'el in 6:7 en Danjal in 64:2.

<sup>46</sup> 1 Henog dateer uit die derde of tweede eeu v.C.

<sup>47</sup> Die verwysing na die figuur in 4 Makkabeërs 16:3 en 21 asook 18:13 slaan op die Bybelse Daniël. Dieselfde geld van alle ander apokriewe verwysings: in 1 Makkabeërs 2:60, 3 Makkabeërs 6:6 asook in die verhale van Susanna en Bel.

Dit maak dit waarskynlik dat die held van die boek, Daniël, 'n prototipe vind in die legendes waarvan Esegïel getuig.<sup>48</sup> Teen die tyd dat die legendariese figuur as hooffiguur vir die boek gebruik word, het die oorspronklike *Sitz im Leben* verlore gegaan.<sup>49</sup>

### 2.2.6 Literêre genre

Die vraag na die *genre* van die Daniëlboek as 'n geheel, en van die verhale in die eerste ses hoofstukke, het as een van die sentrale kwessies in moderne navorsing na vore gekom (Collins 1984a:28). Daar is redelike eenstemmigheid dat die verhale in die eerste ses hoofstukke materiaal bevat wat ouer as die materiaal in Daniël 7-12 is. Daar word ook genoem dat die verhale oor Daniël en sy drie vriende in verskeie opsigte ooreenstem met 'n aantal bybelse en nie-bybelse verhale. So is daar op die verband met die verhale van Josef en Ester asook die Assiriese Agikarstorie gewys. Ander verhale wat 'n ooreenkomstige vertoon, is dié van Tobit; Judith; Daniël en Susanna; Daniël, Bel en die Slang; en die verhaal van Darius se drie lyfwagte in 1 Esdras 3:1-4:63 (Nickelsburg 1972:48-58; Humphreys 1973:211; Collins 1975b:219; Hartman & DiLella 1978:55-61 en Porteous 1979:16).

Navorsers stem oor dié sake ooreen, maar wanneer dit kom by 'n bepaling van die *genre* van die Daniëlverhale en die verwante literatuur, is daar weinig ooreenstemming. Een van die grootste probleme is dat daar nie 'n standaard *genre*-indeling bestaan wat deur alle navorsers aanvaar word nie.

#### 2.2.6.1 Beskrywings van die *genre*

Die Daniëlverhale se *genre* is al beskryf as:

- *haggadiese* verhale (Bentzen 1952:11 en LaCocque 1979:26);
- wysheidsverhale (Scott 1971:95 en Nickelsburg 1972:55);
- aangepaste martelaarsverhale (Hartman & DiLella 1978:58 en Porteous 1979:55);
- *midrasj*-verhale (Hartman & DiLella 1978:55);
- godsdienstige of populêre romanses (Heaton 1956:32-47 en Gammie 1976:193);
- wonderwerkverhale (Hengel 1974:111);
- hofverhale (Humphreys 1973:220; Collins 1975b:219 en Niditch & Doran 1977:179);
- hoflegendes (Collins 1984a:42 en 1985:134);
- komedie (Good 1985:47-56).

Daar is duidelik tussen verskeie van die klassifikasies duplisering en ooreenkomste. Dit hang saam met die gebrek aan 'n standaard vormkritiese *genre*terminologie. Dit is duidelik dat die meerderheid van

<sup>48</sup> Day (1980:183) meen die skrywer van die Daniëlboek het 'n deeglike kennis van Esegïel gehad. Die Daniëlboek gebruik temas en frases wat gemeen is met die res van die Ou Testament, en veral met die profete.

<sup>49</sup> Nie alle navorsers stem saam dat daar 'n Daniëltradisie apart van die Daniëlboek bestaan nie – vergelyk Day (1980:183). Talmon (1987:345) meen ook dat die Daniëlskrywer bewus is van die tradisies waarna die Esegïëlskrywer verwys, en daarop terugval.



navorsers meen die verhale in Daniël 1-6 hoort tot die *genre* van wat algemeen wysheidsliteratuur genoem word. Van die talle subklassifikasies wat gebruik word om die verhale binne die wysheidskategorie te plaas, is die mees gekose *genre* die *hofverhaal*.

#### 2.2.6.2 Wysheidsliteratuur

Ek stem saam dat die Daniëlverhale as wysheidsliteratuur gelees moet word. Die sleutel tot die bepaling van die Daniëlverhale se *genreklassifikasie* lê in die plasing van die boek in die Joodse kanon. Die rabbi's plaas die boek in die derde deel, onder die *Ketubim*. Dit verduidelik hoe hulle die boek gesien het, naamlik as wysheidsliteratuur. Die Daniëlverhale se basiese *genre* is wysheid.

Wysheidsliteratuur is 'n literêre *genre* wat algemeen in die antieke Nabye Ooste voorkom, en bevat instruksies vir 'n suksesvolle lewe binne die gekompliseerdheid van daaglikse bestaan. Die *genre* bestaan uit twee tipes: spreukagtige wysheidsgesegdes, en spekulatiewe of mantiese wysheid wat vra na die sin van die lewe, en die verhouding tussen God en die individu ondersoek. Spekulatiewe wysheid is altyd empiries en prakties, en nooit bloot teoreties nie. Job en Prediker is voorbeelde van dié wysheidstipe, mantiese wysheid (Douglas 1962:1334-1335). Ek stel voor dat die Daniëlverhale ook daarunder getel word. Die Daniëlskrywer gee instruksies aan die *Diasporajood* hoe om sy lewe in te rig (Humphreys 1973:211).

Om die Daniëlverhale in verdere kategorieë te beskryf, maak eers sin as die kategorieë verder ontwikkel en 'n hulpmiddel word waarmee die betrokke teks beter verstaan kan word. Om die Daniëlverhale as wysheidsliteratuur te lees, verskaf aan die navorsers egter alreeds hulpmiddels wat ontwikkel is om sowel Ou Testamentiese as buite-bybelse wysheidsliteratuur te verstaan.

#### 2.2.6.3 W L Humphreys

Heaton (1956:40) meen die ses verhale, saam met ander verhale soos Josef en Agikar, vorm "a distinct literary type". Die vraag is: wat is die eienskappe wat dié literêre tipe kenmerk? Verskeie antwoorde is hierop gegoe, waarvan ek die belangrikste kortliks bespreek.

Humphreys (1973:211-223) analiseer die verhale van Ester en Daniël, om aan te toon dat dié twee boeke gebaseer is op verhale van 'n besondere tipe. Saam met die verhale van Nehemia, Agikar en Josef vorm dit 'n gemene literêre tipe wat Humphreys (1973:217) "*the tale of the courtier*" noem. Dié verhale, meen Humphreys (1973:213), was populêr onder *Diasporajode*, selfs al het die verhale nie oor Joodse figure gehandel nie.<sup>50</sup>

Die verhaal van die howeling is volgens Humphreys gekenmerk deur 'n patroon of struktuur wat deur alle verhale gedeel word wat tot die tipe behoort. Daar is vyf basiese elemente in die patroon:

<sup>50</sup> Ongelukkig teoretiseer Humphreys nie oor die rede vir dié gewildheid nie. Hy bied ook nie verdere bewyse vir sy stelling dat dit gewild was nie, buiten vir die feit dat verskeie verhale met dié tema in dié tyd ontstaan.

- in die sentrum van die verhaal is 'n howeling wie se kwaliteite uitstaande is en wat gou daarvoor erkenning kry;
- hierdie howeling vind sy plek in die koninklike hof van die dag;
- die lewe van die howeling word nou bedreig deur die bose sette van ander howelinge of deur omstandighede aan die hof;
- die howeling is in staat om die bedreiging te oorkom deur die omstandighede te oorwin of die sette van kollegas te omseil, en hy word weer in ere aan die hof herstel;
- die howeling word tot 'n hoër rang verhef en beloon, terwyl sy vyande gestraf word (Humphreys 1973:217).

Dié patroon vorm die basiese vorm van die hofverhaal. Humphreys (1973:217) onderskei verder twee subtypes, wat hy "verhale van hofkonflik" en "verhale van hofgeskil" ("*tales of court conflict*" en "*tales of court contest*") noem. Die verskil tussen die twee subtypes lê in die manier waarop die derde en vierde elemente van die basiese vorm gerealiseer word. Die bron van die gevaar wat die howeling bedreig asook die wyse waarop die gevaar oorkom word, bepaal of 'n gegewe howelingverhaal een van hofkonflik of een van hofgeskil is.

Elke sub tipe het sy eie skema of patroon. In verhale van hofgeskille kom 'n geveg voor tussen die howeling en sy vyandige kollegas, waarin die howeling wen. Die howeling word beloon vir sy sukses en die ander word gestraf. Die verhaal sluit met die erkenning van die suksesvolle held. Daniël 2, 4 en 5 word deur Humphreys (1973:219) hieronder geplaas.<sup>51</sup>

In verhale van hofkonflik kom daar 'n konflik voor waarin een faksie die ander wil vernietig. Die konflik word op 'n manier hanteer, en die een kant word beloon terwyl die ander party gestraf word. Humphreys (1973:219) kategoriseer Daniël 3 en 6 as hofkonflikverhale.<sup>52</sup>

Humphreys se studie is belangrik omdat dit nie bloot die literêre tipe van die verhale van Daniël 1-6 identifiseer nie. Hy bied ook 'n beskrywing van daardie tipe, in sy basiese vorm sowel as sy variëteite of subtypes. Kritiek wat Milne (1988:182) daarteen uitspreek, en wat 'n tekortkoming blyk te wees, is dat dit nie die basiese terme, soos "tipe", "vorm", "struktuur" en "subtipe", behoorlik definieer nie. Humphreys klaar nie die aard van die kategorieë uit wat hy gebruik nie. Hy verduidelik ook nie watter kriteria hy gebruik om elemente in sy patrone of strukture te identifiseer nie. Die patrone wat hy identifiseer, word volledig beskryf aan die hand van die elemente van die inhoud wat hy in verskeie verhale in sy groep isoleer.

#### 2.2.6.4 J J Collins

Collins het drie onderskeie studies na Daniël 1-6 onderneem. In sy eerste studie wou hy die integrasie van ouer materiaal in die Daniëlverhale soos dit vandag voorkom, navors. As deel van sy ondersoek kyk hy ook na die aard en doel van die verhale. Hy identifiseer dit as "hofverhale". Hy verdeel die hofverhale in

<sup>51</sup> En so ook die deel van die Josefverhaal wat in Genesis 40-41 voorkom.

<sup>52</sup> En so ook die Agikarverhaal, die verhaal van Ester en Mordegai, asook elemente van die Nehemiaverhaal.

kleiner groepe op grond van "*various motifs*" wat deur die verhale uitgelig word (Collins 1975b:219). Drie motiewe of klemtone is in Daniël 1-6 relevant. Die verhaal:

- beklemtoon die wysheid of vermoë van die howeling;
- fokus op die drama van gevaar of vernedering wat deur uitredding gevolg word;
- word gebruik as instrument om die boodskap van die howeling weer te gee.

Die eerste groep identifiseer Collins met die verhale van hofgeskille van Humphreys, en die tweede groep met Humphreys se verhale van hofkonflik. Die verhaal in Daniël 2 behoort aan die eerste groep. Die klem val op die wysheid van Daniël en sy God, en die werklike inhoud van die droom word gerelativeer daartoe (Collins 1975b:220).

Die verhale in Daniël 1, 3 en 6 is "verhale van uitredding" en behoort aan die tweede groep waarin die drama van gevaar deur redding gevolg word. Dié verhale volg 'n patroon waarin vier elemente onderskei kan word:

- die helde is in 'n toestand van voorspoed en welvaart;
- hulle word bedreig, gewoonlik deur 'n sameswering;
- hulle word tot die dood of gevangenis veroordeel;
- hulle word vrygelaat, hul wysheid erken en hulle word verhoog.

Die laaste twee verhale, in Daniël 4 en 5, word deur Collins beskryf as verhale wat die inhoud van die boodskap beklemtoon, en as die derde groep geklassifiseer. Verhale in dié groep deel ook 'n patroon wat verskil van die verhale in die tweede groep:

- die koning word gekonfronteer met drome en tekens wat hy nie verstaan nie;
- die ander wyse manne kry dit nie reg om dit te ontsyfer nie;
- Daniël slaag waar die ander misluk;
- Daniël word tot 'n hoër posisie verhef (Collins 1975b:227).

Collins identifiseer nie 'n spesifieke patroon vir die eerste groep nie, maar stel voor dat die eerste en derde groep dieselfde patroon deel. Wat die onderskeid tussen die twee groepe moontlik maak, is nie die patroon nie, maar die hoeveelheid klem wat elk op die inhoud van die boodskap plaas. In Daniël 4 en 5 is die primêre klem op die inhoud van die boodskap, terwyl Daniël 2 die inhoud feitlik ignoreer.

Die *genre* van die verhale in Daniël 1-6 is hofverhale, volgens Collins (1975b:219). Dié identifikasie berus op die feit dat die verhale aan 'n koninklike hof afspel. Nadat hy die *genre* vasgestel het, maak die navorser subklassifikasies, wat hy "*groupings*" of "*types*" noem. Dié groeperinge berus op die basis van dominante motiewe wat in die verhale geïdentifiseer kan word. Die verhale in die drie groepe deel twee strukture.

In 'n tweede studie ondersoek Collins (1977:27-54) die Daniëlboek se apokaliptiese visioene. Binne dié konteks kyk hy na die individuele hofverhale. Sy klassifikasies is hier effe verskillend. Hy beskou Daniël 1 as inleidende hoofstuk eerder as 'n verhaal wat tot sy tweede tipe, verhale van uitredding, hoort. Hy meen nie dat dit 'n verhaal is soos die ander vyf verhale nie. Dit skets eerder die agtergrond waarteen die ander verhale afspel deur te verduidelik hoe Daniël en sy vriende aan die koninklike hof beland, wat hul

amptelike rol behels en die probleme wat daaruit vloei (Collins 1977:29). Humphreys (1973:219) het dieselfde standpunt ingeneem.

Die res van die verhale, meen Collins (1977:52), val in die *genre* van hofverhale, en kan in twee (eerder as drie) kategorieë verdeel word. Dit is die kategorieë van verhale van geskille en verhale van konflik (dieselfde as Humphreys se indeling). Die verhale word deur Collins ook op dieselfde manier ingedeel as deur Humphreys.

Wat Collins verskillend doen, is om die patroon waaruit die verhale bestaan, duideliker uiteen te sit. Die volgende elemente vorm die patroon van alle geskilverhale:

- die koning word gekonfronteer met drome en tekens wat hy nie verstaan nie (Dan 2:1; 4:5; 5:5-7; vgl ook Gen 41:7-8);
- die Babiloniese wyse manne kan nie sin uitmaak van die droom of teken nie (Dan 2:10-11; 4:7-8; 5:8; ook Gen 41:8);
- Daniël slaag waar die Babiloniese wyse manne nie kan nie (Dan 2:25-45; 4:19-27; 5:25-29; Gen 41:25-36);
- Daniël word tot 'n hoër posisie verhoog (Dan 2:46-49; 5:29; Gen 41:39-42 Collins 1977:34).

Collins voeg Daniël 2 by dié kategorie omdat dit dieselfde patroon as Daniël 4 en 5 het, alhoewel die klemtoon daarvan verskil.

Die patroon wat Collins vir konflikverhale voorstel, het vyf elemente:

- die helde is in 'n toestand van welvaart (Dan 3:12; 6:1-3; vgl ook Gen 39:1-6; Est 2:17-19; Agikar is sekretaris van die koning);
- die helde word bedreig, gewoonlik deur 'n sameswering (Dan 3:8-18; 6:4-14; Gen 39:7-19; Est 3:6; Agikar is die slagoffer van die komplot van Nadan);
- die helde word tot die dood of gevangenis veroordeel (Dan 3:19-23; 6:16; Gen 39:20; Est 3:13; Agikar 4:4-6);
- die helde word vrygelaat, vir verskeie redes (Dan 3:26; 6:23; Gen 41:14; Est 7; Agikar word gespaar en opgeroep om die hof se probleem op te los);
- die wysheid of meriete van die helde word erken en hulle word tot ereposisies verhoog (Dan 3:29-30; 6:26-28; Gen 41:37-45; Est 8:2; Agikar lei 'n suksesvolle sending na Egipte en word deur die farao's en Sanherib vereer Collins 1977:50).

Met die bydrae in sy tweede studie los Collins die vraag op wat sy eerste studie gestel het, naamlik wat die verhouding tussen die drie motieftipes en die twee patrone is. In sy tweede studie werk hy egter nie konsekwent nie. Die beskrywing van die elemente word inhoudspesifiek aan die Daniëlverhale gekoppel, sodat dit moeilik is om te sien hoe die ander verhale buite die Daniëlboek bygetrek kan word. Die Josefverhale bied 'n tweede probleem: die Genesis 41-verhaal val onder albei klassifikasies. Dit lei tot die gevolgtrekking dat Collins se analise nie geldig vir die verhaaltipes kan wees nie, omdat die onderskeie patrone duplisering inhou.



In 'n derde studie het Collins (1984a) weer Daniël 1-6 ondersoek binne die konteks van 'n vormkritiese analise van die hele boek. Hy verwys na die werk van Hellholm wat in sy studie van die *genres*oort van apokaliptiek op die metodes van tekslinguïstiek staat maak, eerder as op vormkritiek. Hellholm het gevind dat daar 'n behoefte bestaan aan groter differensiasie tussen die vlakke van abstraksie en tussen die kriteria van klassifikasie in die studie van *genre*. Collins (1984:4) gee toe dat 'n spesifieke literêre vorm as 'n onafhanklike *genre* of as 'n subtip van 'n breër kategorie beskou kan word. Hy verkies die kombinasie van formele en inhoudelike eienskappe vir die klassifikasie van tekste volgens *genres*.

Hier klassifiseer Collins (1984a:41-43) die hele boek as in die *genre* van apokalips, met as sub*genre* die historiese apokalips. Hy voeg by dat Daniël 1-6 sub*genres* bevat wat onderskeie in vorm en inhoud van Daniël 7-12 is. Hy ken Daniël 1-6 aan die *genre* "legende" toe, 'n *genre* wat volgens hom geen spesifieke struktuur het nie. Legendes het primêr belang by die wonderlike of wonderwerkende, en is geng op opbouing (Collins 1984a:41).<sup>53</sup>

Collins behou die klassifikasie "hofverhale" met sy twee subkategorieë, maar meen dit is 'n verskillende soort klassifikasie van legende of "*Märchen*" (Collins 1984a:42). Dit is 'n soort klassifikasie wat oor die ander vormkritiese aanwysings sny omdat dit op die agtergrond en komplot gebaseer is, eerder as die narratiewe wêreld en intensie.

Terwyl daar nie 'n standaard klassifikasiesisteen en gevestigde hiërargie van terminologie bestaan nie, verwar en kompliseer Collins se verdere onderskeidinge eerder as om die *genrestatus* van Daniël 1-6 te verduidelik.

#### 2.2.6.5 R R Wilson

Wilson (1981:79-95) skryf ook oor die *genre*probleem van die Daniëlverhale. Die doel van sy artikel is om die bespreking van apokaliptiek te benader vanuit 'n ander rigting deur apokaliptiese godsdiens in sy kontemporêre vorm te ondersoek. Hy wil dan moderne getuënis gebruik om die verhouding tussen apokaliptiese godsdiens en literatuur in antieke Israel te ondersoek (Wilson 1981:83). Hy kies die Daniëlboek om die nut van sy benadering te bewys.

Wilson aanvaar die klassifikasie van die verhale as hofverhale (Wilson 1981:88). Hy aanvaar ook die indeling van die verhale in twee groepe (Wilson 1981:89). Verder ondersoek hy die strukture van Daniël 3 en 6 onderskeidelik, en stel dan voor dat dit 'n strukturele patroon volg wat algemeen in burokratiese of "wysheidsirkels" gevind word. Die strukturele patroon in wysheidsirkels is die basiese struktuur van die tipiese martelaarverhaal, behalwe vir die feit dat die helde nie sterf nie. As die helde nie sterf nie, beteken dit egter dat die verhale nie meer martelaarverhale is nie (Wilson 1981:89).

Die teenstelling, naamlik dat die Daniëlverhale nie martelaarverhale is nie, maar tog is, is verwarrend. Wilson skets die "struktuur" van elke verhaal, en vergelyk dit dan met die "struktuur" van die

<sup>53</sup> Jason & Kempinski (1981:20) beskou Daniël 3 en 6 as sakrale legendes, maar klassifiseer nie die res van die Daniëlverhale as legendes nie.

martelaarverhaal. Dit is duidelik dat hy die strukture van die Daniël- en martelaarverhale met mekaar identifiseer.

Dit is 'n tekortkoming in sy werk dat Wilson nooit 'n volledige beskrywing van die basiese struktuur van die martelaarverhaal bied nie. Wat die verhouding tussen die struktuur van die twee verhale, en dié van die martelaarverhaal is, is ook onduidelik. Op dieselfde trant argumenteer hy dat die verhalc in Daniël 2, 4 en 5 naastenby dieselfde struktuur het en dieselfde boodskap weergee. Dit is dieselfde struktuur wat ook gevind word in die Egiptiese profetiese tekste (Wilson 1981:91). Hy bied weer eens nie 'n beskrywing van hierdie struktuur nie, maar som slegs die inhoud van individuele Egiptiese tekste op.

#### 2.2.6.6 P R Davics

Davics (1980:33-48) ondersoek Daniël 1-6 as 'n eenheid in sy artikel wat die eskatologie van die Daniëlboek beskryf. Hy stel voor dat die verhalc in twee soorte verdeel kan word: interpretasie- of uitlegverhale, en verhalc van uitredding (Davics 1980:40). Hy verdeel die verhalc op die basis van hoe dit uitdrukking aan die soewereiniteit van God gee, en aan die gedrag van die helde van die verhalc. Daniël 2, 4 en 5 lyk na uitlegverhale terwyl Daniël 3 en 6 uitreddingsverhale is.

Davics se klassifikasie op die basis van temas lei tot 'n verdeling wat ooreenstem met dié van Humphreys, Collins en Wilson. Slegs sy benaming verskil. Hy poog nie om die struktuur van die onderskeie verhalc te identifiseer nie, en ook nie om die patroon van sy twee groepe te beskryf nie.

#### 2.2.6.7 G W E Nickelsburg

Nickelsburg (1972:48-58) ondersoek Daniël 3 en 6 in sy navorsing oor die teologie van opstanding, onsterflikheid en die ewige lewe in die intertestamentêre tyd. Hy aanvaar dat teologiese konsepte dikwels binne spesifieke vorme gedra word, en stel hom te doel om dié vorme te ondersoek.

Nickelsburg kyk na die verhaal van vervolging en verhoging van die regverdige in Wysheid 2 en 4-5, en poog om die *Gattung* van die storie te vestig deur dit te vergelyk met parallele in Israel se godsdienstige literatuur (Nickelsburg 1972:48). Hy ondersoek hiervoor die Josefverhale in Genesis 37-42, die Agikarverhaal, die verhaal van Ester en Mordegai, die verhaal van Susanna, en Daniël 3 en 6. Dit is almal voorbeelde van dieselfde *Gattung* wat deur Nickelsburg (1972:55) as die wysheidsverhaal geïdentifiseer word. Al dié verhalc vertoon dieselfde tema, agtergrond, karaktertipes, narratiewe tegniek en struktuur. Hy ontwikkel 'n strukturele skema vir die wysheidsverhaal wat uit agtien elemente bestaan: "REASON, CONSPIRACY, ACCUSATION, TRIAL, HELPER(S), CHOICE, CONDEMNATION, ORDEAL, PROTEST, TRUST, REACTIONS, RESCUE, EXALTATION, REACTIONS, ACCLAMATION, VINDICATION, PUNISHMENT, CONFESSION". Geen verhaal bevat al agtien elemente nie. In die

verhaal van Daniël 3 kom vyf van die elemente kort: "REASON, CONSPIRACY, HELPERS, PROTEST, CONFESSION", en dié in Daniël 6 ontbreek drie: "TRIAL, PROTEST, CONFESSION".<sup>54</sup>

Nickelsburg identifiseer die *genre* en struktuur van Daniël 3 en 6 anders as in ander studies. Sy beskrywing van die *Gattung* as "wysheidsverhaal" is minder spesifiek en breedvoeriger as die beskrywing "hofverhaal". Die patroon van die verhaaltipe met sy agtien elemente is meer gedetailleerd as ander skemas. Die elemente self is minder inhoudelik spesifiek.

Tog is daar by verdere ondersoek duidelike ooreenkomste met die bevindinge van ander studies. So kom Nickelsburg se element "REASON" voor by Collins se eerste punt onder konflikverhale, "die helde is in 'n staat van voorspoed". Die elemente "CONSPIRACY, ACCUSATION, REACTION, TRIAL, CHOICE" kom ooreen met Collins se tweede punt, "die helde word bedreig". Die element "CONDEMNATION" kom met Collins se derde punt ooreen en "RESCUE" met sy vierde punt. "VINDICATION, ACCLAMATION, EXALTATION" kom met sy vyfde punt ooreen.

Nickelsburg se studie bevat egter 'n inkonsekwentheid tussen sy identifikasie van die elemente in individuele stories en sy opsomming van elemente, terwyl hy ook te min aandag aan die orde of patroon van die elemente gee. Dit is ook nie duidelik wat die skrywer met die terme "vorm" en "elemente" bedoel nie. Nickelsburg verskaf nêrens 'n definisie en beskrywing van die *Gattung* "wysheidsverhaal" nie. Sy strukturele kategorieë bly net so aan inhoud gekoppel as enige van die ander navorsers (sien Milne 1988:190-191 vir verdere kritiek).<sup>55</sup>

#### 2.2.6.8 S Niditch en R Doran

Die studie van hofverhale kry 'n nuwe impetus met die artikel van Niditch en Doran (1977:179-193). Hul doelstelling is om 'n meer vergelykende benadering tot die probleem van die vorm van hofnarratiewe te volg. Om dit reg te kry, beperk hulle die skopus van hul studie tot 'n klein groep verhale. Die skrywers meen vorige studies is gekortwiek deur die feit dat aanvaar is dat Daniël 1-6, Ester, Josef en Agikar verhale is wat tot dieselfde literêre tipe, hofverhale, hoort. Niditch & Doran konsentreer slegs op Daniël 2, Genesis 41 en Agikar 5-7. Hulle bevind dat dié drie een literêre tipe deel (Niditch & Doran 1977:179).

Hierdie twee navorsers kritiseer Humphreys vir wat hulle as sy beskrywing van hofverhale beskou. Hy beskryf die inhoudelike elemente of motiewe. Hy plaas dit in 'n losse versameling gelyk aan mekaar, sonder om uit te brei oor die onderlinge verhoudings wat tussen die elemente bestaan. Humphrey werk sinchronies

<sup>54</sup> Nickelsburg se hoofteks Wysheid 2 en 4-5, bevat dertien van die agtien elemente. Tog meen hy hoort dit nie by die *Gattung* "wysheidsverhaal" nie. Hy bevind dat die vorm van die wysheidsverhaal hier verander is. Dit verskil "stilisties" van die wysheidsverhaal (Nickelsburg 1972:67, 90).

<sup>55</sup> Sien Rhoads & Michie (1982:4) se opmerking dat "n duidelike onderskeid vir doeleindes van analise nodig is tussen die inhoud van die narratief, die *storie*, en die vorm van die narratief, die *retorie*. "The story refers to 'what' a narrative is about – the basic elements of the narrative world – events, characters, and setting. Rhetoric refers to 'how' that story is told in a given narrative in order to achieve certain effects upon the reader. Thus we can distinguish between 'what' the story is about and 'how' the story is told". Die 'wat' en 'hoe' is onafskeidbaar deel van mekaar. Vir doeleindes van analise is dit egter onmoonlik om die twee nie te onderskei nie. Dit lyk asof dit 'n basiese probleem by die bespreking van die *genre*vraagstuk van die Daniëlverhale is dat die inhoud en vorm nie duidelik onderskei word nie, sodat die inhoud as enigste maatstaf in die bespreking dien.

in die mate wat hy dieselfde elemente uit vergelykbare verhale kristalliseer. Hy ignoreer die diachroniese eise van vormkritiese analise deur geen aandag aan die orde of spesifieke patrone van die motiewe te gee nie (Niditch & Doran 1977:179). Collins gee volgens hulle meer aandag daaraan om die motiefstruktuur se buitelyne te skets. Omdat hy 'n te groot groep verhale bestudeer, kan sy benadering egter nie genoc gekontroleer word nie (Niditch & Doran 1977:180).

Niditch & Doran (1977:180) stel voor dat die beskrywing van 'n literêre tipe op beide inhoud en struktuur gebaseer moet word. Hul benadering toon ooreenkoms met dié van Aarne & Thompson (1961) in "Types of the folktale". Hierin versamel en kategoriseer die skrywers duisende volksverhale ooreenkomstig hul inhoudslemente (motiewe) en die struktuur van hul inhoudslemente (die rangskikking van elemente) (Niditch & Doran 1977:180).<sup>56</sup>

Die literêre tipe of vorm van die verhale in Daniël 2, Genesis 41 en Agikar 5-7 is reeds deur Aarne & Thompson (1961) beskryf, beweer Niditch & Doran (1977:180). Dit is volksverhale oor wyse manne, wat deur die Aarne-Thompson verhaal Tipe 922 beskryf word as "*Clever Acts and Words*". Volgens Aarne & Thompson is daar vier primêre komplotgebeure in verhale wat tot Tipe 922 hoort. Elkeen van hierdie primêre komplotgebeure is saamgestel uit 'n kombinasie van motiewe van aksie, karakter, agtergrond, en so meer. Die vier elemente is:

- 'n persoon van 'n laer status WORD GEROEP VOOR 'n persoon van hoër status OM TE ANTWOORD op moeilike vrac of om 'n probleem wat besondere insig vereis, op te los;
- die persoon van hoër status STEL die probleem wat niemand anders kon oplos nie;
- die persoon van laer status LOS die probleem op;
- die persoon van laer status WORD VERGOED daarvoor (Niditch & Doran 1977:180).

Binne dié primêre gebeure bestaan verskeie variasies op die basiese motiewe, wat deur die outeurs nuanses genoem word.

Niditch & Doran gebruik die patroon of skema van Aarne-Thompson as 'n maatstaf waarteen hulle die drie verhale meet. Hulle gebruik dit omdat hulle wil beklemtoon dat die inhoud sowel as inhoudstruktuur belangrik in die *genreklassifikasie* van 'n literêre werk is.

Hulle vind dat al drie die tekste wat hulle ondersoek- Daniël 2, Genesis 41 en Agikar 5-7 - dieselfde patroon deel. Die verhale kom tipologies ooreen. Waarin verskil dit van die verhale wat oorspronklik onder Tipe 922 beskryf is? Die hoofbron van variasies tussen die verhale lê in die nuansering van die basiese motiewe van die verhaaltipe. Nuanses is belangrik omdat dit die besondere etos agter die gebruik van die betrokke tipe verraa. Die nuanses van elke verhaal moet afsonderlik beoordeel en beskryf word.

Nadat die navorsers die drie verhale vir hul nuanseringe ondersoek het, kom hulle tot die gevolgtrekking dat die Agikarverhaal die naaste aan die tradisionele weergawe van Tipe 922 kom. Agikar 5-7 is kultureel genuanseer, maar het dieselfde tema as die tradisionele verhale in Tipe 922. Dit bevat geen besondere godsdienstige of politieke nuanses nie.

<sup>56</sup> Vergelyk addendum 1.1 vir meer inligting oor Aarne & Thompson se analise van volksverhale.



Genesis 41 is, soos Agikar 5-7, kultureel genuanseer. Maar Genesis 41 het ook 'n godsdienstige nuanse wat dit van die Agikarverhaal sowel as van tradisionele Tipe 922-verhale onderskei. Die godsdienstige nuanse lê in Josef se vermoë om die farao se drome uit te lê. Dié vermoë is deur God aan hom verleen. Hierdie nuanse kom nie in die Aarne-Thompson-katalogus onder Tipe 922 of in enige van die gelyste verhale voor nie. Dit verteenwoordig 'n "less traditional use" van Tipe 922 (Niditch & Doran 1977:187).

Die verhaal in Daniël 2 staan selfs nog verder van die tradisionele weergawe van Tipe 922 as Genesis 41. Hier word die basiese patroon van Tipe 922 slegs gebruik as raamwerk vir 'n belangriker tema oor die openbaring van die goddelike wil (Niditch & Doran 1977:187). Naas die tipiese motiewe van Tipe 922, bevat Daniël 2 nog twee aksiemotiewe (gebed en die antwoord van gebed) en een karaktermotief ('n goddelike helper) wat vreemd aan Tipe 922 is. Hierdie addisionele motiewe het geen plek in die tradisionele wysheidsverhale waarin wysse manne op hulle eie slaag nie (Niditch & Doran 1977:190). Motiewe van versoeke om hulp en die voorsiening van hulp deur 'n helper is eerder kenmerkend van die Aarne-Thompson tipes 300-749. In dié gevalle is die helper en helpende aksie gewoonlik magies van aard, maar nie goddelik nie. Die goddelike (teenoor die magiese) kwaliteit is 'n kulturele nuanse op die basiese motief van hulp, maar die motief bly steeds vreemd aan Tipe 922.

Niditch & Doran (1977:193) kom dan tot die gevolgtrekking dat die tradisionele wysheidsverhaal in Daniël 2 substansieel hervorm en herbenut is, alhoewel dit nie volledig verlore gegaan het nie. In terme van die struktuur van motiewe volg Daniël 2 die tradisionele orde, maar voeg ook motiewe of inhoudselemente by wat nie normaalweg in die patroon voorkom nie. Die tradisionele eenvoudige tema oor wysheid en sukses verdwyn in die agtergrond as Daniël 2 eerder wys na 'n nuwe vorm waarin die interpretasie van droomsimbole die aanvaarbare norm word om goddelike openbaring te ontvang.

Die skrywers merk op dat Daniël 4 en 5 'n soortgelyke hervorming van die tradisionele tipe verteenwoordig (Niditch & Doran 1977:192). In hierdie verhale kom tradisionele motiewe ook steeds voor, selfs waar dit ontoepaslik binne die huidige boodskap van die werk is.

Niditch en Doran se werk is waardevol as dit die verhouding tussen tematiese elemente en orde in die verhaalpatrone ondersoek, asook die omvang van verhaaltipes bekijk. Hulle poeg ook om kriteria te vestig vir die formele analise van bybelse verhale, asook verhale uit die antieke Midde Ooste. Deur die omvang van hul studie te beperk, kry die skrywers dit reg om behoorlik op die inhoud van die verhale asook die struktuur van die inhoud te konsentreer.

Dit is ook die eerste poging om tipologiese patrone, wat deur navorsers van volksverhale ontwikkel en beskryf is, te benut. Die Aarne-Thompson-tipologie verskaf 'n standaard waarteen die verhale geëvalueer kon word. Dit maak dit moontlik om die onderlinge ooreenkomste sowel as verskille tussen die drie verhale en ander verhale in die verhaaltipe te ondersoek.

Niditch en Doran meen dat Daniël 2 in sy basiese struktuur met Tipe 922 ooreenkom, maar in motiewe groot verskille vertoon. Dit demonstreer die probleme in klassifikasiesistelsels wat op temas of motiewe gebaseer is. Die Aarne-Thompson-katalogus wil vir alle temas en alle variasies op die temas wat in volksverhale voorkom, ruimte maak. Elke permutasie en kombinasie van motiewe kry 'n onderskeie

katalogusnommer, en word 'n "tipe" genoem. Dit veroorsaak dat Aarne-Thompson met 'n groot getal verhaaltipes eindig, terwyl elke tipe slegs 'n klein aantal verhale bevat. 'n Probleem wat daardeur veroorsaak word, is dat motiewe en temas tussen kategorieë saamval. Sommige verhale kon maklik by meer as een verhaaltipe ingedeel word. Dit beperk die waarde van die katalogusstelsel. Dit is nie altyd moontlik om te bepaal waar een variant eindig en 'n volgende begin nie. Wanneer die tipologie op strukturele eienskappe gebaseer word, eerder as op temas en motiewe, word dit makliker om groter groepe verhale byeen te voeg. Dit is wat Vladimir Propp (1968) doen as hy die kategorie van "feëverhale" gebruik vir sy analise.<sup>57</sup>

Omdat die Aarne-Thompson-katalogus op die inhoud van verhale gebaseer is, en omdat talle bybelse verhale van tradisionele verhale verskil, meen ek het die katalogus beperkte waarde vir die analise van bybelse verhale.

Niditch en Doran sien raak dat Genesis 41 en Daniël 2 van Tipe 922 se beskrywing verskil, maar is nie in staat om 'n tipe daarvoor te vorm wat beide die verhale beskryf nie. Hulle toon ook nie aan hoe die twee bybelse verhale aan mekaar verwant is nie, en hoe die twee verhale stadia na 'n nuwe vorm is wat wegbeweeg het van die tradisionele vorm. Hulle slaag nie daarin om aan te toon hoe ander bybelse verhale wat dieselfde vorm vertoon, hierby gegroepeer kan word nie.

#### 2.2.6.9 Gevolgtrekking

Dié kort beskrywing van die huidige stand van navorsing toon dat daar nie konsensus oor *genreklassifikasie* of strukturele patrone bestaan nie. Tog is daar 'n tendens om die verhale in Daniël 2, 4 en 5 saam in een groep te plaas, en die verhale van Daniël 3 en 6 in 'n ander groep. Dit is moontlik dat die navorsers dié indeling bloot intuïtief gemaak het, soos Propp (1968:6) beweer. 'n Strukturele en formele analise sal dit myns insiens bevestig. Wanneer die analise slegs op gedeelde patrone gebaseer word, lei dit tot diverse resultate.

Daniël 1-6 verskaf 'n klein verhaalkorpus wat verrassend problematies vir navorsers wat die strukture bestudeer om dit te klassifiseer, blyk te wees. Die gebrek aan 'n gestandaardiseerde *genreklassifikasiesisteen* bemoeilik ook die gesprek aansienlik.

Ek meen dat die Daniëlverhale as mantiese wysheidsliteratuur gelees behoort te word, en dat dit as hofverhale beskryf kan word.

#### 2.2.7 Daniëlverhale in 'n apokaliptiese boek

Die verhale in die Daniëlboek (Dan 1-6) vertoon nie apokaliptiese eienskappe nie, met die uitsondering van Daniël 2, wat oor Nebukadnesar se droom handel.<sup>58</sup> Die verhale vorm egter deel van die groter geheel

<sup>57</sup> Die Proppiaanse metode van analise word redelik volledig op die onderskeie Daniëlverhale toegepas. Vergelyk by die struktuur-analitiese bespreking van die onderskeie verhale.

<sup>58</sup> Jeffery en Humphries sien die verhale oor Nebukadnesar, Belshazzar en Darius (Dan 1, 3-6) as hofverhale. Heaton sien dit as populêre romanses, en Von Rad sien dit as wysheidstyl-dramas in die tradisie van die Josefverhale in

van die boek, wat dit onmoontlik maak om die verhale los van die visioene te lees.<sup>59</sup> Dit beteken dat die apokaliptiese milieu wat in Daniël 7-12 voorkom, noodwendig bydra tot die agtergrond waarteen die leser die res van die verhale lees. Daarom het ek in addendum 2.1 die gekompliseerde vraag probeer beantwoord of Daniël apokaliptiese materiaal is, en wat met *apokalipties* bedoel word.<sup>60</sup> Hierna is dit moontlik om die vraag te beantwoord wat in die verklaring van die Daniëlverhale essensieel is, naamlik of die Daniëlverhale (Dan 1-6) ook apokalipties verklaar moet word op grond daarvan dat dit in 'n boek met duidelike apokaliptiese trekke opgeneem is.

Die volgende opsommende opmerkings kan gemaak word:

- die term *apokaliptiek* het 'n gelade konnotasie gekry, maar by gebrek aan 'n beter term moet dit gebruik word, met goeie kwalifisering, om 'n onderskeie literatuursoort aan te dui;
- apokaliptiek het veel in gemeen met *wysheid*, en veral *profesie*, waaruit dit groei;
- as dit soveel anders as die profetiese literatuur lyk, het dit te doen met die hooploosheid en hopeloosheid waarmee die huidige situasie beleef word;
- die Daniëlboek is die begin van 'n nuwe beweging, van apokaliptiese literatuur, en vind baie nouer aansluiting by sy profetiese voorgangers as apokaliptiese navolgers, wat in verskeie opsigte verword het;
- die ooreenkoms tussen die Ou en Nuwe Testament se apokaliptiese gesigspunte suggereer dat die apokaliptiese uitkyk nie die profetiese vervang het nie.<sup>61</sup> Die twee uitkyke het eerder langs mekaar bestaan. Die apokaliptiese het die profetiese verryk en uitgebrei, maar nooit verdring nie. Profesie vra dat die werklikheid van die wêreld aanvaar word, en dat die gelowige in verantwoordelikheid

---

Genesis (Baldwin 1978:46). Daar is min daarin wat aan sogenaamde apokaliptiese eienskappe herinner Baldwin (1978:51) meen dit is nie nodig om die verhale aan 'n ander *genre* toe te skryf nie. Dit is te nou ingebed in die hele boek. Apokaliptiek is in staat om talle verskillende literêre vorme aan te neem en dit in 'n geheel te verbind. Dit is een rede hoekom dit so moeilik is om 'n omvattende definisie van apokaliptiek te gee. LaCocque (1988:183) maak die opmerking dat as ons net Daniël B (Dan 7-12) tot ons beskikking gehad het, dit maar valierig sou vertoon het. Die verhale demonstreer op 'n lewendige en hoogs interessante wyse die teologiese waarheid wat ook in die visioene weergegee word, maar daar op 'n enigmatische wyse. Montgomery (1927:89) meen hoofstuk 2 is nie apokaliptiek nie. Dit is niks meer as die storie van 'n koning se droom wat sy angste oor sy onmiddellike toekomst en sy opvolgers reflekteer nie. Gammie (1976:191) sien ook slegs Daniël 7-12 as apokaliptiek. Hy meen Daniël 2 is nie 'n apokalips nie, omdat dit oor God se alwetendheid en almag handel. Die verhouding met die koning word ook as positief beskryf. So 'n siening ignoreer egter die verwysing na 'n vyfde ryk, wat 'n einde aan aardse rye maak.

<sup>59</sup> 'n Probleem kan maklik ontstaan as 'n teks in terme van 'n sekere verwagting gelees word, sonder dat die teks op sigself ernstig geneem word. Balzer (1991:408) verwys hierna: "In exegetical *praxis*, eschatology is normally used as a key ... this hermeneutical approach can have an intrinsic danger of becoming an *a priori* principle in biblical exegesis, the interpreter's *conditio sine qua non*, instead of the reverse. Therefore, exegesis usually radically adapts or eliminates contextual elements that do not fit into the general pattern ..." Vergelyk ook die opmerking in Rendtorff (1985:276) dat die visioene in Daniël 7-12 die droom van Daniël 2 op datum wil bring in die lig van die veranderde omstandighede tydens die Makkabese opstand. Dit plaas druk op die verklaring van Daniël 2, sodat dit apokalipties gelees moet word.

<sup>60</sup> Dit is 'n onderwerp waarvoor baie geskryf is en groot meningsverskil bestaan. Om reg daaraan te laat geskied, sal meer as die lengte van 'n proefskrif vereis. Wat ek in die addendum (2.1) gedoen het, is slegs om die oppervlak van die probleem te skets, sodat aan die hand van die kontreë enkele afleidings gemaak kan word wat nodig is om in ag te neem wanneer die verhale gelees word. Dit is nie 'n poging om die hele problematiek, asook alle bydraes te reflekteer nie.

<sup>61</sup> Vergelyk byvoorbeeld Collins (1984b:207) wat redeneer dat die Christelike leerstelling van Christus se opstanding, wat as basis van die Nuwe Testament gesien kan word, fundamenteel apokalipties van aard is.

voor die God van die geskiedenis leef. Die kanoniese apokaliptiese visie vra dat die mens steeds verantwoordelik sal leef, selfs al dink dit slegs in terme van die kort termyn.<sup>62</sup> Gelowiges mag leef vanuit die wete dat alhoewel die geskiedenis werklik is, dit nie die enigste werklikheid is nie. Verby alles wat ons weet, staan God as Werklikheid. Hy sal sy doel met die geskiedenis bereik. Die apokaliptiese begrip vervang nie die profetiese nie, maar komplementeer dit;

- die eskatologiese handeling is 'n JHWH-handeling, wat 'n nuwe tydperk inlei, en wat 'n element van die finale bevat;
- die boek is doelbewus in kodes geskryf, vir politieke en ideologiese doeleindes. Dit maak van die boek 'n unieke hermeneutiese uitdaging, omdat korrekte uitleg van die kodes 'n voorwaarde vir die verstaan daarvan is.

Die vertelling wat in **Daniël 2** vervat is, is aanvanklik as 'n verhaal sonder apokaliptiese trekke vertel. Die skrywer wat in die tweede eeu die verhaal oortel, voeg een aspek by die verhaal wat 'n apokaliptiese dimensie daaraan verleen. Hy doen dit met die byvoeging van die vyfde ryk. Die oorspronklike vertelling het slegs met Babiloniese troonopvolging te doen gehad. Die Joodse skrywer sluit aan by sy visioene (Dan 7-12) as hy die verhaal van Daniël 2 oortel, en sê dat wanneer aardse ryke hul gang gegaan het, die God van die hemel 'n vyfde ryk gaan oprig. Dié ryk sal alle aardse ryke tot 'n einde bring. Dit sal 'n ryk wees wat vir 'n baie lang, onbepaalde periode sal regeer. Hiermee beweeg die skrywer in die veld van apokaliptiese geskiedsbekouing.

Apokaliptiese geskiedsbekouing is pessimisties. Apokaliptiek het belangstelling verloor in die verbetering van die wêreld. Die literatuursoort word gekenmerk deur die verlange dat 'n nuwe wêreld sal deurbreek. In dié wêreld sal die Jood tot sy status as God se uitverkore dienskneg herstel word. En geen mag op aarde sal voor hom kan stand hou nie. Die vyfde ryk wat volgens Daniël 2 alle aardse ryke tot 'n einde gaan bring, vertel van die nuwe wêreld waarvoor die apokaliptikus wag.

Die **res van die Daniëlverhale** (Dan 1, 3-6) hoort na my mening in eie reg, as wysheidsliteratuur verklaar te word. Dié standpunt hou ook verband met die ontstaansteorie wat voorgestaan is. Die verhale is baie ouer as die visioene, wat eers in die tweede eeu bygevoeg is. Die verhale het in ander kontekste gefunksioneer, en die tweede eeuse skrywer herbenut dit om as eerste deel van sy troosboek te dien.

Waar die skrywer die verhale vertel om sy lesers te troos en aan te moedig om getrou te bly, skryf hy die visioene om sy lesers te oortuig dat hul God in soewereine beheer van die wêreld en sy gang is. Daniël 2 se droom en uitleg sluit by die visioene aan as die skrywer dieselfde betekenis daaraan gee: God se ryk sal alle menslike ryke oorweldig en vernietig.

<sup>62</sup> Dit is die boodskap van Daniël 1 sowel as van Daniël 2, wat die naaste aan die apokaliptiese visioene van die laaste deel van die boek (Dan 7-12) kom: God regeer soewerein, en die gelowige het die taak om verantwoordelik voor Hom sy lewenssaak uit te voer.



### 2.2.8 *Sitze im Leben*

Vir die Daniëlverhale se verstaan is dit belangrik om die vermeende en werklike historiese kontekste of *Sitze im Leben* daarvan te ondersoek. Dit kom in die uitleg van die verhale telkens ter sprake. Indien die hipotese korrek is dat die boek teen die agtergrond van twee verskillende milieus ontstaan het, is dit nodig om kortliks na beide te verwys. Die Daniëlboek gee voor om in die sesde eeu af te speel. Daarna kyk ek na die werklike agtergrond waarteen die boek ontstaan het, as Antiochus IV Epifanes die Jood se bestaan met sy helleniseringspogings bedreig.<sup>63</sup>

#### 2.2.8.1 Ballingskapsituasie: sesde eeu

Nadat Israel in ballingskap weggevoer is, leef die oorblywende koninkryk van Juda vir 'n eeu in die skaduwee van konflikte tussen die groot magte. Juda was die minder belangrike van die Hebreërsstate, weg van die belangrikste kommunikasieweë en die see. Dit bestaan eers as 'n vassal van Assirië. Juda kan nie loskom van Assirië nie, al probeer dit baie hard om teen die einde van die agtste eeu sy onafhanklikheid te herwin. Hierna is Juda vir 'n kort rukkie 'n vasal van Egipte. Teen die einde van die sewende eeu volg Babel die Assiriese wêreldmag op, en Juda word 'n vasalstaat van die Babiloniese wêreldmag (Soggin 1984:231).

In ongeveer 608 sterf koning Josia na 'n mislukte poging om Egipte te stuit in sy opmars teen die Babiloniese ryk.<sup>64</sup> Josia het volgens die Kronis en Deuteronomis dit reggekry om in sy relatief lang regeringstyd die prosesse van verheidensing teen te werk, wat in die regeringstyd van sy oupa Manasse en sy vader Amon hoogty gevier het.<sup>65</sup> Die skrywer van die Daniëlboek plaas sy karakters teen dié milieu – die vier Jode het in Josia se tyd in Jerusalem geleef. Dit is die tyd dat die wetboek ontdek sou word, en die groot

<sup>63</sup> Human (1999:360) meld dat die eksegeet met 'n bepaalde konsep van "Israel se geskiedenis" werk wanneer hy 'n teks begin analiseer. Dié konsep vorm die historiese vertrekpunt of voorveronderstelling. Die geskiedenis-konsep val nie uit die lug nie. Verantwoordelike teksanalise konstrueer hierdie beeld met behulp van (onder andere) bybelse tekste. Die konsep bly egter 'n rekonstruksie. Die "prentjie" van die geskiedenis of *Sitze im Leben* van 'n bepaalde teks funksioneer as 'n hermeneutiese sleutel wat die brug vir die teks se toepassing na die hedendaagse konteks slaan.

<sup>64</sup> 2 Konings 22-23 en 2 Kronieke 34-35 beskryf Josia se lewe en vermeende godsdienstige hervormings. Veral die Kroniekskrywer se weergawe van die gebeure rondom die jong koning Josia word vandag as verdag beskou (Soggin 1984:242). Die Kronis plaas die indringende hervormings van Josia in die periode terwyl hy slegs as regent regeer. Die hervormings het ook niks met die ontdekking van die Wetboek te doen nie. Die Kronis verbind die hervormings aan die herowering van die gebiede wat in die noorde voorheen aan Israel (Tienstammeryk) behoort het, en in die suide wat aan die Filistyne afgestaan is. Josia kan dit doen omdat die val van die Assiriese hoofstad 'n vakuum gelaat het. Die oorblywende Assiriese magte skuil by Karkemis. Farao Neco II (609-594) is op pad om hulp aan dié magte te verleen, om die Babiloniese opinars teen te staan. Josia staan die farao teë (deur hom aan te val, of deur gevang te word en te weier om hom aan die Egiptiese koning te onderwerp), en sterf in Jerusalem. Historici praat soms van die "conspiracy of silence" oor Josia se dood (Soggin 1984:247). 2 Konings 23:29 meld verkcerdelik dat Neco "teen" die koning van Assirië opgetrek het.

<sup>65</sup> Manasse en Amon regeer saam ongeveer sewe en vyftig jaar. "To get a reliable picture from the 'devotional writings' of the Deuteronomic historian and the Chronicler is a frustrating task" (Ahlström 1993:770).

pasga gevier word (2 Kon 23:21-23; 2 Kron 35:1-9).<sup>66</sup> Josia word opgevolg deur sy seuns Joahas, Jojakim en Sedekia, asook sy kleinseun Jojagin, wat almal vir 'n kort tydjie regeer.<sup>67</sup>

Die laaste sterk koning van Assirië was Assurbanipal, wat in 626 sterf, of dalk so vroeg as 631. Onder leiding van sy opvolger, Assur-uballit, verswak die ryk.<sup>68</sup> Dit is die tyd dat die hoof van die Chaldeese weermag, Nabopolassar, die geleentheid aangryp om die swak seun van Assurbanipal te onttroon deur homself as nuwe koning van Babilonië uit te roep.<sup>69</sup> Later sluit hy 'n alliansie met Cyaxares I, die koning van die Mede, wat sy posisie versterk. Die alliansie word verseël deurdat Cyaxares die hand van sy dogter, prinses Amuhia, aan Nabopolassar se seun, die jong prins Nebukadnesar gee.

Die Neo-Babiloniese ryk onder leiding van Nabopolassar brei sy mag met rasse skrede uit.<sup>70</sup> Nabopolassar beleër Nineve, wat voorheen die hoofstad van Assirië was. Hy het die anti-Assiriese magte verenig, waaronder die Arameërs en Chaldeërs. Die stad word in Augustus 612 deur die gesamentlike magte van die Babiloniërs en die Mede ingeneem.<sup>71</sup> Dit beteken die einde van drie eeue van Assiriese heerskappy oor 'n groot gebied, wat Israel se grondgebied insluit. Assurbanipal se beroemde biblioteek word ook in die debris van die ruïnes begrawe.

As Assirië val, word sy grondgebied tussen Medië en Babilonië verdeel.<sup>72</sup> Cyaxares kry die noordelike deel, terwyl Nabopolassar heerser van die suidelike deel word, wat Sirië, Egipte en Palestina insluit.

Jojakim, wat nou in Juda regeer, is pro-Egipties en werp sy lot by die Babiloniërs se opponente in.<sup>73</sup> As Nebukadnesar Palestina binneval, is dit eintlik om Egipte se invloed omver te werp.<sup>74</sup> Verskeie profete sien

<sup>66</sup> Vir die problematiek van wat die hervorming behels het, en wat met die Wetboek bedoel word, vergelyk Soggin (1984:243-245) en Ahlström (1993:770-781). Die Bybelse skrywers gebruik 'n post-eksiliese religieuse model wat aan Hiskia en Josia toedig dat hulle die suiwer Jahwistiese godsdiens hervestig, deur terug te gryp na die Mosaïese wortels daarvan. Dit is 'n probleem dat talle moderne historici dié model toegeeën het en die geskiedenis daarvolgens verklaar.

<sup>67</sup> Dié periode word soms deur historici "die skemering van Juda" genoem, omdat Juda aan die einde van die pad gekom het (Soggin 1984:247).

<sup>68</sup> Of Ashur-etil-ilani, seun van Assurbanipal en waarskynlik mede-regeerder vir 'n paar jaar. Hy regeer van 631/630-623 (Ahlström 1993:755).

<sup>69</sup> Assurbanipal se broer, Shamashi-shum-ukin, kom reeds in 652 in opstand. Hy is as koning oor Babel deur sy pa, Esarhaddon, aangestel. Die opstand word onderdruk (Ahlström 1993:741-749). Daar was vir baie jare wyd verspreide onrus en opstande onder die onderworpe volke asook onder die heersersklas. As deel van die stryd om die troon as Assurbanipal sterf, word Sin-shar-ishkun koning van Babel. Hy is ook 'n seun van die ou koning. Na 'n kort rukkie word hy deur Nabopolassar oorwin. Nabopolassar, 'n Chaldeese generaal, regeer van 626-605. Hy bevry Babel van Assiriese oorheersing. Sin-shar-ishkun vervang sy broer as koning van Nineve (rondom 623), en hy regeer tot in 612 met sy dood. Dit is nie bekend hoe hy op die troon gekom het nie (Ahlström 1993:755).

<sup>70</sup> Nabopolassar noem homself "die seun van niemand" (Ahlström 1993:755). Hy lui die neo-Babiloniese of Chaldeese Dinastie in.

<sup>71</sup> In 616 word Nabopolassar se opmars eers deur 'n gesamentlike mag van Egipte en Assirië gestuit. Die Babiloniese Kroniek vertel dat Sin-shar-ishkun sy magte oorwin. Nabopolassar vlug na Takritain waar sy vyande hom beleër. Vir 'n onbekende rede word die beleg gelig. Dit mag moontlik te doen hê met die inval van Cyaxares (Ahlström 1993:756-757).

<sup>72</sup> Nahum 1:15 verwys na dié gebeurtenis: die goeie nuus is dat die verdrukker nie weer deur Israel se grondgebied sal trek nie.

<sup>73</sup> Sy aanstelling is polities. Farao Neco vervang Joahas met sy broer Jojakim, omdat hy pro-Egipties is (Ahlström 1993:780). Eljakim verander self, volgens Soggin (1984:248), sy naam na Jojakim. Wat die rede daarvoor was, is nie bekend nie.

<sup>74</sup> Neco II van Egipte val die Chaldeese grondgebied binne in 606. Nebukadnesar word aangestel om die Egiptiese magte aan bande te gaan lê. By die Slag van Karkemis word Egipte oortuigend verslaan. Die Babiloniese Kroniek sê dat geen Egiptenaar ontsnap het nie. Dit is 'n gebruikelike Semitiese oordrywing. Dit is die einde van Egiptiese

die dwaasheid in om op Egipte te vertrou teen die onweerstaanbare mag van die Babiloniese magte, en die geskiedenis bewys hul waarskuwing as geldig. Jojakim swaai sy lojaliteit na Babel nadat die Babiloniese magte Askalon in 604 oorwin.<sup>75</sup>

Die Babiloniese magte word na Sirië gestuur om 'n opstand te onderdruk. Nabopolassar vertrou die taak aan sy seun Nebukadnesar toe.<sup>76</sup> Kort hierna val Nebukadnesar Egipte binne, met die doel om opposisie teen die vestiging van die Babiloniese ryk in dié gebied te ondermyn. Die Babiloniërs word in 600 deur die Egiptiese magte verslaan. Neco volg sy oorwinning op deur die suidelike kusgebied van Palestina binne te val en dit te onderwerp. Jojakim besef dat hy nou vir sy dislojaliteit gestraf kan word. Hy kom in opstand teen die Chaldese koning, en verklaar sy lojaliteit aan die Egiptiese farao.<sup>77</sup>

Nebukadnesar is die kroonprins. Net as hy Egipte binneval, kom die boodskap dat sy vader gesterf het. Hy kies die kortste pad terug na Babel om die troon te bestyg, en laat die soldate in die hande van sy generaals. In 599 is Nebukadnesar terug in Siro-Palestina.<sup>78</sup> Hy vernietig Arabiese weerstand teen sy regering. Hierna stuur hy sy troepe in die winter van 598/597 om die suide van Palestina te onderwerp. Die Babiloniese Kroniek meld dat hy "teen die stad van Juda kamp opslaan, en op die tweede dag van die maand Adar beset hy die stad en neem sy koning gevange."<sup>79</sup> Hy stel 'n koning van sy keuse aan in die stad" (Ahlström 1993:785). Die ballinge word aan generaals oorgegee om hulle na Babel terug te bring.<sup>81</sup>

Die val van Jerusalem vorm 'n waterskeiding in die geskiedenis van Israel. Met die stad se val kom die Dawidiese dinastie wat meer as vierhonderd jaar geduur het, tot 'n val. Dit is die einde van die monargie in Israel, asook die bestaan van Israel as onafhanklike staat. Eers weer in die tweede eeu v.C. sou Israel (of Juda) tydelik onafhanklikheid beleef, met 'n eie monargie. Die val van Jerusalem beteken ook die val en vernietiging van die tempel.

heerskappy oor Siro-Palestina. Ribla word die Babiloniese hoofkwartier wat enige Egiptiese inmenging verhoed (Ahlström 1993:760).

<sup>75</sup> Dit is nie duidelik of die Babiloniërs teen Jerusalem opruk in dié tyd nie. Die verwysing in 2 Konings 24:1 kan na 'n afdeling Babiloniese soldate verwys wat Jerusalem binnekoin, of na die optmars van Nebukadnesar deur die suide van Palestina. Dit sou enige ondergeskikte koning die skrik op die lyf gejaag het (Herrmann 1973:99).

<sup>76</sup> Esra 5:12 verwys na Nebukadnesar as "die Chaldeer".

<sup>77</sup> Rendtorff (1985:52) meen dat Jojakim dit doen as reaksie op die nederlaag wat die Babiloniërs in hul winterkampaanje teen Egipte lei.

<sup>78</sup> Die chronologie van die Egiptiese en Siriese invalle is nie uit bronne duidelik nie (Soggin 1984:246). Een van die gevolge hiervan is dat die jaar wat Jerusalem finaal val, nie duidelik is nie: navorsers kies gewoonlik tussen 598 en 597, en 587 en 586.

<sup>79</sup> Nebukadnesar kom self, volgens die Babiloniese Kroniek, na Jerusalem om die stad te beleër. Op die tweede Adar 597 (16 Maart) val die stad. Dit is 'n rare verskynsel dat 'n presiese datum in geskiedskrywing uit dié era vermeld word (Ahlström 1993:786). Rendtorff (1985:52) is van mening dat Jojagin die stad vrywillig aan die Babiloniese magte oorgee, kort nadat hy die regering van sy pa oorgeneem het. Dit is egter onwaarskynlik, as die uiteindelijke straf waaraan Jojagin onderwerp word, in gedagte gehou word.

<sup>80</sup> Die nuwe koning is Jojagin se oom, Mattanja. Hy is 'n seun van Josia. Die koning verander sy naam na Sedekia. Jojagin se seuns word voor sy oë doodgemaak, waarna sy oë uitgesteek word en hy na Babel in kettings weggevoer word. Dit is sy straf vir die opstand wat hy teen Babel aangevoer het. Na gevangenskap van sewe en dertig jaar (in ongeveer 560) word Jojagin begenadig deur Ewil-Merodag en toegelaat om van die koning se tafel te eet (2 Konings 25:27-30; Rendtorff 1985:52-55).

<sup>81</sup> Die verdere geskiedenis van die opstand, beleg van agtien maande en totale vernietiging van Jerusalem in 587/586 is nie in die Daniëlboek ter sake nie, en word nie hier verder geskets nie. Die boek plaas Daniël teen 'n vroeë ballingskap van Jode. Die ballinge word in drie golwe na die vroweraar se land weggevoer: in 597, 586 en 582 (volgens Jer 52:30). Die getal ballinge is klein (Ahlström 1993:798).



Die Kroniekeskrywer meen die land moet hierna vir sewentig jaar onbewoon en onbework bly lê, om te vergoed vir die Sabbatsjare wat die volk nie gehou het nie (2 Kron 26). Die lengte van die ballingskap – sewentig jaar - is die vervulling van die profesie van Jeremia (Jer 29:10). Dit kom egter nie met die historiese werklikheid ooreen nie, en is die produk van 'n post-eksiliese geskiedenis-konsept (Rendtorff 1985:55-56).<sup>82</sup>

Dit is onduidelik of die weggevoerde Jodeers iewers georganiseerd aanbid het, en waaruit hul aanbidding bestaan het. Konjektur wat aangebied is, wil dat die liturgie van die woord in dié tyd in die ballingskapsituasie ontstaan het. Dit lei later tot die instelling van die sinagoge. Geen offers word deur die ballinge in die vreemde gebring nie.<sup>83</sup>

Die Persiese ryk bereik sy politieke en geografiese hoogtepunt met die aanbreek van die vyfde eeu. Kores heers oor die grootste ryk wat nog ooit in dié deel van die wêreld ontstaan het. Sy seun en opvolger, Kambuses, oorwin Egipte in 525 en brei so die koninkryk selfs nog verder uit. Darius Histapes regeer vanaf 522 tot 486. Hy is 'n waardige opvolger vir Kores (Sirus of Cyrus) en 'n goeie regeerder. Sy ryk strek van die Indusvallei tot die Egeïese See, en van Libië tot in Europa noord van die Donau. Hy stel twintig satrape in, elk met 'n semi-otonome regeerder wat plaaslik selfstandig regeer. Die stelsel balansier sentrale gesag en 'n mate van lokale selfstandigheid. Die Perser gebruik Aramees as amptelike rykstaal. Dit is die taal waarin die "amptelike" dokumente in Esra en Nehemia voorkom. Dit is ook die taal van Daniël 2 tot 7.

Darius is bekend vir verskeie prestasies: die kanaal wat hy laat bou tussen die Nyl en die Rooi See, uitgebreide wetlike hervormings en 'n gestandaardiseerde muntstelsel. Slegs in een opsig is die magtige ryk onsuksesvol. Dit kan nie Griekeland onderwerp nie.

Darius word opgevolg deur sy seun Xerxes (486-464), wat baie minder indrukwekkend voorkom. Sy regering begin met die onderdrukking van 'n opstand in Egipte, en in 482 met 'n opstand in Babel. Xerxes onderwerp Babel hardhandig. Hy breek die muur af, brand die tempel af en smelt die standbeeld van Marduk. Hierna probeer Xerxes om sy vader se onvoltooide werk verder te voer, deur Griekeland te onderwerp. Hy verower Athene en brand die Akropolis af, maar net sodat 'n derde van sy vloot naby Salamis vernietig word. Xerxes laat generaal Makedonius in Griekeland agter, maar dié se magte word in 479 te Plataea byna volledig vernietig. Xerxes sterf in 464 in 'n sluipmoordaanval, en sy jonger seun, Artaxerxes I Longimanus, beset die troon op 'n onregmatige wyse. Hy regeer tot in 423. In dié tyd onderdruk hy 'n opstand in Egipte, en staar hy voortdurend aanvalle deur die Grieke in die gesig.

In die periode van 515-450 weet ons baie min van die lot van die Jode.<sup>84</sup> 'n Mens kan egter aanvaar dat hul toekoms onseker en ontmoedigend gelyk het. Die verwagting van 'n herleefde Dawidiese ryk realiseer

<sup>82</sup> Vir 'n rekonstruksie van die eksiliese periode word hoofsaaklik gesteun op die inligting wat Jeremia, Ezechiël en Jesaja (40-55) bied. Klaagliedere en enkele Psalms skets ook die prentjie en gemoedstoestand van die volk in dié tyd. Die spanning tussen die twee groepe, dié wat weggevoer is en dié wat agtergebly het, en wat die wettige erfgenaam van die tradisies van die heilsgeskiedenis is, speel nie in die Daniëlverhale enige rol nie, en word nie hier verder bespreek nie.

<sup>83</sup> Met die uitsondering van die Joodse gemeenskap te Elefantini, 'n eiland in die Nyl, waar 'n tempel opgegrawe is waar Jode 'n sinkretistiese tipe kultus gehad het (Bright 1959:405-407).

<sup>84</sup> Die Jode noem die periode die Tweede Tempel, na aanleiding van die tempel wat in 516 voltooi is - dit is die tempel wat later deur Herodes verfraai en vergroot is, en in die 70 n.C.-opstand deur die Romeine verwoes is.



nie soos die profete dit wou hê nie. Min Jode stel belang in repatriasie, die herstel van Jerusalem, en die heropbou van die tempel. Meeste bly in die stede en dorpe van hul ballingskap. Die algemene volksverhuising wat deur Deuterocesaja, Sagaria en ander voorsien is, realiseer nie.

Die sesde eeu bevat die verdwyning van elke sigbare uitdrukking van Israel se bestaan. Die ouer, voorballingskapse vorms van geloof en volksbestaan verkeer in 'n krisis. Dit is 'n tyd van kultuurbotsings, politieke onderdrukking, vreemde imperialisme, ekonomiese krisis, en die angs van godsdienstige aanpassing en verandering. Die toekoms het geen vorm nie (Baldwin 1978:51-2). Wat skort, is 'n nuwe wêreldbeeld en 'n meer omvattende begrip van die geskiedenis, wat ook voorsiening inmaak vir ander nasies en hul rol in God se wêreld. "On foreign soil, in a missionary situation, the God of gods revealed Himself in ways meaningful to the new culture and background" (Baldwin 1978:53).<sup>85</sup>

In die sesde eeu bly Babel 'n sentrum vir Joodse gemeenskapslewe, met talle Jode wat voorspoed beleef. Sommiges, soos Nehemia, bereik selfs hoë politieke posisies aan die Persiese koninklike hof.

Die ballinge het hulself in die dorpieë gevestig, huise gebou en wingerde en landerye aangelê. Uit buitelykse Babiloniese geskrifte word dit duidelik dat Jode 'n rol in die besighedswêreld begin speel het. Hulle het die lokale taal, Aramees, aangeleer en lokale name vir hul kinders begin gebruik. Verskeie wetkodes en historiografiese sowel as die redigering van profetiese boeke en die neerskryf van profete soos Esegiel en Deuterocesaja se prediking kom tot stand.

Wat die Joodse gemeenskap op Judese grondgebied betref, word volgens die lys van Esra 2 en Nehemia 7 bereken dat so min as vyftigduisend Judeërs na die land terugkeer het. Na Serubbabel was daar waarskynlik geen inheemse goewerneur meer nie, maar is die distrik vanuit Samaria geadmistreer, met lokale sake onder die beheer en toesig van die hoëpriester.<sup>86</sup> Spanning met die provinsiale amptenare was 'n haas alledaagse gebeurte. In Xerxes se regeringstyd is die Jode aangekla van opstand. Dié aanklagte lei waarskynlik tot herhaalde strooptogte en afdreiging teen die Jode. Die Jode in Judca was in 'n desperate posisie. Juda bly vir 'n eeu onder Persiese heerskappy. Daar bestaan geen bronne wat die toestand in dié periode skets nie. Heel moontlik het dit dieselfde gebly as in die tyd waarvan Esra en Nehemia vertel (Rendtorff 1985:72).

Dit was nie net verhoudings met die inwoners van Samaria wat skeef geloop het nie. Ook die Edomiete het 'n gedugte vyand geword (Mal 1:2-5).

Tydens die regering van Artaxerxes I (Esra 4:7-23) het die Jode sake in die hande begin neem en hul stad self begin versterk. Die edelmannes van Samaria was gou om dit as opstand aan die Persiese owerhede te

(Verhoef 1993:103). 'n Argief van kleitablette wat uit die tweede helfte van die vyfde eeu dateer, is in die Babiloniese handelstad Nippur ontdek. Dit bied 'n interessante blik op die lewe van die Joodse *Diaspora*. Dit bevat die besighedsrekords van die bankhuis van Murashu. Talle kliënte se name bevat die teofore-elemente *jahu* of *jaw*. Dit is duidelik dat dié Jode in talle gevalle 'n leidende rol in die handels- en openbare lewe van hul gemeenskappe gespeel het (Rendtorff 1985:63-64). Esra en Nehemia skets die periode van die Edik van Kores (538) tot die einde van die aktiwiteit van Nehemia (ongeveer 430).

<sup>85</sup> In dié tyd word die gebruike ingestel dat alle Joodse mans elke oggend en aand saambid, dat alle seuns opgevoed word om die heilige geskrifte te lees, dat die Sjema op 'n mezuza (ornamentele kassie) op alle deurkosyne geplaas word, asook in 'n philakterie (leerdosie) tussen die oë tydens die oggendgebed (Cantor 1994:46).

<sup>86</sup> Het die feit dat Serubbabel spoorloos en woordeloos van die toncel verdwyn het, dalk te doen met die verskuiwing van die goewerneur se kantoor na Samaria, en Jerusalem se gevolglike politieke devaluasie?

## Hoofstuk 2: Forschungsgesichte

rapporteur. Die werk in Jerusalem word stopgesit. Dit was 'n opdrag wat die Perse met die mag van wapens afdwing.

Die Jode in Juda het die Tempeldiens voortgesit. Maar die moraal van die mense was nie baie goed nie. Godsdienstige laksheid was aan die orde van die dag. Die priesters offer swak en gebrekklike diere, tiendes word nie gereeld betaal nie, moraliteit lei skipbreuk en huwelike met heidene word algemeen (Mal 1:8). Die gevaar het daadwerklik geword dat as die gemeenskap in Juda homself nie regruk en nuwe rigting vind en sy moraal versterk nie, hy sy onderskeidende Joodse karakter kon verloor en begin disintegreer.

Bogenoemde is die omstandighede waarbinne die verhale van die eerste ses hoofstukke van die Daniëlboek hul ontstaan in een of ander vorm het. Die verhale moes die tweede eeuse Jode aanmoedig om in die nuwe omstandighede getrou aan die Here te bly. Getrouheid aan die Here word beloon met sy seën en 'n lang lewe.

### 2.2.8.2 Makkabeërsituasie: tweede eeu

Die tweede konteks waarbinne die Daniëlboek verder saamgevoeg en uitgebrei word, is dié van die tweede eeu. Nou staan Juda voor die grootste krisis van sy geskiedenis sedert die ramp van 587 v.C. Alexander die Grote het die Persiese magte verslaan, en haas die hele bewoonde wêreld onder sy septer verenig.<sup>87</sup> Na sy dood regeer sy vier generaals, omdat hy nie 'n troonopvolger op drie en dertigjarige ouderdom nalaat nie. Dit is twee van dié ryke wat om die besit van Palestina baklei - die Ptolemeërs in Egipte en Seleukiede in Sirië.<sup>88</sup>

Die Joodse gemeenskap in Jerusalem is beïnvloed deur die gevegte tussen die twee regeerders. Waar hulle eers verheug was oor die Seleukiede wat hulle kom verlos het van die Ptolemeërs, is daar geen twyfel dat daar ook talle ondersteuners van die Ptolemeïse ryk was nie. Die invloedryke Oniade-familie, onder leiding van Josef, het nie hul bande met die Ptolemiese regeerders verbreek nie. Josef aanvaar Antiochus IV as die regeerder, maar behou op slinkse wyse sy bande met Alexandrië. Die Tobiade is 'n groepering van Jode wat glo Hellenisme bied aan hulle die geleentheid om Judaïsme in die groot wêreld bekend te stel (Porteous 1979:181). Hulle minag die beperkende gebruike van die voorvaders en wil Antiochus se gebruike en modes in Antiochië na Jerusalem oordra.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Dit gebeur as hy die Persiese weermag van Darius III Codomannus in 333 verslaan. Hierna beleër hy Sirië en Palestina in 332. Hy verslaan die oorblyfsel van die Persiese leër by Gaugamela in 332, en val dan Egipte binne (Soggin 1984:284).

<sup>88</sup> Brueggemann (1997:104) merk op dat Christene dikwels baie min van dié periode weet. Hy skryf dit toe aan stereotipes wat van post-eksiliese Judaïsme gebruik word, wat uit die karikature van Wellhausen daarvoor ontstaan het. Dit reflekteer die anti-Semitiese tendens van Christene se interpretatiewe kategorieë. Vandag aanvaar navorsers dat in die post-eksiliese periode "there was a greatly variegated practice of Judaism bespeaking pluralism ... It was a pluralism that was theologically serious, with enormous imagination in its practice of faith and vitality in its literary inventiveness".

<sup>89</sup> Vir 'n verdere sosiologiese ontleding van die Joodse gemeenskap in hellenistiese tye, vergelyk Venter (1997a:70-78), wat die gemeenskap in twee groepe deel. Die groot groep armes produseer voedsel, en die klein elite-groep organiseer die gemeenskap om hulle te pas. Venter verdeel die boonste groep in die regeerder, regerende klas, retensie- of onderhorige klas, handelaarsklas en priesterklas. Die laer groep bestaan uit die armes, hande-arbeiders, onrein of gedegradeerde mense en die afskryfbare klas. Apokaliptiese literatuur, soos die Hemelvaart van Moses, 1

Seleukus regeer oor Palestina. Hy volg 'n beleid van toleransie teenoor die Jode. Godsdienstige vryheid word toegestaan. As hy 'n tekort op sy begroting het, stuur hy Heliodorus, sy minister, na Jerusalem. Volgens die verslag van 2 Makkabeërs 3:4-40 het sekere invloedryke Jode wat met aksie teen die hoëpriester, Onias III, met Antiochus ooreengekom dat private fondse in die tempel aan hom beskikbaar gestel sou word. Die ooreenkoms is dat Onias uit sy pos verwyder word. Onias is verplig om na die koninklike hof te reis om sy saak teen die lastering te stel.

Seleukus IV word in 176 deur Heliodorus vermoor.<sup>90</sup> Seleukus se broer, Antiochus IV Epifanes, volg hom op.<sup>91</sup> Antiochus is as gyselaar aan Rome oorhandig as deel van die vredesooreenkoms van Apamea. Hy is op pad huis toe na hy sy termyn as gyselaar in Rome uitgedien het. Die gyselaarskap vorm deel van sy vader se straf vir sy koloniaseringsbeleid. Antiochus IV hoor dat sy broer vermoor is. Hy bestyg haastig die troon. Kort daarna aanvaar hy 'n beleid, wat die Jode uiteindelik tot rebellie dryf. Dié beleid het te doen met die omstandighede waarin hy die ryk vind. Daar heers interne onstabiliteit as gevolg van die heterogene bevolkingsamestelling, en eksterne bedreigings van die Partiërs se kant, asook van die suide waar Ptolemeus VI Philopater (181-146) sy eise om beheer oor Palestina en Fenisië begin herhaal. Antiochus IV besef dat hy sy ryk sal moet verenig, asook sy finansiële posisie verstewig. Sy broer se oorloë teen Egipte het die staat in 'n ernstige finansiële krisis gedompel. Antiochus IV se veldtogte teen Egipte veroorsaak dat die Siriese staat steeds finansiële probleme ondervind.<sup>92</sup>

Om sy ryk te verenig, maak Antiochus IV die vergunning dat 'n klomp stede die reg mag kry om as Griekse polisse bekend te staan. Dit beteken dat dié stede op hellenistiese lees geskied word, met gimnasia en skole, asook die aanbidding van Zeus en ander Griekse gode. Plaaslike gode word in die proses met gode in die Griekse pantheon geïdentifiseer. Sy munte bevat 'n afbeelding van Zeus Olimpos met gelaatstrekke wat duidelik na Antiochus IV lyk, en hy noem homself Epifanes, die gemanifesteerde god.

Jerusalem ontsnap nie aan Antiochus IV se aandag nie. Talle invloedryke Jode het vrede met die helleniseringsbeleid, en werk saam met die Griekse oorheersers. Antiochus is bereid om hul kant te vat, mits hul sy wense uitvoer en die meeste geld lewer.

As Antiochus op die troon kom, is die pos van hoëpriester vakant. Onias III, die hoëpriester, is deur Antiochus se voorganger gearresteer. Josua (hy verwys graag na homself met sy Griekse naam, Jason), Onias se broer, maak aan die nuwe koning 'n aanbod van 'n groot som geld vir die pos van hoëpriester. Hy

---

Henog 85-90 en Daniël, ontstaan in die retensieklas. Die priesterlike aristokrasie werk saam met keiserlike magte. Dié groep soek elders na 'n tradisie wat hulle in hul verset kan versterk.

<sup>90</sup> Vir alle Seleukidiese datums bestaan onsekerheid vir een jaar. Dit is te wyte aan onsekerheid oor die "Seleukiede jaar" (312-311) wat gebruik word om alle verdere datums van af te lei.

<sup>91</sup> Die bynaam Epifanes kan verwys dat Antiochus meen dat hy die verskynsel van God is, of dit kan 'n stuk retoriek wees ("God geopenbaar"). Hoe dit ook al gesien word, dit is duidelik dat dit hoogs provokatief vir ortodokse Jode sou wees, en veral vir apokaliptiese Jode (Soggin 1984:292).

<sup>92</sup> Seleukus IV het probeer om die Jerusalemtempel se finansiële outonomie af te skaf, maar sonder sukses (Herrmann 1973:357). Die tempel was die belangrikste sentrum van ekonomiese mag in die land. Dit was tegelyk belastinginvorderaar, bank, spaarbank en pandhouer. Dit het beteken dat die tempel toegang tot groot bedrae geld gebied het. 'n Groot deel daarvan was egter die gelowiges se besittings. Dit is verstaanbaar dat die Jode dit as heiligsennis sou beskou om 'n tempel te beroof. Vir die Jode was daar die verdere gevaar dat hy sy deposito's kan verloor as die Seleukiede op die tempel toeslaan (Soggin 1984:294). Vergelyk die verhaal van 2 Makkabeërs 3, wat van 'n wonderwerk vertel wat verhoed dat die tempelskatte gekonfiskeer word.



verkry die aanstelling. Antiochus doen die aanstelling, alhoewel hy nie die wettige erfopvolging ag nie, omdat Jason sterk hellenistiese sentimente het. Die hoëpriester is immers die verteenwoordiger van die Jerusalemgemeenskap. Hy is verantwoordelik vir die lojale gedrag van die gemeenskap in Jerusalem.

Met sy aandag op Palestina het Antiochus IV egter gou besef dat hy besig is om die Romeine se aandag te trek. Die Romeine kon maklik sy optrede interpreteer as die verbreking van die vredesvoorwaardes van Apamea. Dit sou tot Romeinse ingrype teen hom lei.<sup>93</sup> Die Ptolemeërs was nog altyd 'n geallieerde van die Romeine. Oorlog met Rome moes vermy word, veral omdat Demetrius, die seun van Seleukus IV, steeds gyselaar in Rome was. Dit sou Antiochus IV se posisie in sy eie ryk verswak as Demetrius iets deur sy toedoen oorkom.

Die Tobiadeseksie van Jerusalem vind dit nodig om, veral in die lig van die aksie van Hirkanus en sy groep rebelle, hul lojaliteit aan die nuwe heerser te betoon. Hulle wil dit doen deur 'n politieke betroubare Jerusalem aan die heerser voor te stel.

Hellenisering is die byna onweerstandbare program en konsep van 'n nuwe wêreld, gebaseer op die *oikoumene*. Almal word genooi om deel hiervan te vorm, om in harmonie met die heerser te leef. Al wat nodig is om deel van die nuwe wêreld te word, is dat elkeen sy plek sal soek en vind. Dit is geen wonder dat talle Jode hulself afgevra het of die vloed van nuwe idees nie 'n unieke geleentheid vir Judaïsme is om werklik universeel te word nie (LaCocque 1988:26).<sup>94</sup> Antiochus vind dit gerieflik dat 'n prominente groep sy gesag en invloed aanvaar, en beplan om dit uit te brei deur die groep sy ondersteuning te bied.

Jason het nie slegs 'n groot som geld vir sy hoëpriesterskap belowe nie, maar ook om 'n sterk hellenistiese beweging op die been te bring. Vir dié doel verkry hy die koning se toestemming om 'n gimnasium op te rig (1 Makk 1:12-15; 2 Makk 4:12-16). Die gimnasium word 'n vereniging van gehelleniseerde Jode met definitiewe wetlike en burgerlike regte, binne die mure van Jerusalem. Griekse sport is onafskeidbaar deel van die kultus van Herakles en Hermes. Lidmaatskap van die sportklub behels erkenning van dié kultusse. Griekse modes en kleredrag word ingevoer. Jong priesters versaak hul pligte ter wille van die spele wat gereeld aangebied word en waar deelnemers naak is. Die besnydenis word ongedaan gemaak om die spot van die Griekse deelnemers aan die spele vry te spring. Die Grieke het besnydenis as 'n soort kastrasie beskou (LaCocque 1988:18; 1 Makk 1:15).

Die dekreet van Antiochus III dat Jode toegelaat word om volgens hul eie godsdienstige reëlings te leef, word vir alle praktiese doeleindes ter syde gestel.

“How far the Jews could collaborate with Roman power, how much they could compromise with Hellenistic culture and still remain true to Yahweh and his Law, was the agonizing question they encountered daily” (Cantor 1994:36).

<sup>93</sup> Hy was slagoffer van die vredesverdrag, as een van die gyselaars wat sy pa aan Rome oorhandig het.

<sup>94</sup> Cantor (1994:56) sê die Makkabese opstand het meer met die godsdienstige en kulturele splitsing tussen Jode te doen gehad het as met Antiochus IV se beleid. Dié stryd word tussen die onderskeie hoëpriesters van die tyd waargeneem, tussen rabbynse suiwerheid en die kollaborateurs. Die laaste groep beskou die Jode se tendens om hulself te isoleer, as 'n hindernis tot ontwikkeling en groei. Ook 2 Makkabeërs interpreteer, volgens Collins (1987:256), die Makkabese vervolging as die uitloeiing van die komplekse stryd binne die Joodse gemeenskap.



Antiochus IV volg sy vader se beleid om die ryk tot 'n groot eenheidsryk uit te brei. Daarvoor is Juda belangrik, vanuit strategiese oogpunt sowel as dié van potensiële inkomste.

Menelaus maak nog 'n hoër aanbod vir die hoëpriesterskap, en hy vervang Jason wat moet vlug vir sy lewe (2 Makk 3:4; 4:23). Van Menelaus is min bekend. Sommige twyfel of hy van priesterlike afstamming is. Hy is 'n lid van die party of groepering wat hellenisering voorstaan. Menelaus is nie in staat om sy omkoopgeld te betaal nie, en steel na bewering van die tempelvoorwerpe om dit vir geld te verkoop. As Onias, wat steeds in Antiogië is, beswaar hierteen aanteken, word hy vermoor. 2 Makkabeërs 4:33-38 meld dat Menelaus die sluipmoord gereël het. Jode wat teen Antiochus IV se helleniseringsbeleid gekant is, maak van Onias 'n heilige. Daniël 9:25-26 en 11:22 verwys moontlik na hom. Sy dood verbind die opposisiepartye aan mekaar, en gee momentum aan die opstand wat kort daarna uitbreek (vgl 2 Makk 3:1).

In 169 keer Antiochus IV terug van 'n suksesvolle inval in Egipte waar hy homself as farao in Memfis laat kroon het (Herrmann 1973:357).<sup>95</sup> Hy plunder die Jerusalemtempel van sy heilige voorwerpe en meubels. Hy konfiskeer van die goud. Dit volg op 'n storie dat Antiochus sy lewe in Egipte verloor het, en Jason met 'n duisend man Jerusalem beset en Menelaus na die Romeinse burg laat vlug (volgens 2 Makk 5:5-10). Antiochus se magte verdryf Jason, en hy word 'n vlugteling wat later in Sparta sterf.

In 168 val Antiochus Egipte weer binne, en sonder veel teenstand stap hy die antieke hoofstad Memfis binne. As hy met dieselfde doel op pad is na Alexandrië, lewer Popilius Laenas egter 'n ultimatum aan hom namens die Romeinse senaat.<sup>96</sup> Antiochus word bot beveel om koers te kry uit Egipte. Dit word duidelik gestel dat hy die vredesvoorwaardes wat die Romeine gestel het, oortree het. Popilius trek 'n kring om Antiochus en beveel hom om op die ultimatum te reageer voordat hy uit die kring mag stap. Antiochus het geen ander keuse as om die vernedering in die oë te kyk en oor te gee nie. In 'n slegte bui op pad huis toe, hoor hy dat die Jode sterk opposisie teen sy beleid en sy afgevaardigde betoon. Dié opstandigheid lei tot wat waarskynlik as die eerste pogrom in die Joodse geskiedenis beskryf kan word (LaCocque 1988:27).<sup>97</sup> Vroeg in 167 word Apollonius, bevelvoerder van die Misiëse huursoldate, met 'n groot mag na Jerusalem gestuur. Hy kom onder valse voorwendsel, en val die stad op 'n Sabbat binne. Talle Jode sterf<sup>98</sup> en ander word as slawe gevange neem. Die stad word geplunder en die stadsmuur afgebreek. Op dieselfde plek as Dawid se paleis, suid van die tempel, word 'n burg opgerig, die Akra.<sup>99</sup> Hiervandaan bewaar Siriese soldate die vrede in die stad. Vir die Jood is dit 'n gruwel dat 'n heidense vesting langs die tempelkompleks opgerig word. Waarskynlik verstaan die Siriese koning nie die sentimenteel-emosionele waarde wat sy vesting vir die Jood

<sup>95</sup> Dit is moontlik gemaak deur Rome se betrokkenheid by 'n oorlog teen Perscus van Masedonië. Rome kan nie bekostig om nou by die Siries-Egiptiese konflik betrokke te raak nie.

<sup>96</sup> Rome het Masedonië verslaan in die Slag van Lydna in 168 (Derde Masedoniese Oorlog), en kan nou weer na sy belange in die res van die wêreld omsien. Antiochus IV het hom vergis met die neutraliteit wat Rome die vorige jaar aan die dag gelê het.

<sup>97</sup> Soggin (1984:294) meld dat Antiochus IV se vete teen Egipte baie moontlik die noue bande wat Jerusalem met die groot Joodse gemeenskap te Alexandrië gehandhaaf het, onder 'n vraagtken geplaas het. Kon hy op Jerusalem se lojaliteit staat maak as soveel prominente Jode in Alexandrië woon, en noue bande met die elite in Jerusalem het?

<sup>98</sup> LaCocque (1988:20) meen dat soveel as veertigduisend gesterf het.

inhou nie. 'n Hellenistiese stadstaat, Akra, vervang die vorige stad, en later word die tempel as die heiligdom van die stadstaat beskou.

Akra word 'n polis, met mure en 'n garnisoen soldate. Nou kan Jerusaleem homself nie meer verdedig nie. Die hele stad word as Griekse eiendom beskou, insluitend die tempel. Judaïsme word geherorganiseer as 'n Siro-hellenistiese kultus waar JHWH met Zeus geïdentifiseer word. Plek word in die tempeldiens geskep vir die koninklike kultus van Zeus Epifanes.<sup>99</sup> Dit stel die vroom Jood voor die keuse tussen lojaliteit aan Antiochus IV en JHWH.

Die ontwyding van die tempel lei tot erge opstand en opposisie, en hieruit vloei Antiochus se laaste en vernietigende maatreels. Hy skort die gereelde offers op. Hy verbied die onderhouding van die Sabbat en die viering van alle godsdienstige feeste. Hy beveel dat alle kopieë van die Tora vernietig word. Die blote besit van 'n kopie is strafbaar met die dood. Hy verbied die besnydenis van kinders. Hy gee opdrag dat heidense altare regdeur die land opgerig word, en dat onrein diere daarop geoffer word. Hy verplig Jode om varkveis te eet (1 Makk 47-65). Hy stel in Desember 167 die kultus van Zeus Olimpos in die tempel in. Hy rig 'n altaar vir Zeus op, en hy offer varkveis daarop. Hy verplig Jode om aan die fees van Dionisios of Bacchus deel te neem. Hulle moet ook maandeliks ter viering van die koning se verjaardag offers in die tempel bring. Antiochus verdien onder die Jode die bynaam Epimanes (malman), in plaas van Epifanes (C le Roux 1995:xv).

Antiochus het waarskynlik nie verstaan hoekom sy optrede so 'n rebelshcid onder Jode tot gevolg gehad het nie. "... Antiochus did not interfere with the Jews everywhere and was driven to his oppressive actions by the fact that there was a division among the Jews in Judaea and Jerusalem" (Porteous 1979:20). Feit is: Hellenisering het definitiewe voordele ingehou. En die Daniëlboek asook die twee Makkebeërboeke bied slegs een perspektief op Antiochus. Hy was verseker nie so 'n slegte regeerder as wat sommige Jode hom skets nie.<sup>100</sup> Tog moes iets gebeur het dat die Jode hom met soveel afkeur beskryf het. LaCocque (1988:23) haal Polibius (26.10) aan wat Antiochus as 'n egte despoot beskryf. Hy was eksentriek en onbetroubaar. By tye was hy uitspattig liberaal en het hy met gewone mense gemeng. By uitsondering was hy ook wreed en tiranniek. Hy was ambisieus genoeg om homself as die opvolger van Alexander die Grote te beskou. Caragounis (1993:396) meld dat "from the Greek point of view Antiochus IV was not merely an astute, capable and enlightened monarch, he was even a good king."

Antiochus wou sy onderdane verenig. Hy doen dit deur hul gode in lyn te bring met sy eie gode. So is die Samaritaanse tempel aan Zeus Xenius gewy. Josefus, die Joodse geskiedskrywer, sê die Samaritane het

<sup>99</sup> Die presiese lokaliteit is nie bekend nie. Dié gebied is egter die mees waarskynlik, omdat dit die soldate die beste in staat sou stel om 'n ogie oor die tempel te hou. Dit is egter ook moontlik dat die Akra ten noorde van die tempel gebou was.

<sup>100</sup> Daniël 9:27 en 12.11 se "ding wat 'n gruwel vir God is", verwys na die kultus van Zeus Olimpos, wat in die tempel afgedwing word. Vergelyk ook Daniël 8:11-12 en 11:31-35 wat na Antiochus IV se verbod op offers in die tempel verwys.

<sup>101</sup> Soggin (1984:292) skets hom as 'n briljante man met besondere vaardighede wat van hom 'n uitstekende strateeg en militaris gemaak het. Hy was ook lief vir duur dinge en het groot somme geld op homself spandeer. Hy hardloop van een filosofiese skool na 'n ander, wat kan dui dat hy nie 'n sterk intellektualis was nie.

dit versoek.<sup>102</sup> Sommige Jode het ook niks daarmee verkeerd gesien om JHWH en Zeus met mekaar te identifiseer nie. Talle het egter besef dat so 'n kompromis die wese van hul godsdiens aantas, en die uniekheid van Israel se verhouding met JHWH ter syde stel.

Antiochus het egter nie probeer om 'n ander godheid op die Jode af te dwing nie. Hy wou slegs strukture skep waarbinne Jode hul God kon aanbid in lyn met die hellenistiese konsep van godsdiens. Dit was in elk geval eers sedert Menelaus hoëpriester geword het, dat JHWH openlik met Zeus geïdentifiseer is.

Antiochus het nie die Joodse reaksie op sy wetgewing verwag nie. Hy het dieselfde maatreëls op ander plekke ingestel, sonder veel teenstand. Uit die Jode se opstand kom Antiochus se verbod op die Joodse kultus.<sup>103</sup> Die opstandigheid lei tot wrede vervolging. Die verbod behels dat vroue wat hul kinders besny, saam met die kinders ter dood veroordeel is. Groepe wat die Sabbat onderhou, is uitgesnuffel en tereggestel. Talle sterf omdat hulle weier om onrein voedsel te eet (Dan 1). Die kern van die weerstand verenig en vorm later 'n groep wat bekend word as *Chasidim*, vromes of lojales.<sup>104</sup>

Le Roux (1993b:2) sien in die *Chasidim* 'n goed georganiseerde groep, wat reeds 'n hele ruk bestaan. Hulle is gekant teen die offisiële Jodedom met sy priesterklasse en aristokrasie. Dit bestaan hoofsaaklik uit armes wat die Tora baie streng nakom, veral die Sabbatswet en voedselwette. Dit groei later tot 'n boetebeweging met die klem op private gebedslewe. Ons weet egter so min van die *Chasidim* dat dit beter is om slegs die wortels van die *Chasidim* in die weerstandsbewegings teen Antiochus te soek (so Porteous 1979:184). Uit hul gelede kom die later Fariseërs en Essene. Die *Chasidim* het 'n ander politieke standpunt as die Makkabeërs gehandhaaf. Die besonderhede van die alliansie tussen die twee opposisie-groepe is nie meer duidelik nie.

Hanson (1976b:30-31) en Verhoef (1993:107) praat van twee groepe wat die sosiale lewe van die Jode in Antiochus se tyd kenmerk. Aan die een kant bestaan 'n priesterlik-teokratiese groep wat die verwesenliking van Israel se ideale binne die geskiedenis voorsien. Hulle droom oor 'n onafhanklike Joodse staat en tempel. Aan die ander kant bestaan 'n profeties-eskatologiese groep, wat geen vertroue meer in historiese faktore en prosedures het nie. Hulle verwag dat God in die geskiedenis sal ingryp. Hy sal 'n einde daaraan maak deur sy ewige heerskappy te vestig (Dan 2 verwys hierna). Dit is vanuit die profeties-eskatologiese groep dat die weerstandsliteratuur groei waarvan die Daniëlboek 'n voorbeeld is. Dié boek word aan Jode wat dié krisis deurmaak, geadresseer. Die verhale van die vier Jode dien as voorbeelde van lojaliteit aan die Tora, selfs al bedreig dit 'n mens se lewe, en JHWH se getrouheid aan dié wat op Hom vertrou.

As Daniël en sy vriende hul van die koning se kos onthou (Dan 1), hoeveel te meer moet die Jood weier om die onrein vark se vleis te eet? As Daniël weier om voor die koning se beeld te buig (Dan 6), hoeveel te

<sup>102</sup> Josefus sou natuurlik niks goed van die Samaritane sê nie, omdat hy 'n Jood is. Soggin (1984:302) sien daarin dat Samaritane en Jode oor een kam deur die Seleukiede geskeer is.

<sup>103</sup> Dit is moontlik dat die opstand onder die Jode nie in die eersie plek teen Antiochus IV gerig is nie, maar teen volksgenote wat hellenisties ingestel was. Dit was veral stedelike Jode wat hellenisering goedgesind was. Die plattelandse Jode, wat die meerderheid vorm, was suspisies en konserwatief. Die eerste teken van onrus was waarskynlik tussen gehelleniseerde en ortodokse Jode (Soggin 1984:294-295). Dié tekening van die onrus kan uit 1 Makkabeërs 1:11 afgelei word.

<sup>104</sup> "Toe het die Asidiërs (dit is Mijnhardt se vertaling van die *Chasidim*), 'n baie invloedryke groep in Israel, met hulle (die Makkabeërs) gemene saak gemaak, almal vrywilligers om vir die Wet te ywer; en almal wat van die rampe ontkom het, het hulle by hulle gevoeg, tot versterking" (1 Makk 2:42-43).



meer die Jood voor Zeus se altaar in die tempel? Die drie jongmense se onbevange vertroue op God moedig volgens Daniël 3:16-18 die Jode aan om ook op God te vertrou, al mag hulle met hul lewe daarvoor betaal. Die verhaal van 'n trotse Nebukadnesar wat strooi eet soos 'n dier (Dan 4), en die verhaal van Belsasar en die handskrif teen die muur (Dan 5), wil die Jood moed inpraat - God stel regeerders aan, en Hy dank hulle af. Hy oefen wraak uit, al sien ons dit nie vir die oomblik nie. Die skrywer stel die wêreldgeskiedenis se gang voor, sodat die leser kan verstaan dat dit God is wat die besluite agter die sigbare neem (Dan 2).

Die koning se amptenaar daag op 'n dag in Modein op, en beveel priester Mattatias om 'n offer aan die heidense god te bring. As hy weier, staan 'n ander inwoner op om dit te doen. Mattatias steek hom met sy versteekte swaard dood, en daarna ook die amptenaar. Dan roep hy almal wat getrou aan die Wet is op om in opstand teen Antiochus en die Seleukiede te kom. Deur guerrillaoorlog behaal hulle een oorwinning na die ander. Hulle vernietig heidense altare wat in opdrag van Antiochus IV regdeur die Judese grondgebied opgerig is. Hulle dwing Joodse moeders om hul kinders te besny. Selfs die Sabbatwet word tydelik opgeskort ter wille van selfverdediging, volgens 1 Makkabeërs 2:29-41: "As iemand teen ons uittrek op die sabbat (sic) en ons aanval, sal ons teen hom veg sodat nie almal sterwe soos ons broers daar in hulle wegkruipplekke nie" (Mijnhardt 1996:107).

Mattatias sterf vroeg in 166, en sy seun Judas Makkabeus (sy bynaam beteken "hamer") volg hom as leier op.<sup>105</sup> Hy is 'n moedige vegter en goeie leier. As Apollonius in Juda opdaag, verslaan Judas sy magte. 'n Tweede mag onder leiding van Scron word ook verslaan. Antiochus is besig in 'n veldtog teen die Parte en hy kan nie bekostig om sy magte teen Juda te ontplooi nie. Lisias word gestuur, met vier generaals, om die Jode te onderwerp. Judas en sy magte is ver in die minderheid. Hulle val die kamp van die vyand aan en verslaan hulle. Lisias ontsnap en kom weer met 'n ompad, en met 'n groter mag. En weer eens word hy vernietigend verslaan. Judas stap Jerusalem oorwinnend binne. Hy sluit die Seleukidiese garnisoen in die Akra op, en reinig die tempel. Die altaar word afgebreek en die verontreinigde klippe weggebêre, totdat 'n profet sal kom om te sê wat daarmee gedoen behoort te word. Getroue priesters word aangestel, en 'n nuwe stel tempelvoorwerpe word gemaak. Presies drie jaar na die ontheiliging van die tempel, in Desember 164, word die tempel nuut toegewy. Die Jode vier die fees van *Chanukka* ("toewyding") elke jaar om dit te herdenk.<sup>106</sup>

Kort na die inwyding van die tempel sterf Antiochus IV tydens 'n veldtog teen die Parte. Sy agtjarige seun, Antiochus V Eupator, volg hom op, met 'n generaal wat as regent regeer. Die res van die geskiedenis het nie op die Daniëlboek betrekking nie, omdat die werk voltooi word voordat die tempel heringewy word.

<sup>105</sup> Die betekenis van die term is nie sonder meer duidelik nie. Dit word gewoonlik vertaal as "hamer". Vir 'n bespreking van interpretasies, vergelyk Zeitlin & Tedeschi (1950:250-252).

<sup>106</sup> Die fees van Chanukka word in verband gebring met die legende dat Judas Makkabeus 'n houër met olie gesoek het om lig in die tempel te verskaf, en slegs 'n klein houertjie gevind het met genoeg olie vir een dag. Dié olie sou vir agt dae die lamp laat brand het. Nou word 'n fees vir agt dae lank gehou. Op die eerste dag word een kers aangesteek. Op die tweede dag word 'n tweede kers aangesteek, totdat daar op die agste dag agt kerse brand. Vir die Jood is dit 'n teken van oorwinning, bevryding en toewyding. Jesus sou later, volgens Johannes 8 en 9, na dié fees verwys en 'n lang leereed daarom inrig (Criswell 1972:80).



Die groep wat later bekend staan as die *Chasidim*, steun waarskynlik aanvanklik die Makkabese opstand. As Judas en sy volgelinge met hul gewapende stryd voortgaan, onttrek hulle hul ondersteuning. Die eerste Makkabeërboek is pro-Hasmonees, en skryf daarom baie versigtig oor die skuring in Joodse opposisiegeledere (1 Makk 7:12-13). Indien 2 Makkabeërs 14:6 korrek is, kon 'n skuring in die geledere van die *Chasidim* ook voorgekom het, as 'n deel hul volledig by Judas en sy Makkabese beweging geskaar het. 'n Ander groep onder leiding van die skrifgeleerdes het dit slegs gereserveerd en tydelik gedoen. Plöger (1968:9) meen dat daar veel ten gunste van die hipotese is dat dié groep vele skurings beleef het, en dat enkele van die groepe wat daaruit gespruit het, die Essene en Fariseërs was.

Die *Chasidim* was gereserveerd oor gewapende opstand, en haastig om vrede te sluit. Dit is moontlik dat die Daniëlboek reeds kritiek op aktiewe opstand uitspreek. Dit is die rede hoekom die Makkabese opstand in Daniël 11:34 as "'n bietjie hulp'" beskryf word. "The passive but loyal attitude displayed by the Book of Daniel agrees well with the position of the Hasidim indicated in 1 Macc. ii" (Plöger 1968:17).

### 2.3 Slot

In dié hoofstuk het ek eerstens aspekte van die *Forschungsgeschichte* van die literêr-historiese benaderingswyse wat ek gebruik om die Daniëlverhale te interpreteer, beskryf. Die benaderingswyse bestaan uit struktuur-analitiese en narratologiese kritiek, en ek gebruik ook die insigte wat historiese kritiek bied. Tweedens is die *Forschungsgeschichte* van inleidende kwessies rakende die Daniëlboek gegee. Ek het die ontstaan van die Daniëlverhale ondersoek. Ondersoek is ingestel na die kwessies van geskiedskrywing en outeurskap wat deur 'n tweede eeuse ontstaansdatum gestel word. Die kanoniese plasing van die Daniëlboek en die Daniëlfiguur in bybelse en buite-bybelse tekste is ondersoek. Nog twee kwessies wat aandag gekry het, is die literêre genre van die Daniëlboek asook die apokaliptiese aard van die boek. Ten slotte het ek die twee *Sitze im Leben* van die boek beskryf.

Die gevolgtrekking is dat die Daniëlboek in die tweede eeue ontstaan het, as 'n reaksie op die krisis waarin Antiochus IV Epifanes die getroue Jode met sy helleniseringseise dompel. Die skrywer kom uit kringe wat getrou aan die *Tora* bly, en weier om aan Antiochus se eise te voldoen. Dié groep ondersteun aanvanklik die Makkabeëropstand. Die skrywer versamel verhale wat aanvanklik in 'n Mesopotamiese konteks gefunksioneer het. Hy herinterpreteer dié verhale om sy lesers aan te moedig om getrou aan JHWH te bly. Die skrywer kies die ballingskapskonteks as 'n allegorie vir die tweede eeuse Joodse krisissituasie. Hy skryf ook die visioene by. In die visioene beskryf hy die geskiedenis asof dit profesie is. Sy doel is om sy God as die soewereine Heerser oor die wêreld en sy konings voor te stel.

Die Daniëlverhale se *genre* is hofverhale, wat in mantiese wysheidsliteratuur voorkom. Die skrywer skryf die eerste verhaal as inleiding tot die boek by.